

**ГЕОКУЛТУРА РАЗВОЈА И
КУЛТУРА МИРА НА БАЛКАНУ
(ЕТНИЧКА И РЕЛИГИЈСКА ПОЗАДИНА)**

**THE GEOCULTURE OF DEVELOPMENT
AND THE CULTURE OF PEACE
IN THE BALKANS
(ETHNIC AND RELIGIOUS BACKGROUND)**

приредили / edited by
ЉУБИША МИТРОВИЋ
ДРАГОЉУБ Б. ЂОРЂЕВИЋ
ДРАГАН ТОДОРОВИЋ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ – УНИВЕРЗИТЕТ У НИШУ
ИНСТИТУТ ЗА СОЦИОЛОГИЈУ



FACULTY OF PHILOSOPHY – UNIVERSITY OF NIŠ
INSTITUTE FOR SOCIOLOGY

Niš, 2006.

**ГЕОКУЛТУРА РАЗВОЈА И КУЛТУРА МИРА НА БАЛКАНУ
(ЕТНИЧКА И РЕЛИГИЈСКА ПОЗАДИНА) /
THE GEOCULTURE OF DEVELOPMENT AND THE CULTURE OF PEACE
IN THE BALKANS (ETHNIC AND RELIGIOUS BACKGROUND)**

Приређивачи / Edited by
Љубиша Митровић, Драгољуб Б. Ђорђевић, Драган Тодоровић

Издавач / Editor
Филозофски факултет у Нишу

За издавача / For the Editor
Др Момчило Стојковић

Главни и одговорни уредник / Editor-in-Chief
Др Весна Лопичић

Рецензенти / Reviewers
Др Милош Немањић
Др Вјекослав Бутиган

Преводи / Translated by
Јелена Вељковић, стипендиста МНЗЖС

Компјутерска опрема и прелом / Computer Support & Design
Дарко Јовановић

Штампа / Print
КРУГ – Ниш

Тираж / Circulation
200

ISBN 86-7379-101-4

САДРЖАЈ / CONTENTS

ПРЕДГОВОР	VII
PREFACE	IX

I УЛОГА КУЛТУРЕ У САВРЕМЕНИМ СТРУКТУРНИМ ПРОМЕНАМА У СРБИЈИ И НА БАЛКАНУ / I THE ROLE OF CULTURE IN CONTEMPORARY STRUCTURAL CHANGES IN SERBIA AND AT THE BALKANS

Никола Божиловић ИДЕНТИТЕТ И ЗНАЧЕЊЕ СТИЛА У ПОТКУЛТУРИ	3
IDENTITY AND THE MEANING OF STYLE IN SUBCULTURE.....	3
Anna Mantarova, Mariana Zakharieva CULTURAL DYNAMICS IN BULGARIAN SOCIETY IN THE PROCESS OF EUROINTEGRATION	19
КУЛТУРНА ДИНАМИКА У БУГАРСКОМ ДРУШТВУ У ПРОЦЕСУ ЕВРОИНТЕГРАЦИЈЕ.....	19
Boris Banovac NACIONALIZAM I REGIONALIZAM – RAZLIČITOSTI I SLIČNOSTI KULTURNIH OBRAZACA	33
NATIONALISM AND REGIONALISM – DIFFERENCES AND SIMILARITIES OF CULTURAL PATTERNS	33
Јован Живковић ПОЛИТИЧКО ОРГАНИЗОВАЊЕ – ИЗРАЗ ПОЛИТИЧКЕ КУЛТУРЕ	57
POLITICAL ORGANISING – THE EXPRESSION OF THE POLITICAL CULTURE ...	57
Бранислав Стевановић О НЕКИМ КАРАКТЕРИСТИЧНИМ ОБЕЛЕЖЈИМА ПОЛИТИЧКЕ КУЛТУРЕ СРБА	71
SOME CHARACTERISTIC FEATURES OF SERBIAN POLITICAL CULTURE	71
Петре Георгиевски КУЛТУРНА ФУНКЦИЈА НАСТАВНОГ ПРОГРАМА	87
CULTURAL FUNCTION OF CURRICULUM	87
Наталија Јовановић, Сузана Марковић Крстић, Лела Милошевић ПОЛАЗНЕ ОСНОВЕ ИСТРАЖИВАЊА МОДЕЛА ДИСЦИПЛИНСКОГ ДЕЛОВАЊА НАСТАВНИКА	105
STARTING POINTS OF THE RESEARCH INTO THE MODELS OF TEACHERS' DISCIPLINARY MEASURES	105
Гордана Вуксановић РЕФОРМА ВИСОКОГ ОБРАЗОВАЊА КАО ЧИНИЛАЦ ЕВРОИНТЕГРАЦИЈЕ БАЛКАНСКИХ ЗЕМАЉА – ПРИМЕР СРБИЈЕ	121
REFORM OF THE HIGHER EDUCATION AS A FACTOR IN THE EUROPEAN INTEGRATION OF THE BALKAN COUNTRIES – AN EXAMPLE OF SERBIA	121
Божо Милошевић, Тијана Вучевић ЖЕНЕ ЕВРОПЕ И БАЛКАНА НА ТРЖИШТУ РАДА: ИЗМЕЂУ ИДЕОЛОГИЈЕ РАВНОПРАВНОСТИ И СТРУКТУРАЛНЕ НЕЗАПОСЛЕНОСТИ	131
EUROPEAN AND BALKAN WOMEN ON THE LABOUR MARKET: BETWEEN THE IDEOLOGY OF EQUALITY AND STRUCTURAL UNEMPLOYMENT.....	132

Данијела Здравковић	
ЕТНО-СОЦИОЛОШКЕ ОСОБЕНОСТИ ГЕОКУЛТУРНОГ РАЗВОЈА ВРАЊА	149
ETNO-SOCIOLOGICAL CHARACTERISTICS OF GEOCULTURE	
DEVELOPMENT OF VRANJE	149

Ивица Тодоровић	
СТРУКТУРА КУЛТУРНИХ И ЕТНИЧКИХ ОБРАЗАЦА И ПРОМЕНА	
У ГОРЊЕМ ПОЛИМЉУ	161
STRUCTURE OF CULTURAL AND ETHNIC PATTERNS AND CHANGES	
IN GORNJE POLIMLJE	161

**II ЕТНИЧКА И РЕЛИГИЈСКА ПОЗАДИНА КУЛТУРЕ МИРА НА БАЛКАНУ /
II THE ETHNIC AND RELIGIOUS BACKGROUND OF THE
CULTURE OF PEACE IN THE BALKANS**

Вихрен Бузов	
ТОЛЕРАНТНОСТТА НА БАЛКАНСКИТЕ ОБЩЕСТВА	173
TOLERANCE IN BALKAN CULTURES	173

Нада Радушки	
МЕЃУНАЦИОНАЛНИ ОДНОСИ У ОКВИРУ	
ЕТНОДЕМОГРАФСКИХ ПРОЦЕСА НА БАЛКАНУ	179
INTERETHNIC RELATIONS IN CONTEXT OF THE	
ETHNODEMOGRAPHIC PROCESSES AT THE BALKANS.....	179

Elisaveta Ignatova	
ETHNICITY AND MASS MEDIA IN BULGARIA	189
ЕТНИЦИТЕТ И МАС-МЕДИЈИ У БУГАРСКОЈ	189

Velina Topalova, Stoyan Novakov	
BULGARIAN MEDIA SHAPING THE SOCIAL REPRESENTATION OF GYPSIES ..	205
БУГАРСКИ ШТАМПНИ МЕДИЈИ И ФОРМИРАЊЕ	
СОЦИЈАЛНЕ ПРЕДСТАВЕ О ЦИГАНИМА	205

Dragoljub B. Đorđević, Dragan Todorović	
ROMA (AND SERBS), CULTURE OF DEATH AND TOLERANCE:	
THREE EXAMPLES FROM SOUTH SERBIA	213
РОМИ (И СРБИ), КУЛТУРА СМРТИ И ТОЛЕРАНЦИЈА:	
ТРИ ПРИМЕРА ИЗ ЈУЖНЕ СРБИЈЕ.....	214

Ружица Цапаноска	
ПРОМЕНИ ВО КОНФЕСИОНАЛНИОТ ИДЕНТИТЕТ НА РОМИТЕ	
ВО РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА	235
CHANGES IN ROMA CONFESSIONAL IDENTITY IN THE R. OF MACEDONIA	235

Ivan Cvitković	
ULOGA KONFESIJA U PROCESU POMIRENJA NA BALKANU	
I EVROPSKE INTEGRACIJE	249
THE ROLE OF CONFESSIONS IN THE PROCESS OF RECONCILIATION	
IN THE BALKANS AND EUROPEAN INTEGRATIONS	249

Bogdana Todorova	
THE ROLE OF RELIGIOUS CULTURE IN BUILDING ISLAMIC-CHRISTIAN	
DIALOGUE ON THE BALKANS.....	259
УЛОГА РЕЛИГИЈСКЕ КУЛТУРЕ У ОСТВАРИВАЊУ	
ИСЛАМСКО-ХРИШЋАНСКОГ ДИЈАЛОГА НА БАЛКАНУ	259

Срђан Баришић	
ЏАМИЈСКА КУЛТУРА У ЈУГОИСТОЧНОЈ ЕВРОПИ	269
THE MOSQUE CULTURE IN SOUTH-EASTERN EUROPE	269

Драгана Радисављевић-Ћипаризовић	
ДОПРИНОС ЦРКАВА И ВЕРСКИХ ЗАЈЕДНИЦА ПРОЦЕСИМА ЕВРОПСКИХ	
ИНТЕГРАЦИЈА: МОГУЋНОСТ РАЗВИЈАЊА КУЛТУРЕ МИРА НА БАЛКАНУ .	285
CONTRIBUTION OF CHURCHES AND RELIGIOUS COMMUNITES TO THE	
PROCESS OF EUROPEAN INTEGRATION: POSSIBILITY FOR DEVELOPING	
THE CULTURE OF PEACE IN THE BALKAN	285

Мирко Благојевић	
ДЕСЕКУЛАРИЗАЦИЈА И/ИЛИ КЛЕРИКАЛИЗАЦИЈА	
САВРЕМЕНОГ СРПСКОГ ДРУШТВА	297
DESECULARIZATION AND/OR CLERICALIZATION OF THE	
CONTEMPORARY SERBIAN SOCIETY	298

III КУЛТУРА МИРА И ЕВРОИНТЕГРАЦИОНИ ПРОЦЕСИ НА БАЛКАНУ / III CULTURE OF PEACE AND EUROINTEGRATIONAL PROCESSES AT THE BALKANS

Љубиша Митровић	
ГЕОКУЛТУРА РАЗВОЈА И КУЛТУРА МИРА НА БАЛКАНУ	311
THE GEOCULTURE OF THE DEVELOPMENT AND CULTURE OF PEACE	
IN THE BALKANS.....	311

Петар-Емил Митев	
КУЛТУРА МИРА У КОНТЕКСТУ ГЛОБАЛНИХ ПРОМЕНА	319
THE CULTURE OF PEACE IN THE CONTEXT OF GLOBAL PROBLEMS	319

Зоран Видојевић	
ШТА ЈЕ НА ИСТОРИЈСКОМ ВИДИКУ ЕВРОПЕ?	327
WHAT IS THE HISTORICAL PERSPECTIVE OF EUROPE?	327

Весна Милтојевић	
ИНТЕРКУЛТУРНА КОМУНИКАЦИЈА И КУЛТУРА МИРА НА БАЛКАНУ	347
INTERCULTURAL COMMUNICATION AND CULTURE OF PEACE	
IN THE BALKANS.....	347

Данило Ж. Марковић	
КУЛТУРА МИРА И ПАТРИОТИЗАМ	355
CULTURE OF PEACE AND PATRIOTISM.....	355

Dimitar Mirčev	
BALANCING THE SOCIO-ECONOMIC DEVELOPMENT OF BALKAN	
COUNTRIES AS A FACTOR OF PEACE AND EURO-INTEGRATION	367
УРАВНОТЕЖАВАЊЕ СОЦИЈАЛНО-ЕКОНОМСКОГ РАЗВОЈА БАЛКАНА	
КАО ФАКТОР МИРА И ЕВРО-ИНТЕГРАЦИЈЕ	367

Слободан Миладиновић	
СТРУКТУРАЛНА ОТВОРЕНОСТ КАО УСЛОВ ЗА РАЗВОЈ КУЛТУРЕ МИРА	383
STRUCTURAL OPENING AS CONDITION FOR CULTURE OF PEACE	
DEVELOPMENT	383

Милош Кнежевић ДЕБАЛКАНИЗАЦИЈА И ЕВРОИНТЕГРАЦИЈА (Геокултурна распућа савременог Балкана)	401
DEBALKANIZATION AND EUROINTEGRATION (Geocultural Crossroads of Modern Balkans)	401
Đokica Jovanović ZAŠTO JE SRBIJA SAMА? (PITANJA)	423
WHY IS SERBIA ALONE? (ISSUES).....	423
Vjieran Katunarić MIRNA PODRUČЈА U KONFLIKTNOM OKRUŽENЈU: USPOREDBA SLUČAJEVA GRADOVA U INDIЈI I BIVŠOЈ JUGOSLAVIЈI.....	461
PEACE AREAS IN THE CONFLICT SURROUNDINGS: COMPARING THE CASES OF CITIES IN INDIA AND THE FORMER YUGOSLAVIA	461
Мирјана Крстовић, Катарина Милошевић, Михајло Манић МЕДИЈСКА КУЛТУРА КАО ЧИНИЛАЦ ДРУШТВЕНИХ ПРОМЕНА?	475
MEDIUM CULTURE AS A FACTOR IN SOCIAL CHANGES?	475

Зборник је припремљен у оквиру рада на пројекту

**КУЛТУРА МИРА, ИДЕНТИТЕТИ И МЕЂУЕТНИЧКИ ОДНОСИ У
СРБИЈИ И НА БАЛКАНУ У ПРОЦЕСУ ЕВРОИНТЕГРАЦИЈЕ
(149014Д)**

**који подржава Министарство науке и заштите животне средине
Републике Србије, а изводи се на
Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу**

**Руководилац Пројекта 149014Д
Проф. др Љубиша Митровић**

ПРЕДГОВОР

Зборник радова *Геокултура развоја и култура мира на Балкану* (*Етничка и религијска позадина* повезан је са делатношћу тима истраживача окупљених око пројекта “Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције” (149014Д). Пројекат, подржан од стране Министарства науке и заштите животне средине Републике Србије, реализује Институт за социологију Филозофског факултета Универзитета у Нишу.

У зборнику су одштампани радови учесника научне конференције са међународним учешћем “Култура у структурним променама у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције”, која ће се одржати 27. и 28. октобра 2006. године на Филозофском факултету у Нишу. Објављујемо реферате пре самог скупа с намером да обезбедимо дијалошку атмосферу и што садржајнију и разноврснију расправу на пленарној и панел седницама. Тиме, с једне стране, одстрањујемо као сувишно њихово сувопарно саопштавање и, с друге, прибављамо могућност да дискусију штапамо у засебној публикацији. Надамо се успеху.

У три тематске целине – “Улога културе у савременим структурним променама у Србији и на Балкану”, “Етничка и религијска позадина културе мира на Балкану” и “Култура мира и евроинтеграциони процеси на Балкану” – теоријски се проблематизују кључне димензије нашег петогодишњег пројекта: улога културе у савременим структурним променама друштва Србије и Балкана, судбина идентитета у актуелним глобализацијским процесима, квалитет међуетничких односа међу балканским народима и “ново” схватање културе мира балканских елита и њено место у текућим евроинтеграцијским напорима.

У остваривању тога циља се, као увек до сада, члановима истраживачког тима придружују бројне колеге са Универзитета у Нишу, Београду и Новом Саду, али и познати друштвени научници из суседних балканских земаља – Македоније, Бугарске, Хрватске и Босне и Херцеговине.

говине – на чему смо им искрено захвални. Референти су се у прилозима теоријског и искуственог садржаја првенствено усмерили на анализу културе мира (дијалога и толеранције), етничких и религијско-конфесионалних односа на Балкану – у шта се могу уверити пажљиви читаоци.

Посебну захвалност дугујемо Министарству за науку и заштиту животне средине Републике Србије на финансијској подршци у припреми и реализацији научног скупа, као и публикавању материјала конференције.

У име пројектног тима, захваљујемо на коректној академској критици која може да унапреди научно сазнање и ојача нашу истраживачку одговорност.

Приређивачи

PREFACE

The collection of papers *The Geoculture of Development and the Culture of Peace in the Balkans (Ethnic and Religious Background)* is connected to the endeavors of the research team gathered around the project “The Culture of Peace, Identities, and Inter-ethnic Relations in Serbia and at the Balkans in the Eurointegration Process” (149014D). The Project, supported by the Ministry of Science and Environmental Protection of the Republic of Serbia, has been carried out by the Institute of Sociology of the Faculty of Philosophy, the University of Niš.

The collection of papers contains papers of the participants of the international scientific conference “Culture in Structural Changes in Serbia and in the Balkans in the Eurointegration Process”, to be held on October 27-28. 2006. at the Faculty of Philosophy in Niš. Our intention has been to publish papers before the event itself in order to prepare the ground for a dialogous climate and spark as fruitful and lively discussion as possible at the plenary and panel sessions. In so doing, the possibility of listening to their monotonous reporting is avoided; moreover, such course of events enables us to print the discussion as a separate publication. We are looking forward to our success.

Key dimensions of our five-year project are theoretically problematized in three thematic units – “The Role of Culture in Contemporary Structural Changes in Serbia and at the Balkans”, “The Ethnic and Religious Background of the Culture of Peace in the Balkans” and “The Culture of Peace and Eurointegrational Processes at the Balkans”: the role of culture in contemporary structural changes in Serbian and Balkan societies, the fate of identity in the current globalizational processes, the quality of interethnic relationships among Balkan peoples and a ‘novel’ understanding of the culture of peace of Balkan elites, as well its place in the current Eurointegrational efforts.

As has always been the case so far, numerous colleagues from the Universities of Niš, Belgrade and Novi Sad, as well as renown sociologists from the neighbouring Balkan countries – Macedonia, Bulgaria, Croatia and Bosnia and Herzegovina – have sided with our research team in pursuit of the above-mentioned goal, for which we hereby express our profoundest thanks. In their theoretical contributions and those drawn from experience, the participants have been primarily focused on the analysis of the culture of peace (dialogue and tolerance), ethnic and religious-confessional relationships in the Balkans – as careful readers may witness.

We extend our gratitude to the Ministry of Science and Environmental Protection of the Republic of Serbia for their financial support in preparing and realizing this scientific conference, as well as in publishing conference materials.

On behalf of the project team, we express our gratitude for a balanced academic criticism which can improve scientific knowledge and strengthen our research responsibility.

Editors

I

**УЛОГА КУЛТУРЕ У САВРЕМЕНИМ
СТРУКТУРНИМ ПРОМЕНАМА
У СРБИЈИ И НА БАЛКАНУ**

**THE ROLE OF CULTURE IN
CONTEMPORARY STRUCTURAL
CHANGES IN SERBIA AND
AT THE BALKANS**

Никола Божиловић
Филозофски факултет
Ниш

ИДЕНТИТЕТ И ЗНАЧЕЊЕ СТИЛА У ПОТКУЛТУРИ*

Резиме

Аутор овога чланка поставља тезу да су многи облици идентитета (пре свих национални и персонални идентитет) данас повезани са поткултурама. Поткултуре су средишта алтернативног културног живота; оне представљају својеврсне енклаве у којима се обликују идентитети. Аутор постулира, експлицира и дефинише поткултурни идентитет као посебну врсту идентитета, који се заснива на значењу стила. У ту сврху он конструише тријаду: поткултура – стил – идентитет. Анализом постављене релације откривају се културни обрасци мањинских група, окупљених око следећих елемената: поглед на свет, стратегије мишљења, симболично представљање, вредности, веровања, расположења, укуси, специфична осећајност и језичка особеност. Социолошка анализа показује да су ови елементи чврсто повезани са припадношћу класама, слојевима и неформалним друштвеним групама. Наравно, свака идентитарна особина нема свој социјални еквивалент – идентитети у поткултурама су пре свега ствар личног избора у процесу персонализације; они јесу најбоља манифестација културне различитости, отпора и алтернативе.

Кључне речи: идентитет, поткултура, социјална структура, стил, алтернатива, избор, отпор

THE IDENTITY AND THE MEANING OF STYLE IN SUBCULTURE

Summary

The author of this article advances the thesis that many forms of identity (primarily national and personal identity) are today connected with subcultures. Subcultures are the core of the alternative cultural life; they represent particular enclaves in which identities are shaped. The author postulates, explains and defines the subcultural identity as a special kind of identity, based on the meaning of style. For that purpose, he constructs the triad: subculture – style – identity. By analyzing the stated relation he discovers the cultural patterns of the minority groups gathered round the following elements: views on the world, strategies of thinking, symbolic

* Рад са пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се реализује на Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

representation, values, beliefs, moods, tastes, specific sensibility and language distinctiveness. Sociological analysis shows that these elements are tightly connected with belonging to classes, layers and informal social groups. Of course, every identifying characteristic does not have its social equivalent – identities in subcultures are, in the first place, the matter of one's own choice in the process of personalization; they are the best manifestation of cultural diversity, resistance and alternative.

Key Words: Identity, Subculture, Social Structure, Style, Alternative, Choice, Resistance

Зашто идентитети, и зашто поткултурни?

Социолошка проучавања идентитета досад су се базирала махом на истраживањима која се тичу процеса глобализације и проблема мултикултуралности. Пажњу истраживача нарочито је заокупљало питање очувања идентитета локалне културе у условима њеног прожимања са страним културама. Са доста опреза, па и страха, гледало се на утицаје моћних култура које долазе извана, најчешће са Запада. У вези са тим формирала су се различита колективна мишљења о глобализацији као процесу уједињавања човечанства. Она су се кретала од романтичарско-афирмативних ставова, преко толерантних и умерених, све до оних изразито негативно интонираних, који су представљали идејну основу антиглобализацијских покрета у свету.

Велика пажња данас с правом се поклања глобализацији и њеном утицају на промену социјалне, економске и културне мапе света. С обзиром на то да је западни, а посебно амерички утицај, видљив у свим сферама културног живота, на глобализацију се гледа са превише песимистичких тонова. Многобројне расправе окренуте су одговору на суштинско питање, а оно гласи: *како сачувати своју посебност у оквиру тенденције ка глобализацији а да се не падне на ниво провинцијализма и изолације* (Golubović 1999). На основу мноштва одговора могу се издвојити два опречна карактеристична мишљења. На једној страни присутан је неспокој од застрашујуће културне унификације, стандардизације и уједначавања. Ти процеси свеукупно бришу боје националних култура, а човечанству прети опасност, како прогнозира Александар Солжењин, да постане “досадно једнообразно”. Из тога следе упозорења о погубности “нивелирајућег клатна” које прети да угрози разноврсност човечанства и доведе до “духовне стандардизације” са свим знацима ентропије. Супротно томе, Ентони Гиденс (Giddens) износи и емпиријски доказује супротну тезу, наиме да ће дубљи ефекат глобализације бити стварање веће локалне културне разноликости, а не хомогености. Он подсећа на факат да саме Сједињене Државе представљају сушту супротност културној монолитности, будући да се састоје од мноштва различитих етничких и културних група. Због тога што дејствује “наниже”, глобализација тежи промовисању и обнављању локалних културних идентитета. Одражавајући шире светске обрасце, они се често самосвесно удаљавају

од њих (Gidens 2005: 18-19). Слично размишља и Џозеф Нај (Nye), по коме доба глобалних информација може појачати, а не ослабити локалне културе, те да ће културна различитост остати упркос производњи одређених сличности у економском и социјалном смислу. Најбољи пример за то је Јапан, који је постао прва азијска земља која се отворила према свету, при чему није изгубила јединственост и властити идентитет. У овом контексту, идентитети локалних култура, у односу на глобалне идентитарне матрице, могу се сврстати у групу субкултурних идентитета.

Постоје бројна истраживања основних облика идентитета, као што су колективни, друштвени, национални, културни идентитет и самоидентитет (лични, персонални идентитет). Антрополошке анализе откривају да постоје “идентитети који су за осуду” (они који су створени само да би служили интересима економске или политичке елите или агресивној политици неког режима), али исто тако и идентитети којима је потребна заштита, потврда и одбрана. Говори се такође о “добрим” и “рђавим”, “мирољубивим” и “убилачким” идентитетима. Сви они потребни су да би неке или неким, између осталог, уливали самопоуздање (Fabijeti, Maligeti, Matera 2002: 235). Постоје и други принципи класификације идентитета. В. Џ. М. Мекензи (Mackenzie), гледајући из угла компаративне лингвистике, пише о тзв. *граматичком идентитету*, који се испољава кроз личне заменице, а посебно “ја” и “ми”. Међутим, будући да се “ја” и “моје” појављују пре “ми” и “наше”, овде пробија нова врста идентитета – *дељени идентитет*. Он показује да се наша индивидуалност може мењати у односу на контекст и да “ми” односи превагу у друштвеном контексту. Испоставља се да “ја” није фиксно и вечно, као што ни “ми” није секундарно и пролазно. Антрополог Мекензи у наставку уводи и социолошку димензију, односно практичне, “објективне” критеријуме идентитета. Том приликом афирмише појмове “дељени интерес” и “дељени простор”. Претпоставља се да они који деле какав интерес, деле и одређени идентитет, да не постоји група без интереса. Мекензи уочава каузалну везу која постоји између интереса и групе, па говори о “интересној групи” или о “групном интересу”. Он је противник свођења интереса на економско становиште и заговорник је “трансакционог” (социолошког) схватања интереса као комплексног. У колоплету идентитарног представљања помешани су различити идентитети јер припадност једној идентитарној скупини не искључује припадност, или бар наклоност, некој другој. Сувисло је, заједно са Мекензијем, приметити да свако људско биће има *физиолошки идентитет*, да постоји *идентитет личности*, а такође и *политички идентитет* као део социјалног идентитета (упор. Mckenzi 2002: 97-115).

Изгледа да се при свему заборавља на важну ствар, а то је да се савремена урбана друштва, као већином мултикултурна, састоје из великог броја поткултура, односно субкултура (*Sub Culture*). Сви набројани облици идентитета на неки начин дотичу се поткултура, које

еманирају посебне и различите видове културног живота. Тако, рецимо, национални идентитет на неки начин представља форму поткултурног идентитета, као што је и персонални идентитет обликован у специфичним условима културног живота. То нам даје за право да укажемо на потребу заснивања још једног типа идентитета, а он се једноставно може назвати *поткултурни идентитет*. Тај представља базу за многе врсте других идентитета.

Освајање стила: поткултура

Истраживања поткултура изникла су на традицији урбане етнографије деветнаестог века. Тек у првим деценијама двадесетог века јавља се научно утемељен теоријско-методолошки приступ поткултурама, најпре у радовима чикашких криминолога и социолога омладинских уличних дружина и девијантних група (лопова, криминалаца, токсикомана). Током педесетих година протеклог столећа може се говорити о озбиљнијем теоријском уобличавању погледа на поткултуру. О томе сведоче истраживања омладинских дружина и њихових субкултурних стилова, заснованих на родитељском или класном искуству. Карактеристични су радови А. и Ф. Коена (Cohen), В. Милера (Miller), Г. Мардока (Murdock), М. Брејка (Brake), Џ. Кларка (Clarke).

Основу обликовања поткултура представља заједнички начин живота једне социјалне групације, који не представља просту изолованост већ културну разноликост. Посебан начин живота заснован је на специфичном културном обрасцу – одређеном вредносном систему, идејама, нормама и правилима понашања, изгледу и говору. Онда када се супротстави владајућем или доминантном моделу културе, тај начин живота преображава се у *културни стил*, односно *поткултуру*. Поткултура представља скуп алтернативних вредности, правила и начина понашања, који се, у начелу, не морају супротстављати глобалном систему. У континуитету целокупног културног живота, поткултура се сагледава као “култура у култури” и не носи увек негативну конотацију.

Особености које се испољавају у вези са одређеним друштвеним групама јављају се на нивоу правила понашања, језика, вере, одевања, укуса, игре, забаве, музике, спорта. Поткултуре се формирају у односу на друштвене слојеве, а ништа мање у односу на пол, узраст, професије и слободна занимања. Социолошки значајна ствар садржана је у чињеници да поткултуре указују на нестајање идеје целовитости и да најављују симболичко кршење друштвеног реда. Ту је реч о примени *отпора кроз стил*, о удаљавању од човекове друге, тзв. “лажне природе” и долажењу до праве изражајне вештине и аутентичног *подземног стила*. О томе пише Дик Хебдиџ (Hebdige), мислећи првенствено на тедибоје, моде, рокере, скинхеде и панкере. Њихов покрет изазива цензуру, фигуришући као основни носилац значења у поткултури. Елементи спектакуларности поткултура стварају могућност за *субверзивна* читања и откривања сакривених (шифрованих) порука

на сјајним површинама стила (Hebdiđ 1980: 28-29). Узроци настанка поткултуре и разлози приступања поткултури нису увек рационални и зато их не треба без остатка тражити у сфери рационалитета. Поткултуре веома често настају без посебног планирања, а делање им је усмерено ка циљу који свој *раисон д' етре* заснива на бекству од анонимне свакодневице испуњене досадом, духовном празнином и безличношћу.

Социологија поткултуре полази од емпиријски сигнификантне чињенице да поткултуру не чини скуп било којих, изолованих и малобројних карактеристика, већ само оних које образују дугорочне, релативно кохезивне културне системе. Њихова класификација може се вршити по различитим основима: рода, пола, нације, класе, професије. Најчешће поделе поткултура биле су оне по појединим областима културе (језик, уметност, религија, морал, мода, спорт), затим с обзиром на временску димензију (античка, средњевековна, нововековна, ренесансна, модерна, постмодерна), а такође и по основу генерација и појединих столећа. Основна подела поткултура у социологији односи се на физичке друштвене носиоце, па тако говоримо о омладинској, сеоској и градској, радничкој, грађанској, источњачкој и западњачкој, капиталистичкој и колонијалистичкој поткултури. У територијалном, геокултурном, смислу могуће је издвојити типове европске и балканске поткултуре, који се издвајају у погледу спецификације начина живота и визије света људи који живе на тим просторима. Широм света могу се наћи бројни примери поткултура, међу којима су, рецимо, систем религиозних братстава у средоземној Италији и Шпанији, енглески хулигани, напредни интелектуалци, масони, љубитељи филма. Ове примере наводе тројица италијанских антрополога, полазећи од поткултура схваћених као “мреже” значења која су заједничка за одређене појединце (али не и за остале) у оквиру ширег контекста значења (односно “културе”) којем те исте особе ипак припадају (в. Fabijeti i ostali 2002: 251-252).

Поткултура кристализује, опредмећује и преноси групно искуство, а формира се изван централних политичких токова. Она се може аналитички рашчланити и дефинисати на следећи начин: а) у односу на универзалну културу, поткултура представља релативно заокружену, самосвојну и идентитарну целину; б) њу чине вредности, правила и норме које чланови групе усвајају и практикују на дуже време, следе и продужавају; ц) поткултуре репрезентују особености социјалних група, слојева и њихових положаја; д) поткултурне групе су креатори и власници различитих стилова (Vožilović 2004: 53-54). Треба нагласити да се поткултура као социо-културни феномен најдиректније надовезује на *значење стила*. Стил представља конотацију одређене културе. Ако се начин живота може приписати једној широј друштвеној заједници или социјалној групацији, онда стил обележава карактеристику мањих друштвених група – такозвану стратегију Ја, којом актер кроз поткултуру обележава себе и дефинише лични идентитет. Стил представља ос-

нов идентитарних разлика појединаца и мањих друштвених група, то јест слојева. Идентитет је најједноставније и најлакше одредити преко стила који појединац гради, усваја или преноси. А оно што представља стил је ништа друго до *делатност стилизације* – “активно организовање предмета са активностима и становиштима која производе целовит групни идентитет, који се обликује као кохерентан и особен став о сопственом постојању у свету” (Klarck, Hol, Džeferson, Roberts 1985: 66).

Избором стила до идентитета

Овде можемо формирати тријаду: *поткултура – стил – идентитет*. Она нема једносмеран, већ има кружни ток. То значи да се идентитет исказује кроз поткултуру као значење стила, да стил представља спољашњу манифестацију идентитета, и да оба фактора скупа граде поткултуру са низом препознатљивих карактеристика проистеклих из културних образаца мањинских група: стратегије мишљења, погледа на свет, вредности, веровања, норми, правила понашања, склоности, сензибилитета, укуса, симболичког представљања, расположења, специфичне осећајности и језичке особености (арго, жаргон, сленг). Ако бисмо све то назвали *унутрашњим индикаторима идентитета*, онда би *спољашње индикаторе* представљали следећи чиниоци: физички изглед (одевање, украшавање, фризура), видљиве манифестације понашања, држање, побуњенички имиџ, избор музике, вештине, ритуали и светковине. При том, не треба гајити илузију да су вам, по сазнању ових општости, врата поткултуре широм отворена. Привидна јасноћа речи “поткултура” не може сакрити истину да је она “затрпана тајанственошћу” (Hebđidž) и да, осим тајновитости, она наговештава читав низ магловитих појмова, као што су масонске заклетве и Подземље.

С обзиром на то да стил није једнозначна и непроменљива већ историјски релативна категорија, ни субкултуре не представљају вечне, монолитне и окамењене, већ променљиве и релативно дифузне друштвене групе. Оне не обухватају само етничке или језичке групације унутар једног ширег друштвеног оквира. Као веома широке по обиму, субкултуре, пише Гиденс могу обухватити натуралисте, Готе, хакере, хипике, Растафаријанце, љубитеље хип-хопа или навијаче фудбалског клуба. Неки људи, према истакнутом британском социологу, могу себе јасно идентификовати са одређеном субкултуром, док се други могу слободно кретати између више различитих субкултура (Gidens 2003: 27). То је изводљиво и реално могуће јер се вредности и норме, иако дубоко укоренењени, временом могу мењати.

Културни стил представља основну форму кроз коју се обликују различити идентитети, понајвише персонални. Кроз стил пробија индивидуалност, креативност, непоновљивост и осећајност које афирмишу једну личност, дајући јој препознатљивост која није значајно истакнута у идентитетима какви су, на пример, етнички, национални и колективни. У праву су они који кажу да је идентитет *метафора за*

препознатљивост. Такође и они по којима је стил сâм човек, с напоменом да се човек не рађа са стилем. Стил се, као и култура, учи, обликује и надграђује. Припадност једном стилу, оријентацији, тенденцији спецификује се субкултуром којој појединац тежи или припада. Поткултурни стилови представљају најбољу манифестацију културне различитости. Они по дефиницији припадају алтернативи у културолошком смислу речи. Укратко: поткултуре су средишта у којима омладина гради стилове живота; оне представљају својеврсне културне енклаве у којима се обликују идентитети.

Друштвени поредак модерног доба може се најбоље разумети преко шире схваћеног *животног стила*, који указује на практичне разлике у свакодневном животу. Различитост у односу на Другог произилази из, како би рекао К. Герц (Geertz), “обимних описа” значења оних ствари које представљају део друштвеног статуса и идентитета. Појам животног стила могуће је конституисати преко израза као што су “идентитет”, “избор” и “самоостварење”. Он је као појава најдиректније повезан са модерним друштвом. Животни стилови нису ништа друго до устаљени начини комбиновања одређених аспеката свакодневног живота, на једној, и друштвених и симболичких вредности, на другој страни. По Дејвиду Чејнију (Chaney), стилови представљају обрасце делања који диференцирају људе и он их види као “начине поигравања идентитетом” (Сејни 2003: 60). Пошто се поимање стила живота повезује са симболичком праксом у савремености, очигледно је да стил не треба тражити у предметности материјалног света. Његове одреднице везане су превасходно за друштвено и симболичко значење које је уткано у многострукост свакодневице.

Културни стил, који је повезан са функционисањем живота у свакодневљу, представља подлогу, али истовремено и форму, односно манифестацију животног стила. Оба стила, животни и културни, тичу се начина обликовања идентитета и представљају друштвене оквире идентитарних особина. Занимљив је начин на који Хебдиц, позивајући се на Бартове (Barthes) компарације рекламне слике и “невине” новинске фотографије, види разлику између поткултурних и “нормалних” стилова. “Поткултурне стилске целине – те изразите комбинације одеће, игре, арга, музике итд. – стоје у приближно истом односу према конвенционалнијим обрасцима (‘нормалним’ оделима и краватама, спортској одећи итд.) као рекламна слика према мање свесно конструисаној новинској фотографији” (Hebdić 1980: 100). Ово је изречено у духу сентенце Умберта Ека (Eco) да сваки предмет може да се сагледа као знак.

Налазећи се на трагу Хебдицовог запажања да се идентитет кроз поткултуру исказује као значење стила, дужни смо да се детаљније позабавимо релацијом коју творе поткултура и идентитет. Неопходно је дефинисати основне појмове и направити јасну појмовну дистинкцију.

Социолошко одређење поткултуре остаје непотпуно без утврђивања њеног односа са владајућом или доминантном културом. Хебдиц у

поткултури препознаје “облик отпора у којем се доживљене контрадикције и примедбе владајућој идеологији посредно представљају кроз стил” (1980: 128). Међутим, поткултуре нису директни ривали владајућој култури, па је могуће говорити о извесном виду њихове коегзистенције. У односу на легитимну (владајућу, општу, доминантну) културу, оне представљају алтернативне модусе живота и обрасце понашања. У склопу релације владајућа култура – поткултура ова друга се одређује као алтернатива у односу на прву, доминантну или етаблирану културу. *Алтернатива*, која је одређена другошћу, “оцртава простор опозиционог, изобличеног, генерацијски супротстављеног менталитета, нападајући нормалне вредности, одбијајући тиме друштвену улогу коју традиционална и родитељска култура намећу младима и генерацијама које долазе” (Medak 2004: 16).

Социологе занимају преваходно *поткултурне групе*, али оне се концептуално могу дефинисати преко стила, вредности, идеологије и значења јер су ове категорије есенцијалне одреднице поткултуре као феномена. Према томе, постоји повезаност између групе и њеног симболичког облика представљања и то на начин да културни облици већ постоје, а да их група једноставно преузима. На овој хипотези Мајкл Брејк заснива лично виђење поткултуре. За њега поткултуре нису ништа друго до “системи значења, облици изражавања стилова живота које развија група подређене структуралне позиције као одговор владајућем систему значења који приказује њихове покушаје да реше структуралне противречности настале у ширем друштвеном контексту” (Brake 1985: 8). Ова дефиниција садржи два структурна аспекта: први је социолошки и односи се на *припадност групи*, док је други, као културолошки и херменеутички, базиран на анализи *значења културе*. Поткултурни идентитет припада групи *колективних* идентитета, али се, с обзиром на слободу избора (стила) од стране индивидуа, не искључује из области *индивидуалне* идентификације. Шире гледано, сваки људски идентитет је, по речима Ричарда Џенкинса (Jenkins), *социјални* идентитет по томе што се *идентитет односи на значења*, а она су увек ствар конвенције и иновације (Jenkins 1997: 4).

Поткултуру не одликује она енергија коју поседује противкултура (*Counter Culture*). Она демонстрира одређени стил и на тај начин показује којој симболичкој заједници појединац припада, које осећајне навике подржава а које спутава и кажњава. *Емотивна структура* чини основу микроструктуре поткултурног омладинског стила, а њу, пише Р. Марић, одликују “снажни изливи склоности” и “изразита енергија одбојности”. Иначе припадници поткултуре опредељени су за посебна интересовања; они се посвећују изабраној области, развијају заједничку историју и обликују сличне емотивне навике. На тај начин граде симболичке светове посебних склоности и поистовећују се са одабраним садржајима снажније него са општеприхваћеним вредностима заједнице. Поткултурни стил простире се као некакво поље симболичке акције, а чине га следећи основни елементи: а) *имиџ*, то

јест спољашни изглед, б) *музика*, коју готиве актери поткултуре, ц) *појава*, као држање, гестови и изрази, д) *жаргон*, односно посебан речник, изговор, скривени смисао који преноси поруку и штити тајанствени свет (Marić 1998: 159-190). Разликујући стилове по наведеним особеностима ми заправо препознајемо припадност појединим поткултурама: битника, тедибоја, модова, рокера, скинхеда, панкера, металаца, рејвера. Њима ваља придодати и поткултуре са другачијим интересовањима и ангажовањима: теозофе, окултисте, хомосексуалце и трансвестите, јоги-вежбаче и вегетаријанце, наркомане и лечене алкохоличаре. У потрази за властитим идентитетом или “ја”, многи се прикључују неформалним групама, заједницама, сектама и осталим шароликим скупинама које називамо поткултурама.

Ослањајући се на резултате културолошких истраживања у оквиру културних студија (*Cultural Studies*) – антропологије, психологије, лингвистике, семиологије, етнографије, музикологије – социолози, понајвише представници интеракционизма, посвећују нарочиту пажњу структуралним проблемима друштва у којем поткултуре обитавају, алтернативним облицима друштвених делатности укореењених у класној култури и начину осмишљавања слободног времена. Социологија открива реалне друштвене оквире у којима се формирају поглед на свет, вредности, правила, обичаји, значења и симболи. Она истражује друштвене односе који детерминишу настајање одређених субкултурних групација. Социолошки гледано, поткултура представља особену *неформалну друштвену групу*. Поткултура подразумева заједнички стил живота који се разликује од владајућег културног обрасца, а произилази из специфичног животног опредељења, потреба и вредности које деле њени припадници. Разуме се да таква групација има многоструке социјалне референце. Већина социолошких истраживања током друге половине прошлога века усмеравала је пажњу на класне димензије поткултура. Социологе је посебно интересовала релација коју сачињавају *доминантна култура, родитељска култура и поткултура*. Наиме, анализа сваке поткултурне групе је најмање двоструко артикулисана – према родитељској или подређеној култури и према доминантној или хегемоној култури. У овом троуглу поткултура има статус средњег балансирајућег члана.

Одређујући културу као начин живота групе или класе, са читавим арсеналом идеја, значења и вредности отелотворених у институцијама, друштвеним обичајима и навикама, Џон Кларк са групом сарадника не пропушта да истакне како су класе основне групе модерних друштава. Из тог разлога они поткултуре идентификују у “културно-класним конфигурацијама”, а разумевају их као својеврсне културне подсистеме. Истраживања потврђују да поткултуре увек праве баланс према доминантним културама, с једне стране, и родитељским културама, с друге. У крајњој инстанци, поткултура ће, без обзира на суштинске разлике од родитељске културе којој званично припада, ипак у својим “основним интересима и активностима” имати нешто

заједничко са овом културом. На пример, бoемска култура авангарде у градовима, уз све разлике у односу на родитељску културу урбане интелигенције средње класе, делиће са њом модернизован изглед и стандарде образовања” (Klark i ostali 1985: 22-25). У најразличитијим интеракцијама индивидуа са стиловима и визијама живота формирају се поткултурни идентитети.

Идентитет као препознавање себе

Појам идентитета није лако одредити с обзиром на његову мултидимензионалну природу. Он је само наизглед јасан јер се под њим подразумевају врло различите ствари. Много је наука и дисциплина које закорачују у његов простор. Ипак, постоје ствари у вези са њим које нису спорне. Идентитет је етимолошки укорењен у латинској речи *идем*, што значи “исто”. У социолошком смислу он представља процес поистовећења појединца са одређеном друштвеном групом или скупином (почевши од породице, преко локалне заједнице и регије, све до човечанства). У данашњој ери глобализације и мултикултурализма могућност очувања идентитета (што ће рећи: посебности, својеврсности, различитости, другости, препознатљивости, сопства, оригиналности) добија прворазредан значај.

Постоје разне врсте идентитета, а социологију посебно интересују социјално-класни, етнички, верски (конфесионални), национални, родни, генерацијски и културни идентитет. Према карактеру теме коју смо изабрали (или која је нас изабрала) овде истакнуто место заузима *културни идентитет*. Он се социолошки дефинише као “самосвест припадника једне групе која историјски настаје и развија се у зависности од критеријума које та група успоставља у односима са другим друштвеним групама” (Stojković 1993: 26). Култура подразумева заједничку традицију, веровање, обичаје, митове, вредности и симболе, па се идентитет заснован на култури препознаје по вредносним садржајима који су груписани око заједничке историје, религије, језика, фолклора, митологије, права, обичаја, уметности. Пошто се народи, као етничке групе, по тим елементима разликују једни од других, често се културни идентитет поистовећује са етничким идентитетом. На тај начин долази до мењања садржаја и карактера самог појма културе. Култура се, наиме, од циља, норме и идеала претвара у средство којим се манипулише и које служи парцијалним и прагматским потребама одређених група, односно политике и идеологије. Стога је важно истаћи да, ма колико идентитет подразумева очување особеног и специфичног (на плану друштва, културе и личности), трагање за етничким и националним коренима идентификације не искључује аутоматски опште, универзалне, и цивилизацијске вредности. Присећам се речи Предрага Матвејевића, које је он изрекао доста давно, постулирајући их у виду некакве тезе или теоријског става. Поента је, укратко, у томе да национална култура у начелу вреди онолико колико је доиста култура, то јест вредна је у оној мери која изражава идентитет народа коме

припада, повезујући га истовремено са културама света. Овде би мера или еталон националној поткултури била култура сама (као метафизички феномен, идеал и вредност).

У социолошком и културноантрополошком дискурсу, *идентитет* се може одредити као *истоветност* по којој је неко биће једнако самом себи, значи специфично у неким схватањима, вредностима и очекивањима. Идентитет је истовремено и *стање* и *процес*, а одређен је припадањем неком *начину* и *стилу живота*. У сваком случају, повезан је са *социјалном структуром* и *друштвеним групама*. Најважнија особина идентитета јесте *осећај припадности*, схваћен као део људског осећања сигурности. Зато ни из једне врсте идентитета не треба искључивати значење сопственог "ја", које садржи конотацију властитости или личног идентитета. У трагању за идентитетом увек је присутан чин проналажења оног персоналног унутар колектива, а колективна димензија тиче се родне, националне, професионалне, генерацијске, верске припадности.

Нови друштвени покрети, а са њима и савремене теорије друштва, не виде у политичко-интелектуалним струјањима, као некада, само економски интерес. Најновија интересовања окренута су питањима уобличавања идентитета кроз сусрете култура, са нагласком на значају симболичког представљања. Све скупа заогрнуто је категоријама вредности, културних потреба, квалитета живота и личног задовољства. Полази се од тога да се данас проширује поље слободе и личног избора, при чему се човеку пружа могућност да постане оно што сам од себе направи. У складу са формирањем и променама *самоидентитета* доносе се одлуке о томе, како би рекао Гиденс, не само *како ћемо поступати*, него и *ко ћемо бити*. Другим речима, ради се о процесу изградње сопства (*self*), али не у смислу стварања чистог ега, већ сопства грађеног на комуникацији и друштвеном искуству и интеракцији појединца са друштвеном околином. По Гиденсовим речима, како утицај традиције и обичаја опада на светском нивоу, мења се и основа нашег идентитета – наше осећање сопства (Gidens 2005: 72). И онда, дакле, када се чини да идентитет постаје искључива својина и ствар појединца, резултат личне аспирације, афинитета и избора, пресудну улогу у последњој инстанци остварују фактори културног миљеа и друштвене структуре.

Мултикултурализам као културни пројект модерне друштвене заједнице полази од права на различитост, а једна од његових водећих поставки тиче се питања идентитета и његовог признавања. У појму *културног идентитета* директно се сучељавају потребе за универзализацијом општих вредности (цивилизацијски слој) уз неминовно поштовање свих особености (културни ниво). Културни идентитет повезује одређену групу људи са истим или сличним склоностима, идејама и стремљењима. Основ идентификације почива на свести о заједничким карактеристикама (језик, обичаји, моралне норме, традиција, вредности, обрасци понашања). Социолози ову врсту

идентитета повезују са припадношћу групи, будући да она омогућава појединцу да свој идентитет најпре *стекне*, да га *одржава* и, напослетку, да га *промени*. У том контексту културни идентитет постаје важно питање науке социологије. Он се данас испољава најчешће кроз најразличитије облике поткултурног груписања. У сложеним друштвима поткултуре представљају исходништа различитих идентитета као алтернативних стилова живота. Оне означавају зачетке и путеве нових модела плуралистичког културног развоја и комуницирања (в. Кокочић 1997: 270). Чини се важним повезати идентитет са културним променама. Немогуће је мењати културу а да поље идентитета остане нетакнуто. Као што се култура не може одредити као стање и музејска вредност, исто тако ни идентитети нису некакве окамењене тврђаве у које се не може ући и из којих се не може изаћи. Напротив. Културне промене подразумевају и одређене идентитарне помаке. Валтер Бил (Vühl) је културу дефинисао као способност за *стваралачке промене*, али је опсег промена везао за заједничку генеративну (идентитарну) матрицу. У том смислу он је културу схватио као “стално делујући креативитет” уз експлицитну тврдњу да култура представља “идентитет у промени” (Vühl 1987: 164).

Поткултурни идентитет је једна од бројних варијанти културног идентитета. Он је директно везан за поткултуру и са њом дели заједничку судбину. Научна истраживања ових међусобно повезаних друштвених феномена не сежу у неку далеку прошлост. Први социолошки обриси у истраживањима овога типа, као што је речено, налазе се у радовима припадника чикашке школе, с краја XIX на XX век. Чикашки социолози први су применили *интеракционистичку парадигму* у анализи живота свакодневних заједница. Симболички интеракционизам је доцније, ван сваке сумње, обликовао савремену *социологију свакодневице* која испитује интеракцију и конкретизује везе између појединца и друштва, а бави се такође истраживањем пратећих категорија као њихових посредника. Најзначајније су категорије ситуације и поткултуре. Истраживачи чине коперникански обрт – њихова пажња преусмерава се са девијаната на недевијанте, друштво. Интеракционистичка “теорија етикетања” надовезује се на истраживања маргиналних и криминалних група у оквиру чикашке школе, али ставља јаснији нагласак на непосредне интеракције. Тиме су ударени темељи једне *социологије поткултуре*, која временом проширује свој опсег и домаћај са истраживања делинквентних и криминогенних група на шире схваћене омладинске поткултуре, а затим на расне и етничке мањине, жене, хомосексуалце, наркомане. Поткултуре отада не носе искључиво вредносно негативан предзнак. Једноставно, увиђа се чињеница да је друштво разложено на мноштво малих, релативно аутономних културних подсветова. Пажња истраживача све више се усредсређује на појам и значење идентитета. При том поткултурне скупине постају поља омладинског груписања у

којима се формирају различити облици алтернативног културног живота (в. Spasić 2004: 110).

Чини се да су поткултуре право место идентитарног груписања. Као мањинске културне групе оне уобличавају, како би Кастелс (Цастелс) рекао, *идентитет за отпор*. Отпор може имати различите форме. Најчешће је реч о врсти пасивне резистенције, мада нису искључени ни активни, агресивни видови отпора. Од презира, пркоса, подсмеха, ироније, пародије, сарказма или, једноставно, кежења он, дакле, може задобити и насилан облик (одбијање, опструкције, демонстрације, диверзије, физички изливи беса на људима или стварима). У случајевима радикалнијег екстремизма, поткултуре прелазе у контракултуре. Ипак, отпор се најпре доводи у везу са поткултурним и идентитарним разликама, које започињу најпре на породичном огњишту, у интими породичног живота. Ту се ради, по мишљењу Хебдица, о *алтернативном идентитету* младих припадника поткултуре, који покушавају да пронађу смисао између родитељске културе и владајуће идеологије. Поткултурни идентитет карактеришу *субверзивне импликације стила*. Овај се препознаје по статусу и значењу револта, неприкривеном Одбијању, чак уздизању злочина у уметност. У миљеу поткултурног живота “најсветовнији предмети”, као што су зихернадла, зашиљена ципела и мотоцикл, преузимају симболичну димензију. У стиловима сачињеним од световних предмета издваја се двоструко значење: “исправан” свет упозорава на њихово злокобно присуство (као “присуство разлике”), док за оне који их претварају у иконе ти предмети постају ознаке *зобрањеног идентитета*, извори вредности. Одбијање се, према томе, везује за неку вредност, најчешће субверзивну (упор. Hebdidž 1980: 13-15).

Импресиван је начин на који Р. Марић објашњава деловање младих у уобличавању слике сопствене културе у савремености. Садржаји поткултурних активности младића и девојака одвијају се у распону између *избора* и *отпора*. Активности су усмерене на отпор, при чему носиоци поткултуре одабирају субверзивне знаке, приклањају се “изазову независне производње” и очувања симболичког света. Поткултурни селф садржи одређен степен “симболичке агресије”, усмерен на обликовање особеног укуса младих. Све је зачињено “безобразним играма” изругивања ауторитету, отказивањем послушности и збуњивањем “противника” стила. Државна бирократија, оличена у институцијама које могу да контролишу “дрскост” младих, одмерава разлике, санкционише насиље, учвршћује хијерархије утицаја и прилагођава законе деловања интересима привржених. У субверзивним стиловима омладинске поткултуре постоје две фазе: једна је *изазивање ауторитета* строгог душебрижника, *противљење прописима* досадног контекста, *ниподаштавање* одбојних правила, *игнорисање* “бајатог садржаја”, а другу чини доживљај *задовољења, самоприхватања и опуштања* у “свом” свету међу “истомишљеницима”. Значајно је да истовремено актери обликују ритуал *приближавања цењеним*

особама, поштују одабране вредности, стварају прихватљив стил и цене узор и смислен модел понашања у поткултурној заједници (упор. Marić 2002: 206-209).

Постоје оригинална схватања идентитета, која се у одређеном контексту могу приписати специфичностима поткултурног живота. Једна од особених теорија културе и идентитета може се препознати у “неотрибализму” француског антропосоциолога Мишела Мафезолија (Maffesoli). Мафезолијева социологија у целости заговара једну велику рехабилитацију свакодневног, која се огледа у потпуном и коначном одсуству вредновања. Занимљив је приступ којим он показује како у новом, постмодерном издању “племе” заузима место класа. Постмодерно стање карактерише фрагментација на хетерогене групације које се окупљају око неких појединачних вредности, животних стилова и пракси, обликујући такозване *афективне колективитете*. У примерима “нових племена” могу се идентификовати поткултурне скупине, а то су: спортски клубови, друштва у кафићу, клубови спортских навијача и обожаваатеља звезда, групе за притисак, хоби-удружења, локалне политичке организације. У тим групама, крхким и несталним, аутор не види посебно интегрисане друштвене ентитете, већ препознаје начин и поступке који представљају колективни напор појединца да се самодетинише и конституише властити идентитет. Овај идентитет је у правом смислу *ситуациони*, јер подлеже сталном (ре)конструисању. Мафезолијев похвалан опис “неотрибализма”, у коме се ставља нагласак на флексибилне, еманципаторске и разотуђујуће потенцијале “нових племена” (*алиас* поткултурних скупина – Н. Б.) критикују и доводе у питање другачије концепције неких аутора. Тако, на пример, Зигмунд Бауман у оквиру нових облика субкултурног удруживања указује и на могућност насилног и нетолерантног заједништва – такмичења, супарништва, мржње (упор. Spasić 231).

Све околности и невоље у вези са идентитетима и идентификацијом имају своју развојну линију и могу се сагледати историјски. У *традиционалном* друштву, у којем је средиште целокупног живота био сроднички систем, место појединца у групи није имало нарочиту важност. *Модерност* је битно обележена настајањем “другости” и постојањем различитих могућности. *Постмодернизам* одбацује идентитет “ја” у име успостављања *односа* (“Ја потпуно нестаје у односима” – К. Герген), али се са постмодернизмом јављају амбивалентност, хетерогеност, мултиплицитет, различитост и отвореност перспектива (в. Golubović 1999). Поткултурни идентитети у савременим условима постају чворне тачке идентитарног обликовања свести појединаца и група. Они су инкорпорисани у оба основна пола идентификације, то јест у персонални идентитет, као “субјективни” аспект, и колективни идентитет, као “објективни” аспект процеса идентификације. Познато је да је избор поткултурног стила у принципу слободан, вођен емоцијама и дубоко личан, међутим и сâм персонални карактер идентификације заснован је на објективним чиниоцима

социо-културне средине. Речју, колективни идентитети представљају објективну основу персоналних идентитета и самоидентитета, а поткултурни идентитети играју улогу некаквог средњег, балансирајућег члана. Они представљају везивно ткиво које интегрише друштвену и персоналну страну процеса идентификације.

Литература

- Božilović, Nikola (2004) *Rok kultura*. Niš: Studentski kulturni centar.
- Brake, Michael (1985) *Comparative Youth Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bühl, Walter L. (1987) *Kultur-wandel: Für eine dynamische Kultursoziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gidens, Entoni (2003) *Sociologija*. Beograd: Ekonomski fakultet.
- Gidens, Entoni (2005) *Odbegli svet. Kako globalizacija preoblikuje naše živote*. Beograd: Stubovi kulture.
- Golubović, Zagorka (1999) *Ja i drugi: antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*. Beograd: Republika. Izvor <http://www.yurope.com/zines/republika/arhiva/99/jaidrugi/6.html>
- Jenkins, Richard (1997) *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. London: Sage.
- Klark, Džon/Hol, Stjuard/Džeferson, Toni/Roberts, Brajan (1985) "Potkulture kulture i klasa". *Potkulture/1*, Beograd: IIC SSO Srbije.
- Koković, Dragan (1997) *Pukotine kulture*. Beograd: Prosveta.
- Marić, Ratka (1998) "Potkulturni stil kao polje simboličke akcije". Beograd: *Sociologija*, br. 2, vol. 40, 159-190.
- Marić, Ratka (2002) "Govor potkulturnih stilova". Beograd: *Iskustva*, br. 11-12 (IV), 202-221.
- Medak, Tomislav (2004) "Društvenu subverziju zamenjuju životni stilovi". Beograd: *Pop kult*, br. 6 (I).
- Mekenzi, V. Dž. M. (2002) "Deljeni identitet". U: Čupić, Čedomir, *Politička antropologija*. Beograd: FPN u Beogradu/Čigoja štampa, 97-116.
- Spasić, Ivana (2004) *Sociologije svakodnevnog života*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Stojković, Branimir (1993) *Evropski kulturni identitet*. Niš: Prosveta.
- Fabijeti, Ugo/Maligeti, Roberto/Matera, Vinčenco (2002) *Uvod u antropologiju (od lokalnog do globalnog)*. Beograd: Clio.
- Hebdiđ, Dik (1980) *Potkultura: značenje stila*. Beograd: Rad.
- Čejni, Dejvid (2003) *Životni stilovi*. Beograd: Clio.

UDK 316.733(497.2)

Anna Mantarova

Mariana Zakharieva

Institute of Sociology at Bulgarian Academy of Sciences

Sofia (Bulgaria)

CULTURAL DYNAMICS IN BULGARIAN SOCIETY IN THE PROCESS OF EUROINTEGRATION

Summary

The cultural restructuring is a significant aspect of the transformation of Bulgarian society in the process of EU accession. Its reference points are the prevailing tendencies in the EU cultural space for transition from material to post-material values and progressing individualization. However national researches from the last decade indicate significant distances in relation to the European realities. In the public conscientiousness the material values have an undeniable and lasting priority. The development of individualistic orientations is ambivalent. The conclusion is that the modification of the system of values in Bulgarian society in compliance with the European patterns happens in the form of a retarded and internally controversial process.

Key Words: Eurointegration, Social Transformation, Cultural Change, Values

КУЛТУРНА ДИНАМИКА У БУГАРСКОМ ДРУШТВУ У ПРОЦЕСУ ЕВРОИНТЕГРАЦИЈЕ

Резиме

Културно реструктурирање је основни чинилац трансформације бугарског друштва у процесу евроинтеграције. Његов оријентир су водеће тенденције у културном пространству ЕУ у правцу преласка од материјалних ка постматеријалним вредностима и интензивне индивидуализације. Међутим, национална истраживања обављена последњих десет година показују значајну дистанцираност према ономе што чини европску реалност. У масовној свести несумњив и трајан приоритет имају материјалне вредности. Развитак индивидуалних усмерења има амбивалентан карактер. Закључак је да се промена система вредности у бугарском друштву у поређењу са европским моделима одвија успорено и уз неке унутрашње противуречности.

Кључне речи: евроинтеграција, друштвена трансформација, културна промена, вредности

During the last several years Bulgaria's accession into the European Union has been a strategic goal, which has defined the priorities of national policy and the need for changes in all spheres of social life. These changes have been produced, for the most part, by outside factors and they are an answer to the requirements of full membership. Among them most important are the reforms, aimed at accelerated economic modernization, rationalization of the structure and activity of the fundamental state institutions and raising organizational efficiency. Led by the understanding that Bulgaria's euro-integration most above all means coordination and equalization of standards in economic, political and social terms, these changes have a key significance and are being transformed into a sign of European identity of the highest rank. They express the basic direction of macrosociological development in the purest form and give a strong imprint on the ongoing cultural processes.

Cultural modernization, even though it is not the focus of official decisions and public discussion, is also a necessary clause for the successful integration of Bulgarian society into the European Union. This modernization is not only an essential aspect of overall social transformation, but also a process, which is simultaneously a result and factor for its implementation. This two-way connection and dependency (Inglehart 1995: 384-385) defines the first-degree significance of the cultural and particularly the value dynamics in the process of eurointegration and substantiates their extraction to the foreground in every attempt for its complete and systematic analysis.

The classification and gradation of values is one of the important indicators of congruence between the situation within the state and the value-normative standards assigned by the European Union (Zakharieva 2006). That's why their examination is a necessary cognitive base for the development of precise descriptions, explanations and prognosis about the growth of the process of cultural modernization. Together with this the comparison of the dominating values in Bulgarian society with the cultural realities in the EU member states gives an opportunity for the determination of resemblances and differences, which mark fields of convergence and detachment which relate not only to where culture is concerned, but also to the euro integration process as a whole.

Values – material or postmaterial?

According to competent studies of the cultural tendencies in modern societies (Inglehart 1990; Ester et al. 1994), since the beginning of the 1970s, processes which are termed as a "quiet revolution" have been going on in the cultural dimensions of the western European highly industrialized societies. Conditioned by substantial societal changes, they are identified by the transition from material to postmaterial value orientations. Spread out in different directions and rich substantiations, this transition reflects most importantly the change in social priorities in general, as well as in an individual aspect.

Unlike material orientation, which places great importance on the standard of living, the achievement of material prosperity and the assuring of physical safety, postmaterialism puts self-expression and quality of life in the foreground. Special importance is rendered on the objectives, which lack a direct material expression. Self-determination and self-fulfillment, freedom of speech, and environmental protection acquire a paramount significance. The focus of attention becomes political participation and influence on the government's decisions.

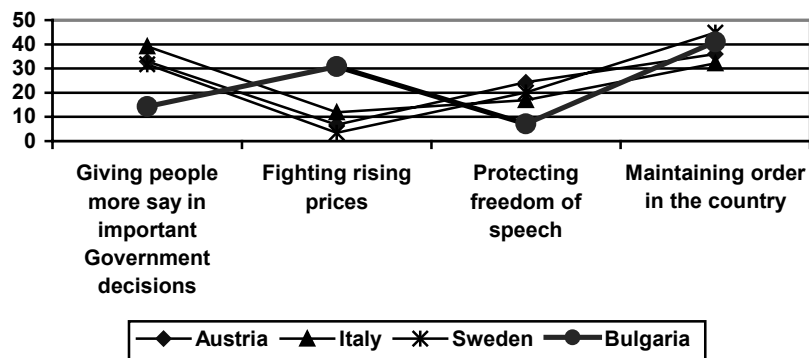
Does this emphasis have a place in the Bulgarian society's value system?

Surveys of the value orientations in Bulgaria and the European Union member states indicate the presence of considerable differences in their typology. In general, in the EU member states a wide diffusion of postmaterial values is observed. They occupy an essential place in their value structure and are becoming emblematic for its contemporary appearance. An expression of this is the domination of postmaterial orientations in the priority vision shared by large groups of the population in a general social plan. Between 42 and 57% of western Europeans define societal goals, which have a clear postmaterialistic orientation as essential in significance (Halman 2001: 171).

The value preferences in Bulgarian society paint a different picture. Data from a series of surveys shows, that the popularity of postmaterialistic ideas in this society is low. Incarnated into goals like freedom of speech and opportunities for ordinary citizens to exert an influence on the government's decisions, they are of essential importance for about one fifth of the population. For the remaining 80%, however, the dominating goals are utterly different. They are connected with the aspiration for guaranteed economic security and physical safety. This means that the orientations, which express attachment to typical materialistic values, have an indisputable priority.

Graph 1

*The most important goals before the country
/some countries in EU, EVS, 1999/2000;
Bulgaria, national survey, 2004, in %/*

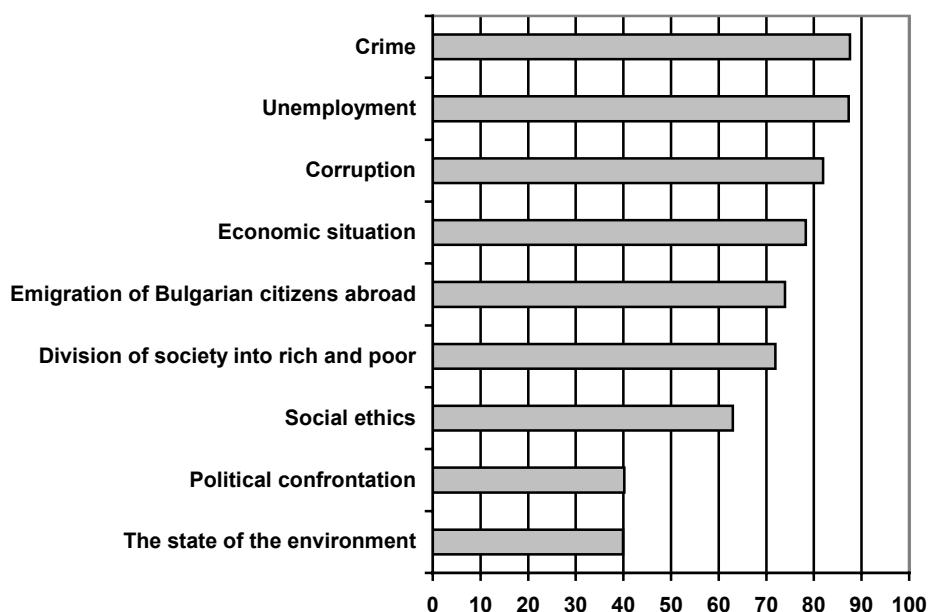


The mass notions of the fundamental societal goals have not changed substantially during the last decade. Furthermore, they reproduce in an identical way in all basic social group differentiations. The differences in gender, age, and educational level, social and professional status, religious and ethnic affiliation play a relatively small demarcating role in reference to the formed cultural models. This testifies of a high stability and homogeneity in basic attitudes and logically gives rise to the question of their determination.

Mass value orientations focus the influence of different historical and situational factors. Both types of influence have a considerable reverberation on cultural development in a period of deep social change. Therefore both cultural traditions and current surrounding conditions are important for the understanding of the elapsing process of adaptation towards modern cultural models. The accent on the characteristics of the social context during the last several years is nevertheless inevitable, not only because of the clear dependency between the parameters of the social situation and the type of value system theoretically and empirically verified in influential analysis of values. The reason is that precisely the social realities of this period determine in the largest degree the current value profile of Bulgarian society, whose standards of judgment are the processes in the EU.

Graph 2

Perception of major risks facing Bulgarian society
 /National survey, 2004, five point scale,
 Positions 4+5: "A serious problem" and "A very serious problem", in %/



A wide glance on the social context and its reflection on individual thinking and behavior are necessary to explain the determination of the formed and steadily reproduced value orientations. Such a complex analysis is needed because the collected effect of a multitude of influences, which are significant for the individual person, is projected in the manifested value attitudes. These influences outline the parameters of a highly risky situation and evidence of this is the assessments of people about different aspects of social life.

The analysis of the characteristics of the general social situation clearly pinpoints the reasons, which cause the established value orientation. This orientation is formed mainly by the influence of current conditions in the social macrosphere, which is dominated by risks, problems and tension of complex character and high intensity. Among these conditions foremost stand out the factors, connected with the satisfaction of the basic human needs- social standing and protection from crime.

Particularly ponderous for the country are the own and derivative problems connected with the condition of the economy. In December 2004 this opinion is shared by almost 80% of the population and it reflects the actual situation very precisely- both from a macroeconomic and individual point of view. In both aspects there is considerable lagging behind the standards of the European Union and eloquent evidence of this is the comparison in reference to three basic economic indicators - gross domestic product, labor costs and level of consumer prices.

Table 1

Basic economic indicators for the European Union and Bulgaria

Index of GDP per capita – in PPS	
/2004, EU25=100/	
EU25	100
EU15	108,3
Bulgaria	30,4
Monthly labor costs	
/2003, in euro/	
EU25	2888,1
EU15	3343,5
Bulgaria	202,2
Consumer prices index	
/2004, EU25=100/	
EU25	100
EU15	104
Bulgaria	43

Source: Eurostat, [http: www.europa.eu.int/comm/eurostat](http://www.europa.eu.int/comm/eurostat)

In this situation the question about the population's living standard acquires exceptional sharpness. Both the statistical data and the self-assessments, registered in sociological surveys testify to the living standard's stagnation at extremely low levels. Large groups of the population determine their financial condition as "bad" or "very bad", and this generates mass pessimism and discontentment about life in general.

A survey carried out in the end of 2005 in 30 European countries specifies that the contentment about the standard of living in Bulgaria is the lowest. Bulgarians are the most unsatisfied with the life they are leading. While in the European Union 8 out of every 10 people are satisfied with their life, in Bulgaria 69% are discontented and more than one fourth define themselves as "very dissatisfied". (Eurobarometer 64 2006: 29-30)

Graph 3

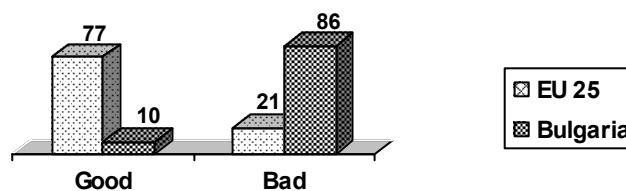
On the whole, are you very satisfied, fairly satisfied, not very satisfied or not at all satisfied with the life you lead?
/Eurobarometer 64, 2005, in%/



In personal plan, the low economic standard raises and supports the strongest subjective feeling and low standard of living assessment. This definitely makes the possibility for a wide diffusion of postmaterialistic orientations /which emphasize the quality of life/ a problem, as far as the dependency between the two dimensions is clearly determined in a temporal and instructive aspect – the achievement of a high standard of living is a clause for the conveyance of the accent on life's quality. The reporting of this succession, as well as the objective economic indicators direct towards the conclusion that there is a significant difference in people's assessments about their quality of life in the European Union and Bulgaria.

Graph 4

Evaluation of the quality of life
/Eurobarometer 63. 2005, in%/



The standard and quality of living are not, however, the only problems with critical acuteness.

Since the beginning of the 1990s crime in Bulgaria has aggravated and grown drastically. The idea of organized crime, almost unknown two decades ago, is now a part of daily life. Organized crime groups engage in theft and transfer of automobiles, commodity smuggling, illegal traffic of drugs and people, organized prostitution in Western Europe, production and export of synthetic drugs, manufacture and distribution of counterfeit personal documents, bank-notes, and other payment resources, credit card fraud, organized export and trade with babies and children. Traditional criminal offences have been genuinely booming. A lot of surveys have shown a permanent high victimization of society. A survey from July 2006 paints the following picture:

Table 2

Victims of crime during the last 12 months
/National sample, July 2006, in %/

Crime	Per cent of victims
Burglary	11,6
Auto theft	2,3
Theft of personal belongings or parts of an automobile	5,9
Pickpocket theft	9,7
Robbery	3,2
Physical violence outside of the home	1,7

The Bulgarian citizens have good reason to be massively unappeased with their protection against crime. In the mid 1990s (1994|) more than half of the adult population (56.7%) expressed full discontentment, while only 2% were totally satisfied. More than a decade later- in 2006, there has not been any especially significant change- the two extreme opinions are shared by 39.3% and 5.7%, respectively.

Table 3

Are you afraid, that you might become a victim of:
/National sample, 2006, in %/

Crime	Very much	Not very much	No
Burglary	50,7	36,8	12,5
Auto theft	34,7	33,3	32,0
Robbery	46,3	35,1	18,6
Pickpocket theft	50,9	33,2	15,9
Physical violence outside of the home	41,1	36,1	22,8

The Bulgarian people's fears have a quite definite substantiation. More than half (50.7%) are very afraid that they might become victims of burglary, and another 36.8% are somewhat afraid. The fear of pickpocket theft is also a mass occurrence (very afraid- 50.9%, and 33.2% - somewhat afraid). Robbery is a big fear for 46.3% of people, while 35.1% are somewhat afraid that they might become victims of robbery.

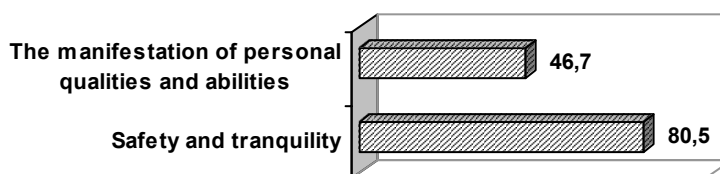
In people's awareness crime has established itself for a long length of time as one of our society's gravest problems. The stability of these assessments displays that crime is permanently perceived as a high intensity risk in the conditions of macrosocial transformation. Over a long period of time around and even over 80% of the population has defined crime as a very grave problem. It always is in one of the leading positions in the scale of irritants of mass awareness as the surveys, conducted during the last decade, unequivocally render that Bulgarian citizens have a highly critical evaluation of this aspect of the social situation.

In the context of this situation a peaceful life and material prosperity logically come to the foreground in the value hierarchy of the population. The opportunities for personal expression and implementation of the individual's potential, for personable emancipation, autonomy and independence in decision-making also have their importance, but recede noticeably into the background. And this clearly indicates that both widespread social attitudes and individual aspirations are greatly dominated by typical material values. The change in emphasis and the transition to values of higher order is a problem, the solution of which remains in the future - when the basic needs will be contented and secured.

Graph 5

What importance does have in your life?

- *The manifestation of personal qualities and abilities*
 - *Safety and tranquility*
- /Bulgaria, national survey, 2004,
only answer "very big importance", in %/



The analysis so far imposes a basic conclusion: postmaterial values, which have a considerable and widening influence in the countries of the European Union, are still far from the mass awareness of Bulgarian society. These values' presence as a reference mark in thinking and as a regulator of

behavior is limited, and their development is connected with future change in the social and economic conditions.

Individualistic orientation: problems and contradictions

Parallel with the transition from materialistic to postmaterialistic values, in the industrialized Western European societies a tendency of progressive individualization is being determined. Stimulated by the intense technological, economic and political changes, this tendency implies a radical change of priorities in the determination of thinking and behavior. The contemporary individualized person acts in conformity with the principles of his personal rationality and beliefs (Crittenden 1992: 6). For him, individual freedom and personal autonomy have a decisive significance. A particular accent is placed on personable emancipation and the individual's independence from the social establishments (Ester et al. 1994: 7). The main focus is placed on self-expression, personal achievements and self-endorsement.

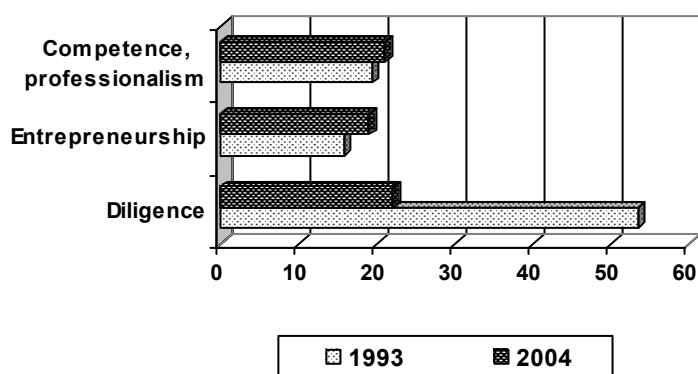
How does the process of individualization progress in Bulgarian society? Are its cultural models approaching the modern individualistic standards? The answer directs at the characteristics of the basic value orientations and their dynamics during the last several years.

In the beginning of the 1990s large-scale expectations of fast achievement of a high standard of living, of development of individual enterprise and of personal success developed in Bulgarian society. The unsoundness of these notions has become obvious since the middle of the decade. Hopes give way to disappointment from reality and skepticism with regard to expectations. Instead of orientating itself towards significant personal achievements and stable prosperity, individual behavior is defined situatively and most often is directed to the necessity of solving the problems of vital importance "here and now". The instructive horizon of life strategies is extremely narrow and personal aspirations are minimalized. Ambitions are diminished- around 40% of people strive only for survival, for 50% the objective is to improve their life at least a little and only 10% direct themselves towards big achievements.

The interweaving of traditional and modern norms is most clearly revealed in the values, which have an instrumental significance for the achievement of personal goals. Both types of attitudes have their place in the population's value system, but the priorities of this system are visibly altering. In the beginning of the 1990s mass awareness was dominated by the traditional value adherences. Now the accent is placed on values, which are connected with contemporary individualistic culture.

Graph 6

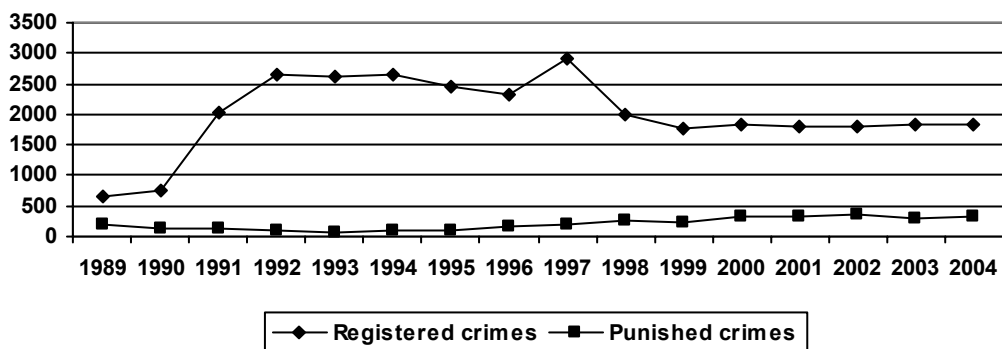
Instrumental values
/National surveys, 1993-2004, in%/



Data clearly displays that during the last several years a modern value potential is being formed in the county. The big question is about its socially relevant implementation. The reason for this question's putting is the circumstance, that the inefficient functioning of basic public institutions, the infringed interaction between them, the absence of efficient controlling mechanisms, the faults in legislature and its application create possibilities for unpunished implementation of a wide spectrum of illegitimate activities (Mantarova, 2005: 99-104). The correlation between the ratio of registered crime and punished offences is very impressive.

Graph 7

Registered and punished crimes per 100 000 people



Indeed, the introduction of the new system of crime reporting in 1991 has contributed to the correlations' worsening, but the trend's emergence is clearly evident even in 1990, when the old method of registration was still used. The abrupt reduction of the legislative system's work efficiency in 1990 was the beginning of an extremely disadvantageous trend, which in 1997 led to a paradoxical correlation between registered and sentenced offences 14:1

in the country and 96:1 in Sofia (Crime in the Republic of Bulgaria during 1997, 1998:73). The decrease of the rupture between registered and sentenced crimes, which is being observed during the last several years, is developing slowly and it still has not reduced the difference to the levels which society expects.

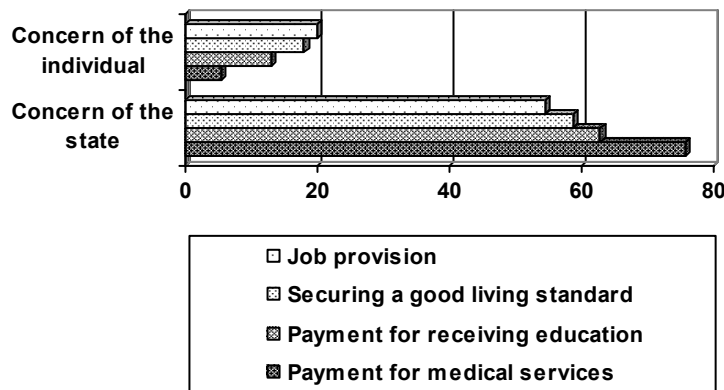
Corruption and the illegal accumulation of financial resources are some of the examples of the widespread behavior, which contradicts moral and legal norms and remains unsanctioned. This behavior erodes confidence towards the legitimate channels of prosperity and explains why in the end of 2004 25,4% of the population claims that success in life is achieved through ruthlessness, unscrupulousness and fraudulence.

The organizational dysfunctions have a strongly negative impact on the system of values. They supply the wide-shared belief that connections with and loyalty towards high placed officials, rather than individual qualities, guarantee success in life. In a group of people this directs attention and activity towards informal relations, putting the development of personal resources in the second place. In another, larger group of people, the subjective reaction is uncertainty and skepticism regarding the personal possibilities of coping with the situation.

Despite the development of meritocratic and industrious attitudes, especially among university graduates, young people, and people, who live in the capital and the big cities (Tilkidjiev 2006: 34-35), the ideas of liberalism can hardly find a place in the dominating cultural models. Mass consciousness remains a stranger to these ideas' practical measuring and behavioral projections. In this assessment pronational orientations have a clear prevalence. In clear contradiction with the axiomatic for individualistic liberalism formulation that every person has individualistic responsibility of his life and fate (Ester et al. 1994), the expectations toward the redistributive function of the state and its social policy are high.

Graph 8

*Assessments of the responsibility of the state and of the individual
/National survey, 2004, in %/*



The belief that the state not only can, but must take responsibility for solving society's and the individual person's problems is large-scale and firm. Together with this, however, it is insisted on expansion of individual rights and creating opportunities for unlimited freedom of self-enterprise. This means that the mass dispositions are in direction of maximizing individual rights and minimizing individual responsibilities. But these notions of the subject and balance in the relationship between freedom and responsibility are inconsistent both from individualism's point of view and state management's position on the subject. They place the state and every person in a hard dilemma, because their practical unrealizability is a generator of potential tensions on both a societal and personable level. And the fact, that such mutually exclusive expectations exist parallel, is one of the brightest evidences of internal contradiction of the system of values in the conditions of social transformation.

* * *

In the process of eurointegration cultural models, which have an ambivalent character, are being determined in Bulgarian society. The formation of a new type of value orientations is a slowly elapsing process with relatively limited parameters. This testifies of serious problems in the synchronization of national cultural development with the European trends and its coming nearer to the modern patterns.

A decisive factor for the modeling of value orientations during the last several years has been the socio-economic situation. The realities and processes of this situation assist the formation of a mentality and attitude, which divert away from the principles of postmaterialism and individualism. Because of this the overcoming of the unfavorable tendencies and the socio-economic situation's development are the most important conditions needed for cultural modernization.

The expectations for substantial changes in the value priorities and for development of new behavioral models in the near future, however, are unrealistic, because there exists not only a strong institutional and cultural inertia but, also a considerable time lag between the changes in the socio-economic conditions and the alteration in people's value system (Inglehart 1990: 19). The transformation of stereotypes and internalization of a new type of values, however, is, although in a longer time perspective, inevitable. This transformation is part of the process of development and modernization of Bulgarian society during its incorporation into the economic, political, and cultural spaces of the European Union.

Notes

1. In this article data from the empirical sociological research "Bulgaria before accession into the European Union" has been used, this research was conducted in December 2004 by the Programming team of the Institute of Sociology at the Bulgarian academy of Sciences with director of studies senior research associate Dr. A. Mantarova. The study is representative of the population in the country over 18 years of age.

2. In the analysis of dynamics and trends in Bulgarian society data from the yearly sociological researches “The risks in contemporary society” has been used. These researches were conducted in the period between 1992 and 2001 by a scientific team with director of studies professor Nikolai Genov. The studies are representative of the population in the country over 18 years of age.

3. In the presentation of data from Eurobarometer and Eurostat the member-states of the European Union before its enlargement in 2004 are designated with the abbreviation EU 15, while all the member-states of the European Union currently are designated with the abbreviation EU 25.

Literature

- Criminological analysis of registered and sentenced crimes during 2004 in Bulgaria.* (2005) Sofia: SJP of the Republic of Bulgaria. (in Bulgarian)
- Crittenden, J. (1992) *Beyond Individualism. Reconstituting the Liberal Self.* Oxford: Oxford University Press.
- Ester P., L. Halman and R. de Moor. Eds. (1994) *The Individualizing Society, Value Change in Europe and North America.* Tilburg: Tilburg University Press.
- Eurobarometer 62.* 2004. National report on Bulgaria. Delegation of the European commission in Bulgaria. (in Bulgarian)
- Eurobarometer 63.4.* 2005. National report on Bulgaria. Delegation of the European commission in Bulgaria. (in Bulgarian)
- Eurobarometer 64.* 2005. National report on Bulgaria. Delegation of the European commission in Bulgaria. (in Bulgarian)
- Halman, L. (2001) *The European Values Study: A Third Wave.* Tilburg: EVS, WORC, Tilburg University.
- Huntington, S. (1974) “Political Development and Political Decay”. In: *Politics in Advanced Nations: Modernization, Development and Contemporary Change* (N. J. Vig, R. P. Stiefbold, eds.). Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Inglehart, R. (1990) *Culture Shift in Advanced Industrial Society.* Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, R., P. Abramson (1994) “Economic Security and Value Change”. *American Political Science Review*, No 88.
- Inglehart, R. (1995) “Changing Values, Economic Development and Political Change”. *International Social Science Journal*, XLVII.
- Mantarova, A. (2005) “Bulgaria’s European perspective and crime”, in *Bulgaria’s eurointegration: problems and perspective* (A. Mantarova, ed.). Sofia: ALIA. (in Bulgarian)
- Tilkidjiev, N. (2006) “The European Union as an outlet: the stable symmetricalness, in: *The challenges of the European perspective* (A. Mantarova, ed.). Sofia: ALIA. (in Bulgarian)
- Zakharieva, M. (2006) “Bulgaria and the European Union: tendencies in the value systems”, in: *The challenges of the European perspective* (A. Mantarova, ed.). Sofia: ALIA. (in Bulgarian)

Boris Banovac
Pravni fakultet
Rijeka (Republika Hrvatska)

NACIONALIZAM I REGIONALIZAM – RAZLIČITOSTI I SLIČNOSTI KULTURNIH OBRAZACA

Rezime

U radu se polazi od pretpostavke da se nacionalizam i regionalizam, pored njihovih političkih i funkcionalnih karakteristika, trebaju shvatiti i kao određeni kulturni identiteti na kojima je utemeljena zamisao zajednice. Prvi dio rada otvara problem konceptualizacije nacionalizma i regionalizma. U tom kontekstu analizira se međuodnos nacionalizma i regionalizma u zapadnoeuropskoj tradiciji u okviru koje oni povijesno nastaju. Nakon pada Berlinskog zida, traganje za kolektivnim identitetima u tranzicijskim društvima reaktualiziralo je ove koncepte. Oni se nerijetko pojavljuju kao suprotstavljeni politički obrasci, ali i kao bitno različiti modeli življenja i vrijednosti. Ubrzanje integracijskih procesa u okviru Europske unije također na novi način postavlja pitanja nacionalnih i regionalnih identiteta u sklopu koncepta euroregionalizma. U drugom dijelu rada prezentirani su rezultati empirijskog istraživanja razdoblju 2003-2005. godine u tri regije u Hrvatskoj (Lika, Istra, Gorski kotar). U zaključnom dijelu rada rezimiraju se različitosti i sličnosti kulture nacionalizma i kulture regionalizma s posebnim naglaskom na probleme raspirivanja i pacifikacije etničkih i kulturnih sukoba koje nezaobilazno uključuju analizirani koncepti.

Cljučne riječi: nacionalizam, regionalizam, euroregionalizam, etnički sukob, kultura mira

NATIONALISM AND REGIONALISM – DIFFERENCES AND SIMILARITIES OF CULTURAL PATTERNS

Summary

Working assumption of this article is that nationalism and regionalism, apart from their political and functional characteristics, need to be understood as specific cultural identities on which a community is based. First part of the article poses a conceptual problem of nationalism and regionalism. Interaction between nationalism and regionalism is analyzed within Western European tradition, from where both identities historically originate. Search for collective identities after the fall of the Berlin Wall has revived these concepts. They often function as contravening political patterns, but also as significantly different life style models and values. Moreover, acceleration of integration processes within the framework of the European Union opens up new questions related to national and regional identities through the concept of "Euroregionalism". The second part of the article presents results of empirical research conducted during 2003-2005 in three Croatian regions (*Lika*, *Istria* and *Gorski kotar*). The final part combines differences

and similarities between the culture of nationalism and the culture of regionalism, especially emphasizing problems of inducement and pacification of ethnic and cultural conflicts, both being unavoidable aspects of the analyzed concepts.

Key Words: Nationalism, Regionalism, Euroregionalism, Ethnic Conflict, Culture of Peace

Uvod

Raspad zajednica (političkih i kulturnih) na prostorima Balkana i šire koji je obilježio posljednje desetljeće 20. stoljeća nametnuo je i dominantne teme za stoljeće koje slijedi. Integrativni mehanizmi za koje se jedno vrijeme činilo da mogu zamijeniti dotad poznate temelje zajedništva počeli su već od druge polovice 20. stoljeća pokazivati napukline koje je s vremenom bilo sve teže prikrivati. Zamisli o zajedništvu ponegdje su nestale gotovo neprimjetno, u vidu baršunastog plašta koji je prekrio noviju zajedničku prošlost, da bi drugdje nasilje eksplodiralo kao stoljećima zadržavana bujica. Međutim kao što nakon svakog razdoblja sukoba treba iznova pregovarati o miru, tako je i dezintegracija aktualizirala temu o integraciji na novim osnovama. Razložno je pretpostaviti da neposredni događaji s kojima su suočeni procesi socijalne integracije predstavljaju tek izvanjsku pojavu dubljih društvenih poremećaja čije podrijetlo i objašnjenje treba potražiti u procesima koji zahvaćaju suvremeno društvo.

Na europskiom jugoistoku se jedno vrijeme mislilo kako se treba samo vratiti na nultu poziciju i započeti iznova. Nacionalizam i obnova (rekonstrukcija) nacionalnih identiteta činila se gotovo svugdje smislenom alternativom socijalističkom sivilu i bezličnosti kolektivismu. Za europski Zapad problem se postavlja bitno drugačije. Uspon nacionalnih identiteta je, kako se čini, dostigao zenit i predstoji njihova postupna silazna putanja. U ranijim fazama modernizacije dominantna uloga u osiguranju reda i poretka pripala je nacionalnoj državi, koja je istodobno funkcionirala i kao glavno uporište modernog kolektivnog identiteta. U uvjetima kasne modernizacije i "globalnog kapitalizma" nacionalne države gube integrativnu snagu i na djelu je sve radikalnije odvajanje države od društvenog života. Već je Durkheim ukazao na opasnosti koje sa sobom donosi sve veća društvena diferencijacija. U suvremenim uvjetima procesi društvenih promjena su radikalizirani do krajnjih granica. Glavna posljedica aktualnog procesa diferencijacije je u tome što se moderna društva više ne mogu definirati na temelju strukturalnih obilježja (tradicionalnih vrijednosti, načela, i normi), već isključivo na temelju promjena, nadmoći instrumentalne racionalnosti i uništenja svih apsolutnih načela. Društvenost je svedena na niz stalnih promjena kojima upravljaju elite služeći se masovnom kulturom potrošnje. To je proces koji Touraine naziva "raspadom društva" i koji na različite načine zahvaća sve zemlje kasne modernizacije (Touraine 1992: 58)¹. S tog

¹ A. Touraine upozorava kako se u različitim dijelovima svijeta ovaj rascjep odvija na različite načine. Na europskom kontinentu on se očituje u činjenici da kulture i gospodarski sustavi postaju u sve većoj mjeri transnacionalni i time izmiču kontroli nacionalnih država. U SAD se

stajališta, povijest modernizacije se u krajnjoj liniji predstavlja kao “dekompozicija zajednice” u kojoj ključnu ulogu dobivaju individualizirani interesi glavnih socijalnih aktera tj. elita. U takvoj situaciji nestaju i društveni pokreti (u smislu kolektivnog protesta protiv dominacije nad subjektivnošću), društvena scena je praktički ispražnjena od bilo kakvog relevantnog otpora i ne predstavlja ozbiljnu opasnost za institucionalizirani poredak koji kontrolira elita. Problemi socijalne integracije reducirani su na pitanje održavanja vanjskih granica, a naglasak je na razradi “obrambenih strategija”, međunarodnim krizama i ratnim prijetnjama koje ugrožavaju nacionalne interese. Kako bi rekao Touraine: “država se više ne nalazi u središtu društva, već na njegovim granicama” (Touraine, 1992: 63).

U mobilizaciji masa za ostvarenje individualiziranih interesa elita učestalo je pozivanje na kolektivne identitete. Kao što zorno pokazuje R. Kalanj, na djelu su u tom pogledu brojne “zamke identiteta” kao što su primjerice etnički populizam ili religijski neokomunitarizam. Kalanj naglašava kako to nisu tek zamke identiteta, “nego i artifičijelni ili spontani odgovori na neuspjeh društvene integracije” (Kalanj, 2003: 52). Takav “zov identiteta” u suprotnosti je sa zapadnoeuropskom demokratskom tradicijom borbe za jednakost, poštivanjem ljudskih prava i emancipacijom subjekta od dominacije sila socijalnog i političkog poretka. Pozivanje na populizam može naravno biti motivirano težnjom za ponovnim uspostavljanjem zajednice, ali u osnovi ima izrazito instrumentalističko značenje jer se djelovanje društvenih grupa i pojedinaca stavlja u funkciju sasvim suprotnih ciljeva. Kao što iskustvo pokazuje na svakom koraku, kolektivno djelovanje na takvim osnovama samo dodatno jača represivnost političkog poretka jer pruža alibi za obračun s političkim neistomišljenicima na različitim područjima društvenog života (jezik, kultura, znanost i obrazovanje). S druge strane, takvi su identiteti sporni jer u biti ne doprinose afirmaciji individue kao subjekta, budući da onima koji su različiti osporavaju subjektivnost u smislu političke, kulturne i društvene afirmacije.

Rasprava o socijalnoj (re)integraciji danas je uvučena u međuigru lokalnog (regionalnog), nacionalnog i nadnacionalnog. U vidokrugu ovog rada zadržati ćemo se na prva dva aspekta – nacionalnom i regionalnom. Pitanje koje nas posebno zanima odnosi se na kulturne “crte” ovih oblika kolektivne identifikacije koje se često pojavljuju kao suprotstavljene, konkurentske ili međusobno isključive. Drugim riječima, u radu se tematizira suprotstavljenost, odnosno sličnost i kompatibilnost kulture nacionalizma i kulture regionalizma, kako bismo se barem približili odgovoru na pitanje o alternativama nacionalnom (nacionalističkom) utemeljenju zajednice.

Nacionalizam kao kulturni fenomen

U raspravi o povezanosti između kulture, nacije i identiteta ističe se kako je potraga za identitetom vođena potrebom za pripadnošću zajednici. S tog stajališta nacionalni identitet se pokazuje kao rezultat određen trajanjem

spomenuti proces odvija drugačije – u vidu širenja imperijalističkih pretenzija američke politike (Touraine, 1992:58).

kroz duga vremenska razdoblja i razlikovanjem od drugih. Promatrano s tog stajališta, zajednička kultura i "jedinstvo značenja" mogu se shvatiti kao pretpostavke nacionalnog identiteta (Wood 1998: 399). Pri tome nacija se ne može shvatiti tek kao jedna od zajednica potrebnih pojedincu. Nacionalna pripadnost predstavlja primarni oblik pripadnosti u modernom društvu, što znači da je ona određujuća za druge oblike grupne pripadnosti. Kao takva, ona pretpostavlja zajednicu kulture i jedinstvo značenja. Kultura se predstavlja kao apriorna pretpostavka nacionalnih zajednica, koje se održavaju u vremenu kroz identifikaciju s kulturnim vrijednostima i normama. Na ovaj "začarani krug" kulture i nacije ukazuje već Max Weber kad povezuje naciju s "kulturnim prestižom" (Weber 1976: I. 334).

Kulturni aspekti nacionalizma bili su evidentni od prvih pojava nacionalističkih pokreta. Diskurs s kojim počinje većina nacionalističkih pokreta odnosi se na pitanje lingvističkih razgraničenja. To naravno nije nimalo slučajno jer jezik predstavlja jednu od najrepresivnijih društvenih institucija, instituciju koja omogućava "objektivizaciju stvarnosti" (Berger; Berger 1987: 97) i vrlo jasno razlikovanje pripadnike grupe od autsajdera. Na sličan način funkcionira i religija kao sredstvo u službi osvajanja moći.² Zamisao nacije kao zajednice neodvojiva je od određenih kulturnih vrijednosti, tradicije, simbola i mitova. Na tom tragu A. Smith zaključuje kako "nacija definira i legitimira politiku u kategorijama kulture, jer nacija je politička zajednica samo ukoliko utjelovljuje zajedničku kulturu i zajedničku društvenu volju" (Smith 1992). Suštinsku povezanost nacije i kulture na poseban način naglašava i L. Greenfeld koja tvrdi kako središnje mjesto u samoj ideji nacije zauzima osjećaj dostojanstva. Dodiri s drugim kulturama mogu narušiti taj osjećaj, naročito kad je zajednica prisiljena prihvatiti obrasce koji proizlaze iz socijalne, gospodarske ili političke kulture drugih. Tada reakcija nerijetko poprima oblik ogorčenosti (ressentiment) (Greenfeld 1992: 15). Autori koji samu pojavu nacije i nacionalnih identiteta shvaćaju na vrlo različite načine, ipak imaju gotovo jedinstveno mišljenje kad je riječ o kulturnoj dimenziji nacije i nacionalizma. A. Smith je dao vjerojatno najsvēobuhvatniju analizu kulturnih komponenti nacionalnog identiteta. Vrijednosti, vjerovanja, običaji, navike, konvencije, jezik i ponašanje prenose se na nove članove kulturne zajednice kakvu predstavlja nacija. Gellner govori o kulturnoj identifikaciji u smislu "emocionalne investicije" koja stvara i održava veze solidarnosti među članovima zajednice koji se prepoznaju kao pripadnici iste nacije (Gellner 1983). B. Anderson bi rekao kako pripadnici nacije zamišljaju i osjećaju svoju zajednicu različitom od ostalih (Anderson 1990).

² Pri tome se često gubi iz vida selektivni karakter nacionalizma budući da se iz religije u strategijama izgradnje nacionalne države preuzimaju tek oni elementi koji učvršćuju ideologiju nacionalizma, ali se istodobno izostavljaju organizacijski aspekti poput dominacije religijskih struktura jer je raspodjela moći u osnovi sekularizirana.

Kulturni i politički nacionalizam

Teza o kulturnoj “srži” nacije naizgled proturječi konceptualizaciji nacionalizma koja još uvijek dominira u analizi ovog fenomena. U društvenim znanostima još uvijek je uobičajena predstava o nacionalizmu kao fenomenu s dva lica ili o dva idealna tipa nacionalizma koji su analitički i po prirodi suprotni. Riječ je o poznatoj podjeli na kulturni i politički (liberalni, građanski) nacionalizam.

Kulturni nacionalizam odnosio bi se na osjećaje zajedništva koje počiva na vjerovanju u mitove o zajedničkom podrijetlu što se potvrđuje u aktualnim sličnostima u religiji, jeziku i tjelesnim karakteristikama. Mit o zajedničkom podrijetlu povezan je s drugim mitovima poput onog o zajedničkom zavičaju i “izabranom narodu” (Smith 1992a). Sve bitne odrednice nacionalne zajednice (poput one o autentičnosti i jedinstvenosti i pravu na samoodređenje) počivaju na ovim i sličnim mitovima (Brown 1999: 282). Tako shvaćen koncept kulturnog nacionalizma je vrlo blizak konceptu primordijalnog etniciteta. On je shvaćen kao autoritaran, neliberalan, arhaičan i nespojiv s modernizacijskim procesima. Tvrdi se kako kulturnom nacionalizmu nedostaje izražena politička dimenzija jer je obuzet održanjem kulturnog jedinstva zajednice ponekad i bez obzira na pitanje nacionalne države.

Politički (građanski) nacionalizam je također okrenut zajednici, ali za razliku od kulturnog on počiva na uvjerenju da zajednički teritorij (shvaćen kao zavičaj-domovina) i sudjelovanje u zajedničkim institucijama dovode do stvaranja posebnog nacionalnog karaktera i građanske kulture, tako da su svi građani bez obzira na podrijetlo obuhvaćeni “zajednicom zajedničke sudbine”. Zajednica je shvaćena kao zajednica utemeljena na moralnim obavezama pripadnika iz čega tek proizlazi kultura javnosti kojom se masa uzdiže do nacije. Za razliku od kulturnog nacionalizma, koji je okrenut prošlosti, građanski nacionalizam se često shvaća kao napredan budući da zajednicu vidi prvenstveno kroz procese njezinog formiranja. Usprkos tome, kako ističe D. Brown, to ne mora nužno značiti da je građanski nacionalizam u moralnom smislu progresivan, a kulturni reakcionaran budući da moralnost ne zavisi od kronologije (Brown 1999: 283).

Pojedini autori povezuju spomenute idealne tipove s društvenom strukturom. Tako Hans Kohn govori o Zapadnom i Istočno-srednjoeuropskom nacionalizmu. Prema toj interpretaciji Zapadni nacionalizam predstavlja pretežito političku pojavu koja je usko vezana uz stvaranje nacionalne države i povezana s konceptima individualnih sloboda i racionalnog kozmopolitizma (Brown 1999: 285). Istočni nacionalizam u koji se, od europskih, svrstavaju njemački i ruski ima prevladavajuća etnička obilježja. Za njega su karakteristični genealogija i pretpostavljene krvne veze, mobilizacija masa, narodni jezik, običaji i tradicija (Smith 1991: 11). J. Kellas naglašava kako je zapadni nacionalizam naglašeno inkluzivan, liberalniji i demokratskiji te nije toliko ogrezao u genocidnoj praksi, nasilnom preseljenju naroda i slično. Istočni nacionalizam je etnički ekskluzivan, netolerantan i često autoritaran (Kellas 1991: 73).

Kultura nacionalizma i pitanje socijalnih granica

Dihotomna tipologija nacionalizma, koju smo ukratko izložili, u posljednje je vrijeme izložena oštrim kritikama. Jedna od ključnih primjedbi je ona kako u stvarnosti politički i kulturni elementi nacije ne mogu biti razdvojeni. Već je M. Weber isticao kako je “značenje nacije obično zasnovano na nadmoći, ili barem nezamjenjivosti, kulturnih dobara koja se čuvaju i razvijaju samo njegovanjem posebnosti drotične grupe” (M. Weber 1976 I.: 30). Na suvremeniji način takav stav je izražen i kod A. Smitha koji pokazuje kako država svojim institucionalnim sredstvima, pravnim poretkom, fiskalnom politikom i vojnom silom posjeduje velike mogućnosti za zaštitu i promociju kulture čak i izvan državnih granica (Smith 1992b).

Iz spomenutih navoda proizlazi kako kultura ne predstavlja tek sredstvo u nacionalističkom djelovanju već je ona njegova strategija. Riječ je, kako bi rekao S. Vrcan o “osobitom shvaćanju kulture s velikim političkim nabojem” (Vrcan 2002: 278). Pravi problemi nastaju u trenutku kad kultura nacionalizma počinje funkcionirati kao način života zajednice. Tada se ne radi samo o intelektualnim raspravama o tome što određuje nacionalnu zajednicu u odnosu na druge. Kao što su pokazala zbivanja na području bivše jugoslavenske države (ali i u drugim slučajevima) kultura nacionalizma može postati oružje ubitačnije o stvarnog oružja. Parafrazirajući Eagletona, može se reći da “kultura nije samo ono što ljudi stavljaju u *walkman* već i ono za što ubijaju druge” (Vrcan 2002: 279).

Koje bi dakle bile temeljne značajke kulture nacionalizma? Kultura nacionalizma funkcionira kao zatvoreni sustav vrijednosti i normi. One su ograničene na nacionalnu zajednicu i predstavljaju glavni izvor nacionalnog identiteta. Definiranje granica zajednice je glavna funkcija kulture nacionalizma. Ipak, socijalne granice koje su određene kulturom mogu se širiti i sužavati u zavisnosti od različitih faktora – izvanjskih i unutarnjih. Tako će osjećaj izvanjske ugroženosti i prijetnje silom dovesti nužno do kulturne homogenizacije. D. Horowitz pokazuje kako je dolazilo do sužavanja socijalnih granica u kolonijalnim uvjetima. Fragmentirane kulturne grupe se pod prijetnjom asimilacije homogeniziraju jačajući one kulturne elemente koji su zajednički, bez obzira na postojeće razlike u jeziku, religiji itd. (Horowitz, 1985: 70). Sužavanje kulturnih granica očigledno je i u procesima raspada bivše jugoslavenske države kad je na području jezika jedno od presudnih pitanja “nacionalnog ponosa” postalo utvrđivanje jezičnih standarda³. To naravno nije slučajno, jer kultura nacionalizma inzistira na razlikama između nacionalnih zajednica. Da bi se granice održale i utvrdile, potrebno je svesti kulturnu komunikaciju na najmanju moguću mjeru.

Poseban aspekt kulture nacionalizma predstavlja njezina teritorijalizacija. Kultura nacionalizma je neposredno povezana s teritorijem, budući da nacija ispunjenje svojih težnji nalazi u modernoj nacionalnoj državi. Upravo kultura omogućuje transformaciju teritorija u društveni, nacionalni prostor. Kako kaže Vrcan, kultura (nacionalizma op. a.) se teritorijalizira

³ To se ne odnosi samo na slučaj “razdvajanja” srpskog i hrvatskog jezika, već i na pokušaje utvrđivanja crnogorskog i bošnjačkog jezičnog standarda.

tako da se geografski prostori i društveni prostori poklapaju (Vrcan 2002: 280). Prostor predstavlja nezaobilazni element u konstrukciji nacionalnih identiteta. Društveni prostor određen je prvenstveno kulturnim elementima tj. vrijednosnim i normativnim aspektima društvenog života. To je onaj aspekt društvenosti u kojoj se susreću materijalne pretpostavke zajedničkog života (kao što je teritorij) i njihovi simbolički izrazi kao što su “socijalni milje” ili kulturna situacija. Moglo bi se ići i korak dalje pa ustvrditi kako konstrukcija socijalnog prostora u osnovi predstavlja konstrukciju kolektivnih identiteta. Upravo zato situacijska teorija identiteta predstavlja plodonosni okvir za istraživanje kolektivne identifikacije (Sekulić, 2004: 207).

Na taj način uspostavljanje granica (boundaries) postaje ključno pitanje za objašnjenje djelovanja kulture nacionalizma. D. Conversi naglašava kako je moderni nacionalizam specifičan u odnosu na predmoderne oblike identifikacije jer se bori za brisanje unutarnjih granica (prije svega društvenih) i jačanje izvanjskih (Conversi 1995: 7). B. Anderson je upravo u širenju tiskarske tehnologije prepoznao korijene moderne nacije i nacionalizma, prije svega onog koji zamah hvata nakon Reformacije. Moderni mediji su otad neizmjereno povećali mogućnosti modernizacije i brisanja predmodernih identiteta. Treba imati na umu da strategija nacionalizma uključuje i neka sredstva koja nisu tako “civilizirana”. Etno-nacionalistički separatizam koji se razbuktao u nizu zapadnoeuropskih država tijekom 60-tih i 70-tih godina prošlog stoljeća predstavlja, barem dijelom, reakciju na pokušaje brisanja subnacionalnih kulturnih identiteta. Ipak, najradikalniji vid brisanja unutarnjih granica predstavljaju genocid, i preseljenje društvenih grupa za koje dominantni nacionalizam pretpostavlja da ih nije u stanju asimilirati. Ratni sukobi na području bivše Jugoslavije nude mnoštvo primjera takvog brisanja unutarnjih granica.

Naravno, praktična ozbiljenja kulture nacionalizma u vidu konstrukcije i održavanja granica zavisiti će od čitavog niza faktora. Društveni uvjeti i političke okolnosti su svakako faktori koje treba uzeti u obzir, ali ključno je djelovanje elitnih skupina. One djeluju kao glavni društveni akteri. Najznačajniju ulogu prema S. Eisenstadu imaju političke elite koje upravljaju regulacijom moći u društvu. Drugu kategoriju društvenih aktera predstavljaju kulturne elite čija je ključna uloga u konstrukciji značenja. Treću skupinu čine “artikulatori solidarnosti” čija je osnovna zadaća u jačanju povjerenja u zajednički život i učvršćivanje zajedničkih veza (Eisenstadt, 1992: 413). U kontroli nad alokacijom najvažnijih društvenih resursa (političkih, ekonomskih i kulturnih) nijedna elita ne djeluje autonomno, već se na razini konkretnog društva uspostavljaju različite koalicije. Osnovna obilježja društvene strukture zavisiti će prije svega od konkretnog saveza elitnih skupina u određenoj sredini. Dominantna uloga različitih elita postaviti će naglasak na pojedine oblike kontrole nad resursima koji mogu biti pretežito politički, ekonomski, ideologijski itd.

Heterogenost društvenih aktera i različitost društvenih uvjeta glavni su uzroci nestabilnosti društvenih struktura, ali i izvori kontinuiranih društvenih sukoba. Unutarnja dinamika svakog društva uključuje i društvene

grupe koje na različite načine doživljavaju institucionalna rješenja na području politike, gospodarstva i kulture. Neke od njih biti će sklone većem konformiranju s normativnim sustavima koje uspostavljaju koalicije elita, dok ih druge mogu doživljavati tek kao “nužno zlo”, a u stvarnosti će nastojati afirmirati drugačiji način života, zastupati drugačije ideje i predstave društvenog razvoja zasnovane na drugačijim simboličkim premisama. Od djelovanja elitnih skupina i njihovih međusobnih saveza u velikoj mjeri ovisi upotreba taktičkih sredstava u ostvarenju strategije nacionalizma u pojedinim društvima. Tako će u pojedinim slučajevima uspostavljanja i održavanja nacionalnih granica prevladati pretežito racionalna i pragmatična sredstva (europski Zapad), dok će u drugim slučajevima kultura nacionalizma pronaći svoje uporište u mitovima i vjeri u zajedničko podrijetlo što promoviraju nacionalističke kulturne elite (europski jugoistok).

Pitanje koje bi trebalo postaviti na kraju ovog kratkog pregleda o odnosu kulture i nacionalizma odnosi se na mogućnosti “iskoraka” iz začaranog kruga kulture nacionalizma. Glavna tema ovog rada odnosi se na pitanje subnacionalnog regionalizma koji se u različitim društvenim situacijama nastoji nametnuti kao politička, ekonomska, ali i kulturna alternativa nacionalizmu.

Nacionalizam i regionalizam

Europu ponekad nazivaju “kontinentom regionalnih identiteta” (Applegate 1999: 1157), ali usprkos tome, koncepti regije i regionalizma nisu baš jasni. Odgovor na pitanje što je regija zavisi od stajališta definiranja (Keating 1998: 9). Drugim riječima, višeznačnosti pojma “regija” proizlazi iz korištenja pojma u sklopu različitih disciplina. U zemljopisu, znanstvenoj disciplini koja se najduže koristila ovim pojmom, regija označava posebne zemljopisne karakteristike nekog teritorija (pomorske regije, otoci, planinska regija, urbanizirane regije i sl.). Ekonomija rabi pojam regije u smislu povezivanja ekonomske djelatnosti, razvoja i gospodarske strukture s određenim teritorijem (industrijska regija, poljoprivredna regija, turistička regija i sl.). Politička znanost se pojmom regije koristi da bi označila teritorij koji ima zasebnu političku i upravnu strukturu na razini između nacionalno-državne i lokalne strukture vlasti (*meso-level*).⁴ U okviru sociologije i antropologije pojam regije se odnosi na teritorij kojim je obuhvaćeno kulturno, jezično i etnički specifično stanovništvo. Zajednički nazivnik svih ovih određenja je *teritorij*. Međutim, rijetki su slučajevi u kojima se svi spomenuti aspekti regije poklapaju. To je prisutno samo u slučajevima gdje su prirodne granice teritorija imale za posljedicu socijalnu izolaciju (Korzika, Sardinija). Najčešće se preklapaju samo neki od aspekata.

Pored toga, rasprava o regionalističkoj alternativni je još uvijek ideološki opterećena. Učestalo spominjanje regija i regionalizma u kontekstu ubrzanog procesa euro-integracija ponukalo je neke autore na zaključak kako danas “sablasi regionalizma kruži Europom”. U svakom slučaju, odnos prema regionalizmu u Europskoj političkoj i kulturnoj tradiciji ostaje

⁴ Usp. *The Rise of Meso Government in Europe*, (ed) L. J. Sharpe, Sage, London 1993.

proturječan. Od pojave Rougemontove kovanice o “Europi regija” podjela na egzaltirane zagovornike i pesimistične osporavatelje europskog regionalizma kao da se samo zahuktala. Podjela na “regionaliste” i “anti-regionaliste” je i nadalje prisutna i to kako u političkim krugovima, tako i u onim stručnim.

Diskurs regionalizma ima i dublje, povijesne korijene. Kriza nacionalne države koja je evidentna u uvjetima galopirajuće globalizacije svakako je predstavljala povod za aktualizaciju “regionalističke alternative”. Ipak, izvore proturječnog odnosa spram regionalizma treba tražiti u vremenski sad već udaljenim situacijama. Oni su neodvojivi od modernizacijskog hoda europskog društva. Faze “rane modernizacije” europskog kontinenta protekle su u znaku uspona nacionalne države. Njezina vojna, a nakon toga i politička afirmacija nije ni u kojem slučaju bila dostatna. Glavni intelektualni doprinos ideologiji nacionalizma došao je u 19. st. od strane zapadno-europskih povjesničara. Oni su bili, kako ističe E. Weber, glavni “klerici” 19. stoljeća jer je njima pripala zadaća da iznova napišu temeljne mitove, a povijest je postala teologijom devetnaestog stoljeća jer je društvima osigurala prijelaz od nesigurnosti običaja i navika ka novom uporištu u novootkrivenoj ili novokonstruiranoj prošlosti (Applegate 1999: 1159).

Podcjenjivanje regionalne i lokalne dimenzije bilo je posljedicom neupitnih prioriteta koje je imala ideja nacije-države u tom razdoblju (Applegate 1999: 1162). Regionalno i lokalno se sa stajališta “rane modernizacije” nije moglo predstaviti drugačije nego kao nazadno, uskogrudno, tradicionalno. U nekim slučajevima, poput francuskog, politička stigmatizacija regionalizma nerijetko je uključivala i atribut kontrarevolucionarnog, u blažoj varijanti pred-revolucionarnog ili provincijalnog (Applegate: 1160).

Konceptualizaciju regije i regionalizma dodatno komplicira šarolikost administrativno-političkih rješenja. U pojedinim europskim sredinama regionalizam je tradicionalno prisutan kao pokret “odozdo”. Riječ je o takozvanim “povijesnim” regijama s jasno definiranim regionalnim identitetima. Takve slučajeve predstavljaju regije u Španjolskoj, Belgiji, Nizozemskoj i donekle u Italiji. Glavni ciljevi regionalizma “odozdo” su usmjereni na afirmaciju lokalne kulture, običaja i dijalekta. U drugim europskim zemljama podjela nacionalnog teritorija je izvedena političkom voljom “odozgo”, a razlozi su ponekad bili banalni poput lakšeg prikupljanja statističkih podataka u zemlji (tzv. statističke regije)⁵. Tako je Engleska bila 60-tih godina podijeljena na osam statističkih regija. Francuska je podijeljena u 22 regije čije su granice namjerno definirane tako da ne odražavaju tradicionalne regionalne identitete. Regionalizacija Njemačke nakon Drugog svjetskog rata izvedena je kao kombinacija povijesnih regija i novostvorenih subnacionalnih jedinica s ciljem sprečavanja koncentracije moći u državnom vrhu.

Vodeći računa o navedenim proturječnostima mogli bismo navesti tri tipa regionalizma čije je razlikovanje važno za temu ovog reda⁶. *Predmoderni regionalizam* nije se niti gospodarski, niti politički niti kulturno mogao

⁵ U tom smislu se koristi termin “regionalizacija” koji označava odnos državne politike spram regija.

nositi s novom zamisli zajednice kojoj je pripadala budućnost. Za takav oblik lokalne identifikacije skovan je u talijanskom jeziku pojam *kampanilizam*, čime se htjela naglasiti upravo uskogrudnost i predmodernost u odnosu na procese stvaranja nacionalnog brisanja unutarnjih granica. Za razliku od nacionalnih identiteta predmoderni lokalni identiteti predstavljaju predpolitički oblik etničke identifikacije.

Drugi tip regionalizma dijelom se javlja kao reakcija na brisanje unutarnjih granica koje poduzima nacionalizam s ciljem uspostavljanja nacije kao novog tipa zajedništva. Od 60-tih godina prošlog stoljeća *etno-regionalizam* se javlja kao poseban oblik kulturno-teritorijalne mobilizacije u razvijenim zemljama Zapada, posebno u Europi (Bretonski pokret u Francuskoj, Škoti u Velokoj Britaniji, Baski i Katalonci u Španjolskoj), tzv. Legistički pokreti u Italiji. Do slična previranja dolazi i u razvijenim u izvaneuropskim zemljama kao što su Kanada i SAD. Pojam etnoregionalizma koriste Hechter i Levi (1979). Prema njima, etničko-regionalni pokreti su po definiciji pokreti koji formuliraju regionalne zahtjeve na temelju etničkih razlika i specifičnosti. Osnovna razlika između etnoregionalizma i drugih oblika regionalizma bi, prema ovom shvaćanju, bila u tome što su ovi posljednji utemeljeni na materijalnim zahtjevima, dok "etničke razlike proizlaze iz pripisivanja značenja i časti jezičkim, religijskim ili fenotipskim indikatorima" (Hechter; Levi 1979: 262. Prema tome, etnoregionalistički pokreti su pokreti koji imaju dvostruk karakter: s jedne strane predstavljaju afirmaciju kulturne različitosti i kulturnih posebnosti, a s druge regionalistički zahtjevi imaju materijalnu osnovu. Zbog sličnosti s nacionalističkim pokretima iz 18. i 19. stoljeća neki autori govore o "mikro-nacionalizmu" (Strassoldo, 1992: 21), dok drugi koriste termin "nacije bez države" (Melucci, Diani 1983). U svakom slučaju, etno-regionalizam je proturječna pojava. S jedne strane on uključuje vrlo različite društvene situacije, od ranije spomenutih primjera koji podsjećaju na nacionalističke pokrete iz vremena stvaranja velikih nacija, do primjera kao što su Albanci u Italiji ili Frizijci u Njemačkoj koji zahtjeve ograničavaju na zaštitu i očuvanje jezično-kulturnih posebnosti. Kod prvih su strukturalne i funkcionalne sličnosti s tradicionalnim nacionalizmom nepobitne. Zahtjevi za političkom i kulturnom autonomijom se u nekim slučajevima radikaliziraju do separatističkih težnji za odcepljenjem i stvaranjem posebne nacionalne države.

Treći tip regionalizma dobiva poseban poticaj upravo jačanjem europskih integracija. Ponekad se za ovaj tip regionalizma koristi pojam "novi regionalizam" ili "euro-regionalizam". Novi val regionalizacije uslijedio je početkom 90-tih. On se odvija u izmijenjenom društvenom kontekstu i poprma neka bitno nova obilježja. Intenziviranje europskih integracija se događa u vidu najprije slabljenja, a onda i demontiranja državnih granica zbog čega postaje sve aktualnije pitanje transgranične gospodarske i kulturne suradnje među članicama EU. U relativno kratkom vremenu uspostavljena je čitava mreža euroregija širom Europe. Riječ je prije svega o pograničnim područjima u kojima se ekonomska, teritorijalno-politička i kulturna pripadnost pojedinim političkim centrima ne poklapaju u potpunosti. Drugi

događaj, koji je odigrao bitnu ulogu i posebno naglasio političku dimenziju regionalizma, bilo je rušenje Berlinskog zida i demontiranje centraliziranih socijalističkih sustava. Regionalizam se u nekim tranzicijskim situacijama nametnuo kao najbezbolniji oblik decentralizacije moći i najjednostavnija opcija “spajanja” na europske demokratske sustave.

Argumentacija socijalne integracije

Jedan od “začaranih krugova” u konstruiranju europske zajednice se sastoji od problema povezanosti granica, političkog autoriteta i nacionalnih identiteta. Rješenja koja je u tom pogledu nametnula koncepcija nacionalne države, danas su u mnogočemu dovedena u pitanje. Uspostavljanje mreže nadnacionalnih institucija u okviru Europske unije nameće preispitivanje spomenutih rješenja. Ma koliko se europske i nacionalne političke elite trudile da zatome važnost ovih pitanja, ona izbijaju na svakom koraku. Jednom u vidu renesanse subnacionalnih nacionalizama (Španjolska, Sjeverna Irska) drugi put u obliku regionalističkih pokreta (Provansa), treći put u vidu raskoraka između političkih podjela i lokalnih kulturnih sličnosti i zajedničkih gospodarskih interesa (transgranična suradnja). Svi ovi problemi upućuju na potragu za alternativnim temeljima socijalne integracije na kojima bi trebala počivati nova zajednica. U novijoj politološkoj i sociološkoj literaturi se razrješenja navedenih proturječnosti nastoje prepoznati kroz koncepte postnacionalizma, Europe Regija ili “novog srednjovjekovlja” (Keating 2004: 368).

Euroregije su se dosad pokazale kao integrativni mehanizmi koji djeluju na puno konkretniji način nego što je to slučaj s Europskom unijom kao cjelinom. Jedno od glavnih otvorenih pitanja EU odnosi se na problem novih oblika povezivanja političke moći, teritorijalnih granica, identiteta i funkcionalnih sustava. Tradicionalna rješenja problema socijalne integracije u okviru nacionalnih država moraju biti podvrgnuta reviziji na teorijskom i političkom planu. S uspostavljanjem supra-nacionalnih institucija EU pod znak pitanja dolaze sami temelji suvereniteta nacionalne države. Iako danas još uvijek nema slaganja oko toga kako objasniti novonastalu situaciju⁷, činjenica je da se novonastala situacija ne može shvatiti u okviru ideje o socijalnoj integraciji u okviru nacionalne države. Stvaranje demokratskog poretka na razini EU ne može počivati na ideji o nacionalno homogenom teritoriju koji generira kolektivni identitet i povjerenje u institucije državne vlasti. Promatrano s tog aspekta, problemi multietničnosti s kojima su se susretale tradicionalne državotvorne ideje sad se multipliciraju. Ukoliko je za pojedine nacionalne države problem bila njihova multietnička struktura za EU se kao problem postavlja razvoj plurinacionalne i subnacionalne demokracije (Keating 2001, Loughlin 2001). Promjene u tom smjeru podrazumijevaju stvaranje integrativnih mehanizama koji bi mogli djelovati na tri razine: nacionalnoj, supra-nacionalnoj i sub-nacionalnoj. Na ovom

⁷ U “igri” su danas različite konceptualne opcije kao što su: Europa regija, Europa nacija, Europa nacionalnih država. Vidjeti o tome: “Europe? Which Europe?” http://web.inter.nl.net/users/Paul_Treanor/which.europe.html

mjestu se ne možemo upuštati u detaljniju analizu složenih međudnosa spomenutih razina društvenosti⁸.

Važno je naglasiti da je za razvoj demokratskih odnosa danas nezaobilazna javnost koja je informirana i uvučena u procese odlučivanja (Held 1987). Danas se gotovo nitko ne zanosi idejom da se europske institucije mogu razvijati na isti način kako su se razvijale institucije nacionalne države. Kako se ideja o stvaranju neke vrste "europskog naroda" ubrzo pokazala iluzornom, problem javnosti je morao biti vraćen na subnacionalnu razinu. Pitanje "subnacionalne" demokratizacije postavljalo se i u dosadašnjem razvoju nacionalnih država, tako da sve zapadno-europske države posjeduju demokratske sustave na razinama ispod nacionalne.⁹ Ipak, ono dobiva posebno značenje upravo u uvjetima supra-nacionalnih integracija.

Intenziviranje europskih integracija tijekom 80-tih i posebno 90-tih godina prošlog stoljeća (Sporazumi iz Maastrichta i Amsterdama) stvorilo je novu političku i pravnu okolinu za lokalne i regionalne "vlasti". Iako nije riječ o novoj federalizaciji Europe u vidu "Europe regija", europski regionalizam dobio je novi poticaj. Za razliku od "starog" regionalizma, koji je bio u stalnom latentnom ili manifestnom sukobu s nacionalnom državom, "novi" regionalizam je shvaćen kao "modernizatorski" projekt (Keating 1998: 71). Demontiranjem teritorijalnih granica među članicama EU konačno su ukinute političke barijere koje su priječile kulturne i gospodarske integrativne procese u pograničnim područjima. Danas regije mogu uspostavljati komunikacijske mreže na različitim razinama, bez teritorijalnih ograničenja. Regionalne "vlasti" mogu uspostavljati neposredne odnose s drugim regijama u Europi kao i s europskim institucijama i udrugama (Skupština europskih regija, Konferencija perifernih pomorskih regija i sl.).

Integrativna snaga euro-regionalizma posebno dolazi do izražaja u pograničnim regijama. U takvim situacijama česti su slučajevi da jedna kulturna (etnička) grupa živi na dva ili više nacionalna teritorija. Isto tako, moguće je da se niz etničkih grupa dijeli jedinstveni nacionalni teritorij, a moguće su i različite kombinacije navedenih slučajeva. Zbog nepoklapanja etničke i nacionalne teritorijalne strukture uvijek je postojala opasnost od latentnih ili manifestnih sukoba. Empirijska istraživanja provedena u različitim pograničnim regijama uvijek su ukazivala na složenost kolektivnih identiteta. Otvaranjem granica europske integracije omogućavaju svojevrsnu deterritorijalizaciju prostora i konstrukciju novih prostornih identiteta koji nisu ekskluzivni, već inkluzivni. Nisu zasnovani na nacionalnoj isključivosti, već na kulturnom povezivanju s obje strane nekadašnje granice.

⁸ O odnosu regionalne i nacionalne identifikacije vidjeti više u B. Banovac (2002): *Otvorena pitanja europskog identiteta u: Etničnost i stabilnost Europe u 21. stoljeću: položaj i uloga Hrvatske*, (ur.) Silva Mežnarić, Zagreb: Institut za migracije i narodnosti, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo

⁹ U federalnim i regionaliziranim državama, poput Njemačke, Belgije, Italije i Španjolske, postoje regionalne političke stranke. U nekim od europskih zemalja postoji bogata tradicija lokalne samouprave u vidu komunalizma (npr. Talijanski gradovi). O tome više u Loughlin, John (2001) *Subnational Democracy in the European Union: Challenges and Opportunities*. Oxford University Press, Oxford.

Promatrano s tog aspekta, euro-regionalizam predstavlja novi i sve važniji mehanizam socijalne integracije u uvjetima ujedinjene Europe. Ne treba posebno naglašavati kako ovi procesi zahtijevaju da se redefinira cjelokupni proces demokratizacije društva. Bez obzira na službene stavove unutar EU, rasprava o demokratskom razvoju Europe morati će ubuduće uključivati sve tri spomenute razine: supra-nacionalnu, nacionalnu, lokalnu (regionalnu).

Euro-regionalizam i globalizacija

U prilog euro-regionalizmu govore i prijepori između globalizacije i nacionalnog identiteta. Globalizacijski procesi su u proturječju s nekim temeljnim odrednicama nacionalnih identiteta. To se prvenstveno odnosi na pitanje teritorijalnog načela na kojem se zasniva nacionalna zajednica. Brisanjem teritorijalnih granica u ime gospodarske racionalnosti globalizacija dovodi u pitanje i politički projekt nacionalizma. Time je ideja zajednice koja je stoljećima bila dominantna, barem kad je riječ o civilizaciji Zapada, ozbiljno dovedena u pitanje. U prošlosti se konstrukcija nacionalnih identiteta najčešće odvijala upravo u proturječju spram lokalnih ograničenosti i partikularizma. Granice nacionalnih država predstavljale su proširene horizonte koji su bolje odgovarali modernoj ideji zajednice i istodobno su kolektivnoj identifikaciji priskrblyivale konkretne okvire. Globalizacija “kao deteritorijalizacija” briše sva čvrsta “sidrišta” tradicionalnih kolektivnih identiteta.

Suvremeni regionalizam se može shvatiti kao alternativni način konstrukcije socijalnog prostora, kolektivnih identiteta i društvene solidarnosti. Iako se regije doživljavaju uvijek kao ograničena područja, granice nemaju tako jasne konture kao kad je riječ o nacionalnim državama. One se često protežu i s onu stranu administrativnih podjela, maglovite su i nerijetko promjenjive. Regionalni identiteti su zasnovani na konstrukciji regije kao prostora u kojem se ostvaruju specifični gospodarski, kulturni i politički interesi. Regije su u tom smislu “objektivizirane” zajednice. Ipak, za razliku o nacionalnih država one počivaju na otvorenim granicama. Druga posebnost je postojanje fluidnih i “pomičnih”, a ne rigidnih struktura identiteta. U pograničnim područjima sam proces uspostavljanja regija podrazumijeva toleranciju spram višestrukih i hibridnih identiteta. Konačno, za regije su tipični “transformacijski sustavi” (H. Teune), koji uključuju raznolikost i dinamičnost institucionalnih i organizacijskih rješenja. Organizacijska fleksibilnost je logična posljedica uspostavljanja regija u “međuprostorima” različitih nacionalnih središta, ali upravo zahvaljujući tome regije se lakše prilagođavaju društvenim promjenama. Budući da konstrukcija socijalnog prostora regije nije uvjetovana dosljednom i rigidnom primjenom teritorijalnog principa, “novi” regionalizam je kompatibilan s procesom globalizacije. Iako je danas europski prostor još uvijek dominantno obilježen nacionalnim podjelama,¹⁰ drugi oblici zajedništva (lokalni, regionalni, transnacionalni) postaju sve prisutniji i postupno zadobivaju demokratski legitimitet.

¹⁰ Nacionalne države i nadalje su glavni nositelji suvereniteta i legitimnosti vlasti.

Da li postoji kultura regionalizma?

U pokušaju da se odgovori na navedeno pitanje treba uzeti u obzir ranije naznačene pretpostavke. Prije svega, nemoguće je zamisliti bilo kakvu ideju zajednice koji ne bi uključivala vrijednosti, norme i neki oblik kolektivnog identiteta. Na tome posebno inzistiraju strukturalistički i funkcionalistički pristupi. Regije u tom pogledu svakako trebamo shvatiti kao zajednice, ali kako smo ranije pokušali pokazati, one se u društvenom iskustvu pojavljuju u vrlo različiti oblicima. Od predmodernih izoliranih zajednica koje predstavljaju "zatvorene svjetove" do suvremenih, pretežito funkcionalnih zajednica. Regionalizam shvaćen kao pokret mobilizacije na regionalnim osnovama također poprima različita oblička zavisno od ciljeva kojima teži. Ukoliko je riječ o otporu modernizacijskim procesima čiji su ciljevi "obrana zavičaja" i očuvanje tradicionalnih lokalnih zajednica u njihovim arhaičnim granicama, regionalizam će imati obilježja tradicionalnog etniciteta. On se pojavljuje kao pokušaj mobilizacije ekonomski, političko i kulturno nerazvijenih periferija protiv modernizatorskih nacionalnih centara. Takav je regionalizam po svojim kulturnim obilježjima izrazito primordijalan i na njega je prvenstveno mislio W. Connor kad je ustvrdio kako je regionalizam u osnovi predmoderna pojava (Connor 1994: 108-109). Etno-regionalizam koji se pojavljuje u drugoj polovici 20. stoljeća ne može se u kulturnom smislu poistovjetiti s predmodernim regionalizmom. D. McCrone za ovaj tip teritorijalne mobilizacije koristi pojam "neonacionalizam" (Haralambos 2002: 257). Kulturni obrasci etno-regionalizma su, barem u radikalnim slučajevima, gotovo identični kulturi nacionalizma. Borba za službeno priznavanje lokalnih jezika i dijalekta, reinterpretacija povijesti i (re)konstrukcija kulturne tradicije neizbježno podsjećaju na nacionalizam 19. stoljeća koji je doveo do dominacije nacionalnih zajednica. "Nacije bez država" teže tome da isprave povijesne nepravde koje su uzrokovane izgradnjom nacija u ranijim razdobljima, a to je moguće samo ponovnim uspostavljanjem starih (izbrisanih) socijalnih i teritorijalnih granica. U pojedinim slučajevima riječ o relativno razvijenim periferijama (Katalonija) ili o onima koje su u ekonomskom usponu (Škotska). Euro-regionalizam predstavlja opet specifičnu pojavu sa stajališta kulture. Zbog njihovog funkcionalnog karaktera (upravljanje lokalnim resursima, prekogranična suradnja) euro-regije ne mogu djelovati kao zatvoreni sistemi. Upravo zbog neodređenosti granica regije ne mogu zamijeniti neke temeljne funkcije nacionalne države kao što su društvena regulacija i politička legitimacija poretka, ali mogu bitno utjecati na funkcioniranje moći u vlasti u državi (Keating 1998: 11). Teritorijalne, ali i socijalne granice regija funkcioniraju drugačije od nacionalnih što ima bitne posljedice na kulturne obrasce ponašanja. Granice mogu u kulturnom smislu funkcionirati na dva osnovna načina: kao barijere i kao mjesta susreta kultura. Svaka granica ima dva temeljna aspekta: prvo, ona predstavlja branu prodorima "s druge strane"; drugo, ona je most koji povezuje dvije obale. Temeljna funkcija granice kao barijere je zaštita od neprijatelja koji živi s druge strane granice. Međutim, kad je riječ o zaštitnim funkcijama teritorijalnih granica, B. Badie upozorava kako "granica štiti od

neprijatelja, ali ga istovremeno i proizvodi” (Badie 1995: 46). Zbog toga se često događa da nacionalne elite naglašavaju upravo obrambene funkcije granice kada žele mobilizacijski djelovati na mase. Druga funkcija granica, kako bi rekao S. Lyman – “funkcija granice kao komunikacijske membrane” – dolazi do izražaja tek u razdobljima mirnog društvenog razvoja i gospodarske, kulturne i političke suradnje i interakcije (Lyman 1994: 142-143). Granice tada gube privid prirodnih barijera, a sve više dolazi do izražaja njihov socijalni i kulturni karakter. U takvim uvjetima teritorij se predstavlja kao društveni prostor kojim je posredovan odnos među pojedincima i zajednicama. Tada se u barijerama, kako bi rekao G. Simmel, otvaraju “vrata” i preko njih se dižu “mostovi”. Granice nacionalnih država funkcioniraju često kao *crte* razgraničenja (*frontiers*). U slučaju većih nesuglasica lako se pretvaraju u mjesta sukoba, postaju *frontovi* koji se pomiču nasiljem. Za razliku od nacionalnih, euro-regionalizam granice pretvara u prostore ekonomske suradnje i kulturne komunikacije. Granice postaju *područja* između nacionalnih država u kojima se kulturna situacija (multietnički sastav stanovništva, višejezičnost, religijski utjecaji) ne poklapa u potpunosti s nacionalnom pripadnošću. Kolektivni identiteti koji se konstruiraju u takvim područjima ne mogu biti ekskluzivni. Kako ističe I. Duchacek, sličnost društvenih ekonomskih i ekoloških problema koja proizlazi iz zemljopisne blizine oduvijek je bila glavnim razlogom da se u pograničnim krajevima češće okretalo u njihovom rješavanju neposrednim susjedima nego vlastitim nacionalnim središtima (Duchacek 1986: 233). Funkcije granica kao barijere primjerenije su predmodernim nego modernim društvima.¹¹ Primjerice, u predmodernim imperijalnim carstvima granice se pojavljuju najčešće u teritorijalnom i fizičkom obliku, kao obrambene utvrde, vojna logorišta ili zidovi koji razdvajaju. Vidljivost granica je dijelom posljedica njihovih funkcija, isto kao što su to ekonomska marginalizacija i militarizacija kulturnog života. To su područja posebne vrste društvene organizacije – *vojne krajine* (Mandić 1973: 443). U modernim uvjetima granice nemaju samo funkciju ograničavanja i “ograđivanja” fizičkog teritorija već predstavljaju bitan element u konstrukciji socijalnog prostora. Pojam prostora se pri tome ne može svesti na kategoriju fizičke teritorijalnosti budući da uključuje niz aspekata društvenog života u kojima se ostvaruje simbolička “prerada” materijalnih pretpostavki zajednice.

Nekoliko empirijskih primjera iz Hrvatske¹²

Istraživanja kolektivne identifikacije koja su provedena u pojedinim regijama u Hrvatskoj pružaju pogodnu priliku za empirijsku ilustraciju navedenih teza. Istraživanje je provedeno u tri regije koje čine Istra, Lika i Gorski kotar. Terenski dio istraživanja proveden je 2003. godine kombinaci-

¹¹ To ne znači da predmoderni oblici ponašanja pripadaju samo prošlosti. Kako je opće poznato, zidovi se još uvijek dižu kako bi se što jasnije ukazalo na granice među društvenim grupama.

¹² Podaci koje navodimo u ovom dijelu teksta prikupljeni su u okviru projekta “Modernizacija i kolektivna identifikacija u hrvatskoj periferiji” koji se provodi od 2003. godine na Pravnom fakultetu u Rijeci.

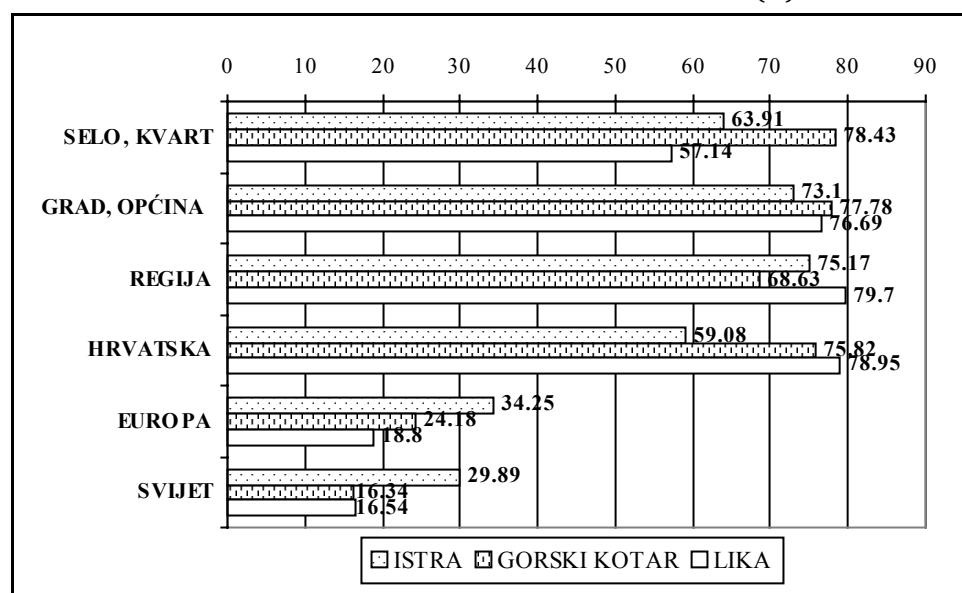
jom metoda ankete i intervjua¹³. Zbog ograničenog prostora, u ovom radu osvrnuti ćemo se na dva suprotstavljena primjera koji, po našem mišljenju, dobro ilustriraju proturječnosti kulture nacionalizma i regionalizma. To su primjeri Istre i Like¹⁴. Iz istog razloga prikazati ćemo samo distribucije odgovora na dvije grupe varijabli koje su bile uključene u istraživanje¹⁵. To su “prostorna identifikacija” i “socijalna distanca”.

Prostorna identifikacija

Prvi krug pitanja koji može biti zanimljiv za našu temu odnosi se na pitanja prostorne identifikacije. Razinu prostorne identifikacije istraživali smo pomoću uobičajene skale koja je sadržavala šest čestica – razina prostorne vezanosti: (1) uža lokalna pripadnost (selo, kvart); (2) šira lokalna pripadnost (grad, općina); (3) regionalna pripadnost; (4) nacionalna pripadnost (vezanost za Hrvatsku); (5) nadnacionalna pripadnost (Europa); (6) nadnacionalna vezanost (svijet). Ispitanici su trebali za svaku česticu na skali odrediti stupanj vezanosti (1 = ništa; 2 = slabo; 3 = jako).

Osnovne raspodjele kategorije “jako sam vezan” po područjima prikazane su na slici 1.

Slika 1. PROSTORNA PRIPADNOST – JAKO SAM VEZAN(A)



¹³ U okviru anketnog istraživanja anketiran je 721 ispitanik (slučajni stratificirani uzorak izrađen na temelju biračkih spiskova). Drugi izvor podataka bili su intervjui s predstavnicima tzv. “lokalnih elita”. Ukupno je obavljeno 28 intervjua.

¹⁴ U prikazima rezultata ostavili smo i podatke za Gorski kotar, ali ih ovom prilikom nismo bili u mogućnosti posebno interpretirati. Detaljnija analiza rezultata istraživanja ukazala bi na povijesne i društvene posebnosti koje generiraju odnose u Gorskom kotaru koji si vrlo slični onima u Istri bez obzira na dostignuti stupanj ekonomske modernizacije.

¹⁵ Za iscrpnije analize rezultata istraživanja upućujemo na tekstove objavljene u Reviji za sociologiju, Banovac, B.; Blažević, R.; Boneta, Ž (2004) Modernizacija hrvatske periferije – primjeri Gorskog kotara, Istre i Like, *Revija za sociologiju*, Vol 35, No. 3-4, str113-141.

Kao što smo i očekivali, u svim istraživanim sredinama snažno je izražena vezanost uz područja življenja od užeg lokalnog do nacionalnog. Ipak, razlike u odgovorima ispitanika su zamjetne. Nad-nacionalna prostorna pripadnost (kozmpolitizam) je znatno slabije prisutna, ali i u tom dijelu postoje znakovite razlike između istraživanih područja.

U slučaju Istre posebnost je u nešto izraženijoj regionalnoj identifikaciji u odnosu na širu lokalnu, dok je vezanost za nacionalnu razinu najslabija. Kao što pokazuju naša ranija istraživanja, u Istri je to relativno stabilan obrazac prostorne identifikacije (Banovac 1998, 2000). Čini se da kod Gorana prevladava nešto drugačiji obrazac identifikacije. Najizraženije su uža i šira lokalna identifikacija dok je regionalna nešto slabije zastupljena od nacionalne. U Lici je raspodjela odgovora pomaknuta prema nacionalnom. Najmanje je prisutna lokalna (uža i šira) identifikacija, a dominiraju vezanost za Liku i Hrvatsku s gotovo jednakim frekvencijama. Najslabija vezanost za nacionalni prostor iskazana je u Istri, a naj snažnija u Lici. Nadnacionalne razine prostorne identifikacije (kozmpolitizam) su manje zastupljene u odgovorima ispitanika, što je i očekivano budući da je riječ o prostoru u kojem se gubi neposredna povezanost sa “svijetom života” ispitanika. Ipak i u ovim slučajevima postoje bitne razlike u istraživanim sredinama. Vezanost za Europski prostor je gotovo dvostruko veća u Istri u odnosu na Liku, a značajne razlike postoje i između Like i Gorskog kotara.

Intervjui provedeni među pripadnicima “ekspertnih skupina” donekle pojašnjavaju navedene podatke iz anketnog istraživanja. Svi sugovornici iz Istre slažu se u tome da u Istri dominira regionalni identitet. Uža lokalna i nacionalna identifikacija su prisutne, ali kao posebne dimenzije ili elementi identiteta. Sedmorica (od ukupno devet) sugovornika izrijekom su naveli *istrijanstvo* kao glavni oblik identifikacije ljudi u Istri¹⁶. Preostalo dvoje naglašavalo je užu i širu lokalnu identifikaciju kao najznačajnije. Na izravno pitanje o tome da li je lokalna identifikacija važnija od nacionalne gotovo svi su odgovorili potvrdno. Samo je u jednom slučaju ostala dilema u smislu “obje dimenzije identiteta su jednako važne”. Sudeći po odgovorima sugovornika čini se da pojava regionalne identifikacije uključuje vrlo različita značenja. Prema jednoj interpretaciji *istrijanstvo* bi se moglo shvatiti kao oblik primordijalne vezanosti za Istru (“ljudi su zadovoljni samim time što žive u Istri”), u drugom slučaju naglašava se instrumentalno značenje regionalnog identiteta (“... istrijanstvo se javilo kao reakcija na nacionalističku politiku 90-tih. Danas je ono slabije prisutno, jer nije potrebno. Ono je pozitivno, jer čuva vrijednost suživota”). Razliku između značaja regionalne identifikacije koji mu pridaju intervjuirani i marginalnu zastupljenost na popisima stanovništva ne može se objasniti sofisticiranim statističkim metodama. Možemo samo pretpostaviti da se u ovom slučaju jednostavno radi o dvije razine identifikacije koje se doživljavaju na različite načine. Prva je ona bitna za pojedinca koja se odvija u lokalnoj zajednici gdje se očekuje visok stupanj grupne solidarnosti, a druga je službena, formalna o kojoj pitanja postavlja

¹⁶ To u određenom smislu proturječi podacima s posljednjeg popisa stanovništva (2001.) jer se tada regionalno opredjelilo samo 4,30% stanovnika.

službena osoba koja provodi popis stanovništva, a izjašnjavanje se može shvatiti više kao ispunjavanje forme nego kao bitno životno pitanje.

U ličkom slučaju takve dileme nisu prisutne. Na pitanje – *Možete li navesti neke oblike zajedništva koji postoje u vašem kraju, a nadilaze etničke, kulturne i nacionalne podjele?* – sugovornici iz Like su najčešće odgovarali kako ne znaju za takve oblike identifikacije. Gotovo svi intervjuirani navode nacionalni identitet kao dominantan. Samo u dva slučaja (od 11) prisutna je dilema o tome da li je za većinu Ličana važniji građanski identitet ili nacionalni, a u jednom slučaju se navodi kako “svi vole svoj grad”. Zanimljiv je odgovor jednog sugovornika koji je uz pitanje o odnosu građanskog i nacionalnog identiteta u Lici komentirao kako “na građanskom identitetu inzistiraju Srbi”. Na temelju anketnog istraživanja i obavljenih razgovora s predstavnicima “ekspertnih” skupina nameće se zaključak kako se kao dominantni politički identitet u Lici shvaća nacionalni identitet, dok se lokalna identifikacija shvaća prvenstveno kao oblik zavičajne vezanosti što. Navedena dva aspekta identiteta ispitanici iz Like očigledno ne shvaćaju kao proturiječnost.

Iako već pitanje o prostornoj identifikaciji ukazuje na postojanje bitnih razlika među istraživanim područjima, pitanja o socijalnoj distance ukazuju puno jasnije na postojanje različitosti između kulturnog obrasca nacionalizma (Lika) i obrasca regionalizma (Istra).

Socijalna distanca

Granice među društvenim grupama imaju bitnu ulogu u (re)konstrukciji socijalnog prostora i kolektivnih identiteta. U istraživanju socijalne distance korištena je modificirana Bogardusova skala od pet stupnjeva. Pitanje je bilo postavljeno na slijedeći način – “Kada biste vi odlučivali o odnosu prema drugim nacionalnim i etničkim skupinama, da li bi vam bilo prihvatljivo: 1. da žive u Hrvatskoj; 2. da vam budu susjedi; 3. da radite s njima; 4. da obavljaju čelne političke funkcije; 5. da budete u bliskom srodstvu (bračne veze).

Raspodjela odgovora po područjima prikazana je u tablicama 1-5:

TABLICA 1. SOCIJALNA DISTANCA PO PODRUČJIMA

	1. ŽIVOT U HRVATSKOJ		
	L	I	GK
ALBANCI	58,65	69,66	77,12
BOŠNJACI	60,15	75,4	77,78
CRNOGORCI	61,65	76,78	72,55
HRVATI	76,69	97,24	100,00
ROMI	61,65	68,74	72,55
SLOVENC	58,65	81,61	81,05
SRBI	60,9	76,55	74,51
TALIJANI	60,9	89,2	80,39

(L=Lika; I= Istra; GK= Gorski kotar)

TABLICA 2. SOCIJALNA DISTANCA PO PODRUČJIMA

	2. SUSJED		
	L	I	GK
ALBANCI	43,61	55,4	67,97
BOŠNJACI	57,89	66,44	70,59
CRNOGORCI	48,12	68,05	69,93
HRVATI	65,41	95,86	100,00
ROMI	41,35	52,41	66,01
SLOVENC	51,88	74,94	78,43
SRBI	57,14	67,82	67,32
TALIJANI	52,63	85,29	75,82

(L=Lika; I= Istra; GK= Gorski kotar)

TABLICA 3. SOCIJALNA DISTANCA PO PODRUČJIMA

	3. RAD		
	L	I	GK
ALBANCI	24,06	60,92	63,40
BOŠNJACI	37,59	70,11	67,32
CRNOGORCI	33,08	69,66	64,05
HRVATI	58,65	95,17	99,35
ROMI	27,07	57,24	60,13
SLOVENC	36,09	77,01	71,90
SRBI	41,35	72,18	66,01
TALIJANI	35,34	86,21	69,93

(L=Lika; I= Istra; GK= Gorski kotar)

TABLICA 4. SOCIJALNA DISTANCA PO PODRUČJIMA

	4. ČELNE FUNKCIJE U POLITICI		
	L	I	GK
ALBANCI	10,53	38,39	27,45
BOŠNJACI	13,53	43,68	27,45
CRNOGORCI	11,28	43,45	27,45
HRVATI	66,92	95,63	98,04
ROMI	8,27	37,01	27,45
SLOVENC	9,77	48,97	31,37
SRBI	14,29	44,14	28,76
TALIJANI	9,77	59,54	28,76

(L=Lika; I= Istra; GK= Gorski kotar)

TABLICA 1. SOCIJALNA DISTANCA PO PODRUČJIMA

	5. RODBINSKE VEZE		
	L	I	GK
ALBANCI	6,77	37,7	32,68
BOŠNJACI	10,53	46,21	35,29
CRNOGORCI	8,27	47,82	34,64
HRVATI	61,65	95,17	99,35
ROMI	6,77	37,93	33,33
SLOVENC	9,02	59,31	47,06
SRBI	18,05	51,03	37,91
TALIJANI	9,77	76,78	45,10

(L=Lika; I= Istra; GK= Gorski kotar)

Kao što se može jasno razabrati iz prikazane raspodjele, međuetničke odnose u Istri općenito karakterizira visok stupanj blizine među etničkim grupama. Ipak, oni sadrže neke posebnosti koje su došle do izražaja i u ovom istraživanju. Prije svega, u Istri se mogu uočiti tri grupe koje bismo mogli shvatiti kao preferirane u svim istraživanim vrstama odnosa. To su Hrvati, Talijani i Slovenci. Najveća distanca prisutna je u odnosu na Rome i približno jednaka u odnosu na Albance.

Kad je riječ o ličkom poduzorku situacija je bitno drugačija. Prvo bitno obilježje raspodjele je veća socijalna distanca u odnosu na sve etničke grupe. Oko 40% ispitanika iz Like nije spremno prihvatiti to da pripadnici drugih etničkih grupa žive u Hrvatskoj. Zanimljivo je da kod ovog pitanja nema bitne razlike u percepciji pojedinih etničkih skupina (osim Hrvata). Razlike u etničkoj distanci pojavljuju se tek kod pitanja o konkretnijim oblicima međuetničkih odnosa, a postaju sasvim jasne kod "političkih funkcija" i "rodbinskih veza". Imajući posebno u vidu ova posljednja dva tipa interakcije, može se uočiti najveća socijalna distanca spram Roma i Albanaca, ali je ona i višestruko veća spram svih manjinskih grupa. Socijalna distanca u odnosu na Srbe pokazala se nešto manjom od očekivane, ali je ona dosta logična. Prvo, iako se broj Srba u Lici 90-tih drastično smanjio, prema popisu stanovništva iz 2001. na području Like bilo je nešto manje od 17% pripadnika srpske manjine. Drugo, zbog činjenice da su Srbi do 90-tih činili gotovo 50% stanovništva Like, odnosi između ličkih Srba i Hrvata bili su na ovom području dio svakodnevnih kulturnih obrazaca, uključujući i sklapanje etnički "mješovitih" brakova, a to je bez daljnjega smanjivalo socijalnu distancu. Međutim, aktualni podaci sugeriraju na "ukopane pozicije" i obostranu socijalnu udaljenost ličkih Srba i Hrvata.

Intervjui s predstavnicima lokalnih "elita" potvrđuju razlike koje postoje u percepciji socijalnih granica. Posebno se to odnosi na istarsku i ličku društvenu situaciju. Istra se kod svih sugovornika prikazuje kao multikulturalna sredina u kojoj etnička pripadnost ne predstavlja izvor društvene depriviranosti. Gotovo sve etničke grupe koje žive na području Istre imaju svoje udruge. Svi sugovornici se slažu u tome da takozvani "etnički mješoviti" brakovi nisu izazivali u ranijem razdoblju posebnu pozornost. Jedna sugovornica navodi kako su takvi "brakovi danas vidljiviji nego ranije, ali im se ne pridaje negativno značenje nego upravo suprotno, pozitivno". Ovu gotovo idiličnu sliku o međuetničkim odnosima donekle su "pokvarila" dva naša sugovornika koja su ukazala na dvije etničke skupine koje se u Istri doživljavaju kao "problematične". To su Romi i Albanci. Kod Roma je u pitanju tradicionalni obrazac velike kulturne distance. Kod Albanaca se tome pridružuje još jedan element koji ne bi trebalo podcijeniti, a to je kontrola nad značajnim materijalnim i gospodarskim resursima, posebno u turističkim destinacijama poput Poreča i Rovinja.

Lička stvarnost je u mnogočemu drugačija. Raspad zajedničkog života uslijed ratnih zbivanja ostavio duboke tragove. Razgovori s pripadnicima lokalnih "elita" ukazuju na svu proturiječnost rekonstrukcije socijalnog prostora Like u poslijeratnom razdoblju. Takozvane etnički "miješane" bra-

kove “shvaća se u najmanju ruku kao neobične pojave”, a sugovornici izražavaju vrlo različite stavove, od pozitivnih do izrazito negativnih. Slične odgovore dobili smo i kad je riječ o povratku izbjeglih Srba u Liku. Iako su neki od sugovornika govorili o negativnim stavovima spram povratka, većina smatra da ne bi trebalo biti većih problema s povratkom onih koji “nisu činili zla”. Jedan sugovornik je istaknuo kako bi trebalo “omogućiti povratak, ali ne bi trebalo forsirati...”.

Najočiglednije razlike u konstrukciji kolektivnih identiteta pokazuju se upravo na području međuetničkih odnosa i uspostavljanja socijalnih granica. U Istri kao “najmodernijoj” hrvatskoj periferiji, etnička distanca je najmanja. Moglo bi se ustvrditi kako su granice među pojedinim grupama porozne ili gotovo da ne postoje (Hrvati, Slovenci, Talijani). U svezi istarskog primjera nameće se zaključak kako je upravo fleksibilnost socijalnih granica glavni stabilizacijski faktor kolektivne identifikacije i grupne solidarnosti¹⁷. Značajnija socijalna distanca prisutna je tek kod dvije etničke grupe – kod Roma i Albanaca, ali je ona i u ovim slučajevima višestruko manja nego u slučaju Like. U Lici su socijalne granice vrlo jasno postavljene i teško da se može očekivati brza rekonstrukcija zajednice kakva je postojala prije drame iz 90-tih. Za to nedostaju gospodarske, ali i kulturne pretpostavke.

Iako su navedeni podaci fragmentarni i pokazuju tek najjednostavnije raspodjele odgovora, jasno se nameće zaključak o dva sasvim različita kulturna obrasca koji postoje u navedenim hrvatskim periferijama.

Zaključak

Nacionalizam i regionalizam, pored toga što predstavljaju predstavljaju političke pokrete i oblike kolektivnih identiteta, mogu se shvatiti i kao određeni kulturni obrasci koji na bitan način određuju zamisli zajednice u suvremenim društvima. Na prvi pogled čini se kao da kultura nacionalizma postupno gubi snagu u procesima konstrukcije zajednica u uvjetima globalizacije i kasne modernizacije. Usprkos takvim dojmovima vrijednosti nacionalizma stalno iznova dokazuju svoju žilavost i otpornost na promjene koje se odvijaju u europskom kontekstu. Ne samo da je kultura nacionalizma zauzela dominantno mjesto u procesima rekonstrukcije zajednica koje iznova izrastaju iz razvalina bivšeg socijalističkog svijeta, već nacionalni identiteti opstaju još uvijek kao dominantan oblik identiteta na čitavom europskom kontinentu. U tom pogledu je alternativa Europe regija ostala nedosanjanim snom slobodoumnih intelektualaca. To ne znači da regionalizam u europskoj budućnosti nema perspektive. Upravo suprotno, regionalni identiteti i vrijednosti koje sa sobom nosi euro-regionalizam promiču vrijednosti koje sigurno u većoj mjeri izražavaju ideju Europe bez granica. Kultura nacionalizma je u svim svojim bitnim aspektima usmjerena na konstrukciju granica i to prvenstveno oni izvanjskih. To je zasigurno jedan od glavnih razloga njezine efikasnosti u rekonstrukcijazajednica i to posebno u postkolonijalnim i postsocijalističkim uvjetima. Jasne, nedvosmislene i osigurane

¹⁷ U tom kontekstu ne treba podcijeniti postojanje snažne regionalne stranke koja na razini regije dominira političkom scenom od početka 90-tih godina.

granice potrebne su još uvijek i Europi. Schengen to jasno daje do znanja i zato bi bilo iluzorno očekivati brzi silazak nacionalizma s kulturne scene. Postoje naravno i drugi razlozi. Političke i ekonomske elite teško se odriču tako moćnog sredstva komunikacije kao što je kultura nacionalizma. Pozivanje na nacionalne mitove i generiranje straha od stalne ugroženosti nije, kao što imamo svakodnevno priliku vidjeti, samo karakteristika onih “koji žive loše” i koji se nadaju da će stvaranje vlastite nacionalne države riješiti sve njihove probleme. Oni “koji žive dobro” imaju itekako razloga za strah. Migracije iz Trećeg svijeta, terorizam, bolesti siromašnih, iscrpljenost materijalnih resursa planete (kojim nacionalne elite stalno zastrašuju pripadnike vlastite nacije) predstavljaju stalne izvore iz kojih se rađa potreba za učvršćivanjem granica. Samo nacionalne granice (u smislu teritorijalnih, kulturnih i političkih) predstavljaju jasne kriterije razlikovanja pripadnika i ne-pripadnika. Kultura regionalizma je krhka pojava. Ona još uvijek ne može značajno ugroziti “nacionalne interese”. Euroregije kao funkcionalne jedinice i oblici ekonomske i kulturne suradnje funkcioniraju ipak prvenstveno na racionalnim kriterijima. One se ne mogu nositi s “količinom strasti” koju generira kultura nacionalizma. Tolerancija spram nacionalnog ponosa, dijalog i kompromis naspram dominacije i hegemonije, kultura sukoba i kultura mira to su relacije koje danas još uvijek izražavaju razlike između ovih kulturnih obrazaca.

Literatura

- Anderson, Benedict (1990) *Nacija: zamišljena zajednica. Razmatranja o porijeklu i širenju nacionalizma*, Školska knjiga, Zagreb.
- Applegate, Celia (1999) A Europe of Regions: Reflections on the Historiography of Sub-national Places in Modern Times, *American Historical Review*, 104(4), 1157-82
- Badie, Bertrand (1996) *La fine dei territori*, Trieste, Asterios editore.
- Banovac, Boris (2002) Otvorena pitanja europskog identiteta, u: *Etničnost i stabilnost Europe u 21. stoljeću*, Silva Mežnarić (ur.), Jesenski i Turk, Zagreb, 173-185.
- Berger, Peter; Berger, Brigitte (1977) *Sociologia. La dimensione della vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna.
- Brown, David (1999) Are there good and bad nationalisms?, *Nations and Nationalisms*, 5(2), 281-302
- Connor, Walker, *Ethnonationalism. The Quest of Understanding*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Conversi, Daniele (1995) Reassessing theories of nationalism: Nationalism as boundary maintenance and creation. *Nationalism and Ethnic Politics* 1(1): 73-85.
- Duchacek, Ivo, *The Territorial Dimension of Politics. Within, Among, and Across Nations*, Westview Press Inc., Boulder, 1986.
- Eisenstadt, Samuel (1992) A Reappraisal of Theories of Social Change and Modernization, u H. Haferkamp, N. J. Smelser (ed.) *Social Change and Modernity*, University of California Press.
- Gellner, Ernest (1983) *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford.

- Greenfeld, Liah (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Harvard University Press, Cambridge (USA) and London (UK).
- Haralambos, Michael - Holborn, Martin (2002) *Sociologija*, Golden marketing, Zagreb.
- Held, David (1987) *Models of Democracy*, Polity Press, Cambridge.
- Horowitz, Donald L (1985) *Ethnic Groups in Conflict*, University of California Press, Berkeley.
- Katunarić, Vjeran (2003) *Sporna zajednica. Novije teorije o naciji i nacionalizmu*, Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb
- Keating, Michael (1998) *The New Regionalism in Western Europe: Territorial Restructuring and Political Change* (Edward Elgar, Cheltenham, Glos).
- Keating Michael (2001) *Plurinational Democracy. Stateless Nations in a Post-Sovereignty Era*. Oxford University Press.
- Keating Michael (2004) European Integration and the Nationalities Question, *Politics and Society*, 31.1, pp. 367-88.
- In Loughlin, John (ed., 2001) *Subnational Democracy in the European Union. Challenges and Opportunities*. Oxford. Oxford University Press
- Lyman M. Stanford (1994) Territoriality as a Global Concept, *Revija za sociologiju* Vol. 25, No. 3-4
- M. Hechter, M. Levi (1979) The comparative analysis of ethnoregional movements, *Ethnic and Racial Studies* vol. 2, No. 3.
- Mandić, Oleg (1973) Il confine militare Croato, in *Confini e regioni. Il potenziale di sviluppo e di pace delle periferie*, Trieste, Edizioni Lint
- Melucci, A., Diani, M. (1983) *Nazioni senza stato. I movimenti etnico nazionali in Occidente*, Loescher, Torino.
- Sekulić, Duško, Željka Šporer, Randy Hodson, Garth Massey, i Josip Županov (2004) *Sukobi i tolerancija*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb.
- Smith, D. Anthony, (1992a) Chosen peoples: why ethnic groups survive?, *Ethnic and Racial Studies* vol. 15, No. 3.
- Smith, D. Anthony, (1992b) National Identity and the idea of European Unity, *International Affairs*, Vol. 68, No. 1, 55-76.
- Strassoldo, Raimondo, Tessarin, Nicoletta (1992) *Le radici del localismo. Indagine sociologica sull'appartenenza territoriale in Friuli*, Reverdito Edizioni, Trento.
- Touraine, Alain (1992) Two Interpretations of Contemporary Social Change, u H. Haferkamp, N. J. Smelser (ed.) *Social Change and Modernity*, Berkeley, University of California Press
- Vrcan, Srđan (2002) Etničko kao krinka za nacionalizam, *Etničnost i stabilnost Europe u 21. stoljeću*, Silva Mežnarić (ur.), Jesenski i Turk, Zagreb, 267-282
- Weber, Max (1976) *Priroda i društvo*, I i II, Prosveta, Beograd
- Wood, Stephen (1998) Building "Europe": Culture, History and Politics, *Journal of Historical Sociology*, Vol. 11 No. 3

Јован Живковић
Филозофски факултет
Косовска Митровица

ПОЛИТИЧКО ОРГАНИЗОВАЊЕ – ИЗРАЗ ПОЛИТИЧКЕ КУЛТУРЕ*

Резиме

Свако размишљање о изразима политичке културе у директној је вези са аспектима или видовима политичког организовања друштва. Односно, сваки искорак из постојећег друштвеног уређења мора се видети као разграђивање унитарног друштвеног концепта. Утолико се у раду, уз навођење одређених измена друштвене партиципације грађана кроз политички план, сугеришу не само модуси дограђене политичке организованости, већ се указује и на превазилажење вредности које су биле кочница ка сваком савременом друштвеном организовању.

Кључне речи: демократизација, слобода, унитаризам, централизам, друштвени систем

POLITICAL ORGANISING – THE EXPRESSION OF THE POLITICAL CULTURE

Summary

Any consideration of the expressions of political culture is in the direct connection with the aspects of political organising of a society. Moreover, any step away from a current social constituency has to be seen as a destruction on its unity. Owing to this, several corrections of citizens participation in the world of politics not only suggest the outcome of political organising but they also point out values transcended which used to be a brake light on contemporary social organising.

Key Words: Democracy, Freedom, Unitarism, Centralism, Social System

1. Ако би се за ову прилику бирала нека од почетних поставки, онда је то она коју П. Слотердајк наводи у тексту *У истом чамцу: огледи из хиперполитике*, и када истиче да “је историја политичких идеја увек била историја фантазама саприпадања – при чему израз

* Рад са пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се реализује на Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

фантазам не треба тумачити као пуки привид или варку”, како каже, “већ га треба схватити у смислу [...] делотворне фикције и идеје која саму себе обистиниује” (Sloterdajk, 2001:22). Њено навођење је и зато што се тек њоме о стању у српској политичко-правно-уставној, али и општекултурној пракси, упућује на значај Е. Балибаровог залагања о потреби да се савремена друштва трансформишу у складу са политичким идејама грађанског друштва. Не случајно ће овај аутор истовремено говорити и о *плурализму припадности*, управо као што Слотердајк испоставља синтагму *фанатазам саприпадања*, будући да “изградња Европе као нове политичке заједнице претпоставља изумевање једне демократске форме која превазилази противстављеност између ‘националног суверенитета’ већ увелико фиктивног, и ‘континенталног хегемонизма’, лишеног упоришта у народу.” (Balibar, 2003:15). Пошавши од тога да су ове напомене инструктивног карактера у односу на просуђивање докле се стало са и око сачињавања новог устава Србије – односно, којим се све политичким и другим идејно-правним дилемама оптерећује јавност а све да се не учини искорак ка модерном схватању државе, онда нисмо далеко ни од онога да све *уставне игре* схватимо као задржану фобичност *националних снага* које и даље не прекорачују своју рудименталну поставку из некада актуелног политичко-уставног разумевања друштвености и државе. Због свега је упутно позвати се, опет, на други део Балибарове минуциозне мисли, пошто напред испостављену дилему о друштвеном развоју не може а да не доведе у везу са разумевањем мондијализације која ће “националним суверенистима” бити увек супротна страна којом се народ (а не грађани) држе у *покорности*. У том контексту мондијализација није “скуп спољашњих принуда, или ‘економски ужас’ којем политика настоји да се прилагоди ...”, већ је то, како каже, “отворен процес подложен развоју у врло разноврсним правцима, наиме процес у којем ће на добитку бити европски грађани” (Balibar, 2003:15). Следећи ову мисао – када се *грађанин* као појам општеевропског нивоа центрира кроз основни захтев свеколиких друштвених промена, тек тада се и отвара простор да се о аспекту српске политичке, али и, пре свега, кроз уставно-правну уређеност, говори као предворју којим се ствара или ће се отворити простор за имплементацију сваке политике мира и, изнад свега, културе мира. Како је немогуће пренебрегнути и сам поступак утврђивања уставних предлога, односно да се о могућем уставном модалитету *договарају* – тј. да одређен предлог *усклађују* само представници две странке, онда је тек проблематично, и не само једино то, што се о досадашњим *усклађеностима* и *неусклађеностима* поуздано не зна ништа, већ и што ће јавност бити опет доведена пред свршен чин брзином и начином његовог усвајања из тзв. прагматичних разлога (пошто нема организованих адекватних јавних дебата ни приближно према претпоставкама и потребама демократског амбијента). А ток развоја догађаја и опсервација тим поводом ипак није или неће ни бити део стварних интереса грађана, јер је држава Србија и у овом периоду,

као у време једнопартијског система, дубоко партиократска¹ – и даље недемократска или центрирана на унитарном моделу у односу на захтеве савременог тренда друштвене организованости. Изреченој констатацији се може придружити и она по којој се о пројекцији политичког концепта Србије симулационо задржава на установљавању тзв. правне државе, тј. државе засноване на законима, с једне, и да увелико занемарује имплементацију подразумеваног и неодвојивог аспекта њене савремене организованости – као државе права, с друге стране. Тиме се потврђује да се садашњи њени творци не сналазе у колориту достигнућа и “конзумације” свега што слови за искорак ка једној јавној, децентрализованој и отвореној друштвеној сфери. Из наведеног следи да је предмет овог текста критички однос према претпостављеним функцијама устава у коме би требало да доминирају *интегративност*, *конституативност* и *идеја друштвене правде* кроз анализу његових предлога, од стране Владе РС и експерата председника Србије, као општеважећег оквира за решења која се очекују.

2. О евидентном покушају мешања планова или релативизацији приступа којим се не гарантује плуралитет српског друштва у истој равни – кроз равноправно дефинисан положај свих грађана, могућим стоји да се већ у првом члану новог устава Србије обзнани наговештавана визура уставности. Реч је о начелном одређењу и дефинисаности Србије, по једном од доминантних предлога, као “држави српског народа и свих грађана који у њој живе, засноване на владавини права и социјалној правди” (предлог Владе Републике Србије), наспрам другачијег према коме постоји опструктивни однос код већине чланова парламента, пошто се Србија дефинише као “држава свих њених грађанки и грађана, заснована на неотуђивим људским правима” (предлог експерата председника Србије). И поред тога што се српска коначна уређеност ни једног тренутка неће изразито предодредити и концептуално устоличити ако се истакне водећи национ у првом плану, као да је реч о заиста друштвеној раслојености по националној припадности као унапред датом кључу

¹ Из мноштва оцена изречене у јавности о карактеру и деловању партија на српској политичкој сцени, да “немају демократске принципе унутарстраначког деловања, што угрожава демократизацију друштва и државе којом управљају” (В. Гоати), да су “Ахилова пета демократије – пошто без подизања квалитета и демократских капацитета политичких партија нема ни боље владе, парламента, управе и судства, односно нема квалитетне државе и демократије” (В. Павловић), тј. да се “странке у Србији најчешће препознају по лидеру, уместо по програму, а главна политичка моћ је у унутрашњим структурама где група људи – олигархија, доноси главне политичке одлуке и врши редистрибуцију моћи” (С. Орловић), до става у коме се каже: “Веровао сам да је партијска држава могућа само у једнопартијском систему, а сада видимо да је могуће да се партијска држава ресаурира у вишепартизму, и то управо на моделу да је партија предузеће за трговину политичким утицајем. То је рекао наш покојни шеф (З. Ђинђић – нап. Ј.Ж.), али су то примениле све странке. Последница тог принципа је да према броју освојених гласова добијете одговарајући број јавних предузећа, управних одбора и друге врсте моћи и власти коју онда делите са поданицима у странци, који су вас довели на положај.” (С. Гавриловић, социолог и вишегодишњи функционер ДС, у “Republika”, бр. 386-387, с. 10).

ако не изостану остали прерогативи демократско уређеног друштва, ипак неподељено стоји да би и такво њено ситуирање било довољно да се каже да у уставном одређењу није уграђена и његова прва претпоставка и основна одликованост у испуњењу једне од основних функција – *интегративност*. Наиме, категорија интегративности није само ствар досежности и инструктивности која може да важи за поднебље Србије у једној димензији, већ је она и *динамичког* значења, пошто је релевантна и из угла будућности укупног европског простора, с обзиром на то да би једино она могла да опсервира појам грађанина у свом категоријалном значењу, тј. да појам грађанина угради и у српско друштво с аспекта општецивилизацијске тенденције каква се пројектује кроз европске и глобализационе интенције. Тај угао се може разумети суштинским има ли се у виду претпоставка којом се афирмише један нови пут српске *државне идентитетности*, пре свега, тим пре што би се новим уставно-правним приступом могла да анулира не само негативна хипотека хомогенизоване националне праксе из претходног периода, већ и да се скрене пажња на њену спремност да будуће друштвене односе гради кроз међузависну партиципацију као рефлексију сазреле истанце политичке друштвености. Контекст оваквог вредновања додатно се може поткрепити, најпре, критичким ставом З. Голубовић када наводи како “је питање да ли може да се конституише заједнички идентитет” ако у “јавности доминира мишљење да је колективни идентитет – национални идентитет”. Њена афирмативна позиција се сажима, потом, кроз мишљење да “нова перцепција индивидуалног и колективног идентитета треба да представља дисконтинуитет не само са блиском прошлошћу, него и са једном дуготрајном историјском прошлошћу [...], додајући да се индивидуални и колективни идентитет не заснивају на пореклу и етницитету, него на јасно дефинисаним принципима и вредностима либералне демократије”².

Да одређење карактера државе није само ствар начелног смисла – да је “Србија држава српског народа и свих њених грађана који у њој живе”, поготово ако се има у виду шта се предочава у преамбули или првим члановима највишег законодавног акта, сугерише се и експлицитан приступ према питању *суверености* засноване на националном елементу. Повезујући тако жељену претпоставку са историјски устоличеним уређењем државе као и даље способне за конститутивност на принципима XIX века, одашиље се порука да нема промена у идеји “држава-нација”, тим пре што се сматра да није некомпатибилно рећи да је “Република Србија суверена” и да “сувереност потиче од грађана”. Дакле, сувереност грађана је онај битни именоватељ који се испоставља дискутабилним кроз пројекцију “државе-нације”, ма колико ће се осталим деловима уставног одређења то покушати да надогради или обухвати. Али, како се питање суверености/конститутивности шири са грађанина и на колективитете, што кроз етничке групе али и кроз

² Извод из дискусије Загорке Голубовић о новом уставу, 2006. У “Republika”, бр. 386-387, с. 9.

регионални аспект нове државне поставке, то се напред изнесеном Балибаровом становишту придружује и Д. Хелд, истичући како кроз савремено уређење државности “Регионална и глобална повезаност оспорава традиционална национална решења суштинских дилема демократске теорије и праксе. Изгледа да сâм процес владања бежи из категорија државе-нације. То носи дубоке импликације, истиче даље аутор, не само за категорије пристанка и легитимности него и за све кључне идеје демократске мисли: природу бирачког тела, значење одговорности, исправан облик, обим и утицај политичке партиципације и значај државе-нације, суочене без преседана са националним и интернационалним односима и процесима, као гаранта права и дужности својих грађана.” (Held, 2002:77).

3. Поред интеграцијске одлике коју би требало да донесе нови устав, а део је установљавања савремене уставно-политичке праксе као даље креације политичке културе у Србији, стоји и она карактеристика која се односи и на питање *конституативности*, посматрано из угла повећања делотворности националних мањина и субјективизације регионалних ентитета. У том склопу истичемо да се код оба напред споменутог предлога за нови устав Србије планира увођење регионализма, што ће рећи да су креатори политичког устројства свесни реалности и будућих друштвених промена, али се сматра да се на тај корак за сада не мора да упућује, тј. да има времена и да крајњи исход може бити пролонгиран до даљњег. Неупуштање у суштинске промене друштвене уређености – стварањем регионалне државе, потврђује се да су друштвени актери без потенцијала да преуреду друштвено-организациону стварност, упркос што су у контексту потреба за изменама имали бројна мишљења јавних личности и стручних тела у земљи, али и ставове међународне заједнице кроз докумената међу којима су Европска повеља о регионалној аутономији, Европска повеља о локалној самоуправи, Европска повеља о регионалним и мањинским језицима, Оквирна конвенција Савета Европе о заштити националних мањина и др.

Имајући у виду да предлози устава не предвиђају суштинско мењање положаја друштвених елемената – субјективитета, какви су мањински национални етници и грађани организовани кроз територијалне посебне целине, због тога стоји оправданим закључак да неће ни бити стварне децентрализације Србије. Зато се може рећи, потом, да се уставно-правна решења и даље саображавају према српској ауторитарној традицији и култури, али и према односу политичких прилика у којима политичка сцена није ни могла да буде друго до производ уско страначких интереса. Одатле је потпуно јасно да будући устав Србије неће уградити савремене интенције друштвене партиципативности, као што је остварење *колективних права*, на бази обавезе о заживљавању треће генерације људских права и слобода. Утолико унитарни систем просте државе може само да фингира модерну уставност и законитост према онима мањинама и регионима, пошто се флоскулно понавља да

су им омогућена права “по светским стандардима”, “уставним јемствима људских и мањинских права” (чл. 3, став 2, предлог Владе Републике Србије) или “Јемчи се право појединачног и колективног надгледања примене људских права без штетних последица по појединце или удружења који то чине.” – чл. 22, став 4, предлог експерата председника Србије). Другим речима, централизованим концептом државног уређења се наставља са праксом коришћења покрића – начелним одређењем *о владавини права* и испуњењем непосредних гаранција *уставних јемстава*, па и слободе и једнакости сваког појединца (чл. 21, по предлогу експерата председника Србије). Међутим, треба знати да се *уставна јемства* исцрпљују кроз права која нпр. националне мањине могу да остварују само кроз националне савете³ или у изборном систему (организовани у политичке партије на етничком принципу) у коме на централном нивоу нема искустава, а на локалном релевантних законских предуслова⁴. Суштина је у томе што се остварење слободе и права смешта у централистичку визуру државног уставно-правног устројства и то формулацијом каква је *поштовање државне законитости*, чиме се, заправо, тежи осигурању правног поретка друштвене заједнице – али без створеног простора за још један елеменат демократски устројене државе – истинске и равномерно омогућене *једнакости грађана*, од којих се држава и обезбеђује у случају да нека новонастала субјективност пређе пројектовану границу унитарног државног поретка. У држави у којој нема посебних права *нецентралних органа*, односно у којој је *евидентна строга зависност нецентралних органа*, готово лицемерно звучи да се у општем правном акту какав је устав напомиње да је држава Србија децентрализована и да је: “у модерним европским државама децентрализација демократски одговор на могуће појаве сепаратизма”⁵. Да ли је наведена формулација и разлог зашто се није предвидела регионализација остаје мање важно, колико је индикативно да указивање на такву могућност сугерише да постоји свест о потреби признавања колективних права утемељених на територијалном принципу и да би њихово позиционирање као *конститутивног* елемента променило карактер државе.

³ “Ради остварења права на самоуправу у култури, образовању, обавештавању и службеној употреби језика и писма, припадници националних мањина могу изабрати своје националне савете, у складу са органским законом.” (чл. 73, став 3, предлог Владе Републике Србије) и “Ради остваривања права на самоуправу у области културе, образовања, информисања и службене употребе језика и писма, припадници националне мањине могу изабрати свој национални савет, у складу са законом.” (чл. 72, предлог експерата председника Србије).

⁴ Да је проблем сложенији и да питање имплементације права и слобода има и додатне нивое, посебно се сугерише нереализовањем њихове примене у срединама у којима националне мањине могу да остварују посебна права. То се потврђује и тиме да *Закон о локалним изборима* није до сада мењан, да нема правог концептуалног решења, као и да пракса деловања *Савета за међунационалне односе* при општинама није показала посебне резултате, посебно у јужној Србији.

⁵ Видети: ‘Територијално уређење’, по предлогу новог устава Владе Републике Србије.

4. Зашто и неће бити правог конститутивног приступа према другостима, па тиме и превредновање политичке културе у Србији, следи на основу стеченог увида како се у предлозима за нови устав манипулише регионализацијом као децентрализацијом. Упркос предлогу Владе Републике Србије да се држава ограничава на покрајинску аутономију, али само у Војводини⁶ (и поред тога што се у одељку “Децентрализација” каже да је “Србија децентрализована држава” и да “Србију чине општине, градови и аутономне покрајине – чл. 157), испоставља се како није дошло до другачијег разумевања децентрализације, односно да се унитаристичко становиште није изменило ни у овој власти, тј. да од децентрализације Србије за сада нема ни говора. А до повећања људских права, слободе и једнакости може се доћи у случају да се *права децентрализација Србије поистовети са њеном регионализацијом*, ако се жели истинска модернизација земље и њено прикључење ЕУ. Знајући да таква опција не произилази из утемељеног општег концептуалног и вредносног приступа, то и у предлозима за нови устав није предвиђена реконструкција Србије и омогућавање нових системских решења *колективних права* на свим нивоима. Будући да се израз *колективна права* резервише за националне мањине, то је занемарено *повећавање права*, и за *незаступљене грађане удаљене од центра одлучивања* – нпр. за грађане у неразвијеним општинама, пограничним појасевима, са мешовитим националним, верским и језичким саставом итд. Њима се ни овим предлозима новог устава не пружа шанса да стекну могућност већег самоорганизовања (непосредније преузимање одговорности за свој положај) и заштита ресурса које могу да користе у циљу побољшања своје егзистенције – поготово зато што “Државну имовину чине природна богатства, добра за које је законом одређено да су од општег интереса и имовина коју користе органи Републике Србије” (чл. 84, став 1). Дефиниција државне имовине би морала, утолико, да буде редефинисана у случају стварне регионализације (децентрализације), тим пре што по предлозима за нови устав “Имовину аутономних покрајина и јединица локалне самоуправе одређује органски закон” (чл. 84, став 2). Одатле се, задржавањем или непоштовањем *колективних права* на етничкој и територијалној основи, разоткрива кључни моменат којим се унифицирани поглед о државном устројству огрешава у пружању исте шансе и грађанима који

⁶ У јеку опште кампање да се донесе нови устав Србије, колико ових дана се испољавају разне реакције по питању односа према Војводини и њеног будућег статуса. Ставови се крећу од оних да се тој АП смање припадности, што је захтев зачајног уплива СРС на креацију устава, па до таквих у којима се јављају представници Националних савета са констатацијом да нису ни око чега консултовани или представници Војводине у чијим коментарима има тонова различитог интензитета. У најновијој реакцији – да мора “Нови устав да поштује Војводину”, тј. да покрајина мора да добије законодавну, извршну, делимично судску власт, изворне приходе и сопствену имовину (председник Скупштине Војводине Бојан Костреш и Извршног већа Бојан Пајтић), они не искључују ни “могућност да покрајинске власти позову грађане Војводине на бојкот евентуалног референдума о уставу, уколико сам предлог устава не изађе у сусрет захтевима из Војводине” (Према: “Бета”, 09. 09. 2006).

нису у делокругу врховне власти. Тиме је држава рекла да је економски аспект ничим другим обележена пракса, поготово што се тек њоме испуњава унутрашњу задатост свих актера – да буду слободна а не поданичка бића, одговорна а не бића која исчекују колико ће им уделити централна власт и да имају иницијативу уместо што се баве додворавањем олигархијским ‘стручњацима’ из државног врха.

Но, пре него што се још једном осврнемо на дефинисање и однос према својини у предлозима за нови устав – а који у његовој коначној варијанти неће бити квалитетније измењени, сматрамо да је упутно осврнути се и на само дефинисање регионализма.

Да није ни сада понуђен демократски помак, из угла повећања људских права, слободе и једнакости – све док се остаје само на могућности ширења демократске и политичке културе⁷, евидентно је из опције која следи по предлогу новог устава Владе Републике Србије: “Нове аутономне покрајине могу се оснивати а већ основане укидати или спајати у поступку предвиђеном за промену Устава.” (чл. 148, став, 3), пошто се понавља готово иста солуција из времена промене устава из 1963. Зашто у некадашњем времену нису формиране нове покрајине/региони остаје посебно питање, уз чињеницу да се и сада, ако се жели унапређење демократије и спуштање ингеренција државе на ниже нивое, мора да покрене комплексна процедура која подразумева усаглашеност која би се тешко обезбедила у постојећој друштвеној консталацији. На тај начин су заговорници унитаристичког концепта опет стали на страну спутавања слободе и онемогућавања што приближнијих услова за равноправност/једнакост грађана, а себе заштитили у име државе *сербског народа* и више од претходног уставоправног система, јер је некадашња одредба гласила да се “оснивање покрајина потврђује у Уставу Југославије”, док је ововремена кроз “поступак предвиђен за промену Устава”.

Више је него сигурно, с друге стране, да су експерати председника Србије омогућили да се покрајине/региони формирају унутар уставноправне регулације друштвеног живота: “Одлука о образовању аутономне покрајине доноси се на референдуму организованом на подручју на коме се предлаже образовање аутономне покрајине”⁸. Но, и поред несумњиве свести већине да је и ова солуција тешко спроводљива, ако се знају облици контроле олигархијски изабраних извршилаца власти на нижим нивоима – пре свега уз одређене партијске форме, пошто се “Одлука [...] доноси већином гласова бирача, под условом да је на референдум изашла најмање половина од укупног

⁷ О потребна четири услова за остварење веће демократизације Србије шире у: Vujačić, 2004:114.

⁸ Према: У Предлог новог устава, по експератима председника Србије, формирање региона се омогућава према следећој формулацији: “Одлука о образовању аутономне покрајине доноси се на референдуму организованом на подручју на коме се предлаже образовање аутономне покрајине. Одлука се доноси већином гласова бирача, под условом да је на референдум изашла најмање половина од укупног броја бирача.” (Члан 159, став 2).

броја бирача”, за истинску демократску јавност мање је значајно то што се њиме не враћамо потпуно у нека далека времена, колико је релевантно то зашто се и овим предлогом новог устава није пришло квалитетнијем концепту уставноправне уређености Србије. Другачија размишљања интересује и то зашто уставни предлог није обogaћен концептом регионалности, у име раскида са праксом етноцентричне државе (шире у Јанча, 2000:28-36), тим пре што је једино тако могуће делотворније учешће националних мањина – ако нам је заиста стало до њихове интеграције и заживљавања европских стандарда⁹. Остварење стварне децентрализације Србије претпоставља да се стане иза концепта регионализма због: омогућавања “потпунијег учешћа грађана у управљању јавним пословима и права ужих политичко територијалних јединица да уживају већи степен аутономије у односу на власт централне државе” (Јанча, 2000:30), “промоције мањина као колективитета у оним ситуацијама у којима индивидуална права припадника мањина могу бити остварена само кроз колективну еманципацију групе” (Radović, 2002:49), или због тога што се њиме “подразумева децентрализацију процеса одлучивања, са вишег на нижи ниво власти – принцип субсидијарности, при чему се национална политика спроводи у контексту регионалних идентитета” (Soos, 2002:32) и надлежности поводом “доношења конститутивног акта, утврђивању прихода и расхода, просторном и развојном планирању, управљању покрајинском (регионалном) имовином, управљању свим природним, привредним, културним и туристичким ресурсима, те одржавању јавног реда и проширењу сарадње и са иностраним регијама у оквирима државне спољне политике”¹⁰

5. Поред апострофиране потребе да се новим уставом Србије створи простор за имплементирање интегративне и конститутивне функције, такође је дискутабилно да он у себи обједини и функцију

⁹ Будући да скоро трећину становништва Србије чине припадници других етницитета (па се с правом каже да је Србија мултикултурна и мултетничка држава), свака расправа о њиховом статусу и заступљености у друштвеној сфери везана је за услове који су им обезбеђени од стране државе. Зато, према правима која имају и садашњим Уставом, новим предлозима нису битно повећана (ако се не мисли на одредбе о забрани дискриминације, кажњивости дискриминације и уважавања ‘позитивне дискриминације’ – што није из делокруга повећавања права и слобода, већ заштите). Питање које остаје релевантно, а односи се на чињеницу да уставописци нису имали у виду како ће спровести права која су изводљива само са већим степеном демократизације, јесте да нису оставили могућност и за нпр. *персоналну аутономију*. Зато је упутно сагледати обавезе према, поред споменутих, следећим међународним документима: *Хашке препоруке о праву националних мањина на образовање, Препоруке из Осла о праву наци-оналних мањина на употребу сопственог језика, Препоруке из Лунда о делотворном учешћу националних мањина у јавном животу* и др.

¹⁰ Према скраћеној верзији надлежности аутономних покрајина, у: *Предлогу новог Устава Србије*, у: “Данас”, 02. 10. 2001, с. VII.

друштвене правде, која би била реализована кроз одређење *својине*¹¹, како би се створио простор за заживљавање предиспозиција грађана и колективитета према *једнакости* и *солидарности*¹².

Независно од наведених одредница које делују савремено, да “нико не може присвојити сувереност од грађана, нити успоставити власт мимо слободно изражене воље грађана” (чл. 2, став 2, предлог Владе Републике Србије) и да “грађанке и грађани своју сувереност остварују преко слободно изабраних представника, референдумом и народном иницијативом”, те да се “ниједан државни орган, политичка организација, група или појединац не могу сматрати извором, носиоцем или поседником суверености” (чл. 2, ставови 1 и 2, предлог експерата председника Србије), наредна и пртивуречна одређења то демантују, јер се појам суверености више не везује конзистентно за статус грађана кроз економски положај и могућности њиховог активног деловања, као и тиме што је и различито територијално дефинисани статус Србије доведен у питање (нпр. грађани у Војводини према становницима југоисточне Србије)¹³. Истакне ли се, даље, приступ да “аутономне покрајине (као и општине и градови у свом делокругу) управљају покрајинском имовином, утврђују изворе прихода и доносе свој буџет и завршни рачун, у складу са *органским законом*” (нап. Ј. Ж.), (чл. 149, став 2), а потом да “врсту и висину изворних прихода аутономне покрајине одређује *органски закон*” (нап. Ј. Ж.) којим се “одређује учешће аутономних покрајина у делу прихода Републике Србије (чл. 151, став 2 и 3), евидентно је да се анулира истицано првобитно ограничење државне власти и да је то начело потпуно декларативно, будући да није тачно како “нико не може присвојити сувереност од грађана, нити успоставити власт мимо слободно изражене воље грађана. (чл. 2, став 2). Статус грађана се усложњава, додатно, пошто се и категоријама *својина*, *власништво* и *имовина* слободно и неодређено комуницира, а тиме и уводи конфузија.

И поред напретка у разумевању и признавању приватне својине (јер економско уређење почива на “равноправности приватне и државне својине”, чл. 80, предлог Владе Републике Србије, тј. да се “јемчи право имовине” која се кроз статус својине дефинише да “својина може бити јавна и приватна”, чл. 84, предлог експерата председника Србије), што би требало протумачити као искорак у прихватању либерализма, али и приближавању стандардима ЕУ, предлози за нови устав Србије остају, ипак,

¹¹ Уз ретка истицања значаја одређења својине у предлозима за нови устав, посебно истичемо осврт Н. Попова на ову тему у: “Република”, бр. 386-387, с. 11.

¹² Шире о својини, трансформацији привредних и других карактеристика јужне Србије као последицама унитарног и централизованог концепта државе у: Живковић, 2005:70-93.

¹³ Војводини од сваке приватизације остаје 50 одсто средстава, док је од приватизације ДИН само Ниш добио свега 5 одсто, а питање је да ли ће или колико да се ‘прелије’ становницима Нишког округа. Ако би се средства од приватизације и ‘прелила’ Нишком округу за одређене намене, ни тада није у питању њихов износ, већ је проблем у томе што грађани Нишког округа нису одлучивали о сврси коришћења, те остају без садржинског облика испољавања субјективитета.

на старом – унитарном концепту, уз покушај да се интереси група несметано реализују кроз вишедеценијски уврежени централизам. У чему се огледа недореченост нових предлога устава или иницирана конфузија кроз неконзистентну употребу економских појмова? Без потребе да се још једном детаљније илуструје како сваки облик коришћења средстава одређује органски закон – па радило се о покрајини или општинама и из било ког извора да су средства обезбеђена¹⁴, преостали део који тражи објашњење усмерен је на функционисање система овлашћења нижих облика имовине према државној, тим пре што је она истовремено и уздигнута на ниво својине; односно, да ли је државна имовина онај облик који се кроз институт статуса државне својине појављује као сажимајућа категорија над имовином осталих нижих територијалних целина? Постављена дилема се фокусира на разјашњење шта се трасира као будући однос, а да се не каже јасно који појам шта означава.

У понуђеним предлозима за нови устав Србије преплићу се следеће синтагме: “државна својина”, “државна имовина”, “имовина покрајина” и “имовина општина” – по предлогу Владе Републике Србије, док је код експерата председника Србије у употреби: “својина”, “јавна својина”, “приватна својина”; а јавна својина као: “својина државе”, “својина покрајине”, “својина општине” и “својина града”. Истовремено се спомиње и “имовина”, тим пре што се у делу о територијалном уређењу “јамчи право на имовину...”. У овом сплету израза два су круцијална: *својина* и *имовина*. На њима се заснива и свако друго селекционисање права и обавеза правних лица, док би у њиховој категоризацији *својина* требало да буде шири, а *имовина* ужи израз. *Својина* на први поглед има шире значење јер сугерише *друштвени однос у склопу одређеног начина присвајања и функционисања производног погона*, док *имовина* саодређује *права и обавезе правног лица* у контексту успостављене и техничко-технолошки развијене привредно-економске сфере. Међутим, будући да се категорија *својине* односи на *државну својину* (јер је остала део приватног корпуса, а није посебан друштвени однос) и везује се, опет, за имовину којом располажу покрајине, општине и градови, њено значење је редуковано и није израз укупног друштвеног утемељења (како се из историјског угла може протумачити), с обзиром на то да се садашњи приступ економским односима види кроз “приватно-својинске односе”. Дакле, *државна својина* остаје у делокругу једног од аспеката имовине, само што се наспрам имовине делова државе

¹⁴ У предлогу Владе Републике Србије се истиче: “Аутономне покрајине управљају покрајинском имовином, утврђују изворе прихода и доносе свој буџет и завршни рачун, у складу са органским законом.” (чл. 149, став2), као и “Општина самостално управља општинском имовином” (чл.159). Из постојећих формулација следи како имовина није истовремено и такав правни појам који може извесно правно лице да избори а да се не каже: “Имовину аутономних покрајина и једи-ница локалне самоуправе уређује органски закон.” (Члан 84, ставови 1 и 2). Експерти председника Србије такође сматрају да покрајине и општине могу да имају имовину, али она није, у овом случају, само скуп права и обавеза. Склоп формулација у овом случају је следећи: “(1) Својина може бити јавна и приватна. (2) Јавна својина обухвата својину државе, аутономне покрајине, града и општине.(3) Јавна и приватна својина уживају једнаку правну заштиту.”

(покрајина, општина, градова) појављује сублимирајућим власништвом које је у домену уређења и одређивања права и обавеза од стране државне управе. И ту се, управо, лоцира сажимајући моменат из кога следи широко коришћење овлашћења и, у коначном, централистичко убирање средстава из осталих делова земље. Наиме, *државна својина* је, заправо, *државна имовина* у коју улази имовина осталих делова државе, односно *државна имовина је скуп свих имовина* – покрајина, општина и градова чија је самосталност увек ограничена или може бити додатно ограничена: “Органски закон одређује учешће аутономних покрајина у делу прихода Републике Србије. (чл. 151, став 3), као и што “Вршење самосталних надлежности општине ближе уређује органски закон”. (чл. 159, став 3), каже се у предлогу Владе Републике Србије, а “Природна богатства и добра у општој употреби, као добра од општег интереса, у својини су државе, аутономне покрајине, града, општине, а могу бити и у приватној својини под условима утврђеним законом.” (чл. 85, став 1, по предлогу експерата председника Србије). Оно што се у предлогу Владе републике Србије одређује као *државна имовина*, то је по експертима председника Србије *јавна својина*. У оба случаја се ради, било кроз *државну* или *јавну својину*, о оним модусима својине који имају хијерархијску предност према нижим облицима – што следи и на основу официјелне обезбеђености за сваки потоњи облик централистичког понашања унитарне власти: “Врсту и висину изворних прихода аутономне покрајине одређује органски закон”. (чл. 151, став 2), да истакнемо опет овај члан, као и то што се “Јемчи право општине, града и аутономне покрајине на имовину и сопствене изворне приходе, као и право на слободно располагање приходима, у оквирима њихових уставних надлежности.” (члан 162, став 1, из дела *Имовина и извори прихода* по предлогу експерата председника Србије). Осврт на економске делове у предлозима за нови устав Србије Д. Боаров овако формулише: “доста је јасно да покрајине и општине имају своју својину, то јест да њихова својина улази у јавну својину”, [...] затим да се “успоставља начело да и покрајине, градови и општине могу имати приходе и с њима слободно располати, али се не каже како ти субјекти учествују у одлучивању о висини свог удела у порезима и таксама које прикупља Република”, као и да се “приходи од јавне својине покрајине, градова и општина не спомињу, јер се и та јавна својина не дефинише”, те да се због свега “поново, смишљено – иде на магловита решења чија ће тумачења увек одређивати политички однос снага. А устав се и пише зато да би се неке темељне друштвене вредности заштитиле од лелујања политичког односа снага” (Boarov, 2005:7-8).

6. Уз настојање да се о основним функцијама државне уређености говори кроз могућа решења из предлога за нови устав Србије, експлицитно је да они не нуде истинско заживљавање функција какве су интегративна, конститутивна и идеја друштвене правде, тј. демократизацију српске друштвене сцене, пошто се и даље бележе интенције

које у фокусу тзв. промена задржавају како државу као некада добро знано унитарно-централистичко решење, тако и формулу “државанација” где је већински национ доминантна и централна група наспрам које се парцијалитети и даље само нужно апострофирају према могућим решењима савремене друштвене уређености. Будући да се не ствара амбијент у коме би аутономија индивидуума и колективитета била основни параметар демократичности, то су институција државе и њена уставна дефинисаност остале пример затворености и окосним моментом у одређивању слободе и њене ступњевитости према потенцијалним субјективитетима – мањинама и регионима. Неуважавање трећег нивоа власти, даља концентрација моћи кроз олигархијску власт, неограничавање моћи Владе која ће и даље бити носилац власти одозго у уређењу свих видова друштвених односа, свакако да не препоручују и упућују Србију у правцу новонасталих интеграцијских процеса – па тиме и ка другачијем политичком и културном амбијенту, тим пре што су многа решења о управљању одбраном, привредом, комуникацијама, правним системом, јавним сектором итд, директно у вези са глобалним поретком, како примећује Хелд, јер ће се, примера ради, “још више смањити број могућих опција (из делокруга и припадности државе – нап. Ј.Ж.) због експанзије транснационалних снага и интеракција које умањују и ограничавају утицај појединих влада на делатности својих грађана. На пример, проток приватног капитала преко граница може да угрози антиинфлационе мере, девизне курсеве и друге области владине политике.” (Hled, 2002:80).

Да се проблем неонацификације државе опсервира и покушава да нађе њена генеза и исходни пут у новијој историји, пошто је евидентно да она опстаје на поднебљима новостворених држава унутар балканско-соцреалистичких земаља, сведочи став Е. Балибара који наглашава да “Попут сваке, па и више од сваке друге државе у XX веку, ‘класна’ држава совјетског типа била је национално-социјална држава. Брзина с којом се руководиоци комунистичког апарата у Русији, Јерменији, Азербејдану, Србији, Хрватској, итд. претварају у националне лидере могла би овде да послужи као путоказ. Оно чему данас присуствујемо није толико ускрснуће или јављање национализма *ex nihilo* већ померање његове лествице и ступња: од федералног или царског национализма до регионалног, а од овог потоњег до локалног национализма. У том смислу нема сумње да Милошевић, Јељцин, Туђман или Џамахурдија потичу још једаред од Стаљина и Тита” (Balibar, 2003:188).

Литература

- Balibar, Etjen. 2003. *Mi, građani Evrope?*. Beograd: Beogradski krug.
 Boarov, Dimitrije. 2005. *Autonmija se isplati i Srbiji i Vojvodini*, elektronska verzija.
 Bobio, Norberto. 1990. *Budućnost demokratije*. Beograd: “Filip Višnjić”.
 Vujačić, Ilija. 2004. Aktuelni problemi regionalizacije Srbije. U zbornik radova *Uslovi i strategije demokratizacije*, Beograd: Udruženje za političke nauke.
 Živković, Jovan. 2005. *Manjine i regionalizam*. Niš: DDA.

- Janča, Dejan. 2000. Regionalizam, regionalna država i problemi regionalnog uređenja Srbije. U *Ustavnopravni okvir decentralizacije Srbije i autonomne Vojvodine*. Novi Sad: Centar za regionalizam.
- Radović, Zorica. 2002. Manjine i teritorijalna autonomija. U zbornik *Sandžak multietnička regija – evropska iskustva* (Zbirka međunarodnih dokumenata), Novi Pazar: Centar za regionalizam i NIŠP “Sandžačke novine”.
- Sloterdajk, Peter. 2001. *U istom čamcu: ogledi iz hiperpolitike*. Beograd: Beogradski krug.
- Soos, Edit. 2002. Regionalizam i multietičnost, U zbornik *Sandžak multietnička regija – evropska iskustva* (Zbirka međunarodnih dokumenata), Novi Pazar: Centar za regionalizam i NIŠP “Sandžačke novine”.
- Held, Dejvid. 2002. Demokratija, država-nacija i globalni sistem. U *Politikološke teme*. Beograd: MAGNA AGENDA.

UDK 316.334.3(497.1)

Бранислав Стевановић
Филозофски факултет
Ниш

О НЕКИМ КАРАКТЕРИСТИЧНИМ ОБЕЛЕЖЈИМА ПОЛИТИЧКЕ КУЛТУРЕ СРБА*

Резиме

Као и другде у свету, и у Србији се показало да процес демократизације није спонтан процес нити су сви или већина чланова једног друштва заговорник демократије “по себи”. Трансформација институција не имплицира аутоматску промену понашања, ставова, вредности, тј. читаве политичке културе једног народа. Унутар србијанског бирачког тела постоје извесни културолошки разлози који отежавају искорак из једног (ауторитарног) система у други, демократски. У тексту се критички анализују управо неки од елемената политичке културе Срба (етатизам, колективизам, мазохизам и морална мимикрија), који представљају моћне културне препреке процесу демократизације и брже интегрисање Србије у Европу – на коју су Срби као и сви остали народи Југоисточне Европе, цивилизацијски упућени.

Кључне речи: политичка култура, етатизам, колективизам, мазохизам, морална мимикрија, егоизам, стање морала у Србији

SOME CHARACTERISTIC FEATURES OF SERBIAN POLITICAL CULTURE

Summary

As well as in other places throughout the world, in Serbia one thing appears – democracy is not neither spontaneous process nor all or majority of the people is a proponent of democracy “by itself”. Institutional transformation does not implicate automatic changing of behavior, attitudes, values, namely, the completely political culture. Inside of Serbian constituency, there are certain cultural reasons that complicate move from one (authoritarian) to another, democratic system. This article consist of critical analyze of some elements of Serbian political culture (statism, collectivism, masochism an moral mimicry) which appears to be powerful cultural hindrances to democratization process and quicker Serbian integration into Europe – to whom Serbs, as well as the other nations in South East Europe, incline by very civilization.

Key Words: Political Culture, Statism, Collectivism, Masochism, Moral Mimicry, Egoism, Moral Condition in Serbia

* Рад са пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се реализује на Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

Нека врста “историјског закашњења” Србије са демократским променама у односу на остале земље Источне и Југоисточне Европе сличног опште-цивилизацијског нивоа, актуализовала је питање политичке културе народа који је у њој већински – српског народа. Није требало дуго чекати да се у бројним расправама, емпиријским истраживањима и студијама (различите озбиљности и методолошке утемељености), нарочито апострофирају бројни проблеми везани за политички менталитет овог народа. Као црвена нит провлачило се питање предоминантних вредности Срба уопште, као и питање у којој мери оне представљају кочницу за претпостављену модернизацију и демократизацију постојећег србијанског политичког и економског система. Испоставило се да у политичкој култури Срба пре свега ваља разликовати две релативно раздвојене компоненте: (а) извесне *трајне диспозиције*, настале услед дејства мноштва социо-културних детерминанти током времена и (б) *ситуационо условљене манифестације*, одређене актуалном друштвеном и политичком ситуацијом. Иако између ова два елемента у стварности постоје веома чврсте и битне разлике, у рецентним списковима “вредносних преференција Срба”, међутим, готово редовно преовлађују све саме недемократске оријентације и обрасци политичког понашања. Преглед расположиве литературе у овој области показује да се у карактеристичне особине српског политичког менталитета убрајају пре свега – “непревладани *традиционализам*, услед недовршеног процеса модернизације; изражена *ауторитарност* (као културално и психодинамски условљена константа); ексклузивни карактер *групних идентификација* (чија је окосница етнички и парохијални идентитет) и са тим повезана *ксенофобија*; и *амбивалентан* и неконсистентан однос према *либералном* обрасцу друштвеног живота (курзив Б. С.).”¹

Претходно побројаним карактеристикама, разговор о политичкој култури Срба тешко да је закључен – пре би се рекло да је тек назначен и да нужно води новим тумачењима. Заправо, велико је питање колико се кроз призму поменутих “карактеристика” може објективно сагледавати политичка култура било ког народа, па и српског, јер се овде очигледно ради о све самим вредносним и психокултурним *препрекама за демократију*, па их, можда, једино тако треба и називати. Дакако, уколико су ове карактеристике у већој мери присутне у српској политичкој култури, утолико горе по њене физичке носиоце, јер ће за њих “врата демократије” још задуго бити чврсто закључана, а с њом и све материјалне бенефиције и еманципаторске тенденције које њен модеран облик носи са собом. Претходни исказ је, међутим, кондиционалан, што значи да је оно о чему говори нешто динамично, процесуално и противуречно, и да стога може бити и промењено у позитивном правцу. Зато сваку од могућих карактеристика политичке културе Срба, ваља узети само условно, тј. као нешто о

¹ Mirjana Vasović, Vrednosne pretpostavke demokratske transformacije, u: *Lavirinti krize*, Institut za Evropske studije, Beograd, 1998, str. 369.

чему није исказана “последња реч” и што с разлогом и може и мора бити трансформисано, уколико није у складу са демократским политичко-културним нормама које су сагласне и владајућој “демократској атмосфери” у светским размерама.

С друге стране, очито је да унутар србијанског бирачког тела заиста постоје извесни културолошки разлози који, ако не спречавају у потпуности, а оно отежавају искорак из једног (ауторитарног) система у други, нови, демократски друштвени и политички систем. Као и другде у свету, показало се да процес демократизације једног друштва није ни спонтан ни “природан” процес који онемогућавају само неки “отуђени центри економске и политичке моћи”, као и да је наивно веровати да су сви или можда већина чланова једног друштва заговорник демократије “по себи”. Трансформација неких социјалних и политичких институција једноставно, не имплицира аутоматску, брзу и ефикасну промену понашања, ставова, вредности, тј. читаве политичке културе једног народа. Тако, на пример, наслеђени ауторитарни менталитет, колективистичке вредности, митолошка свест, конформизам, страх, апатија и др, представљају неке од моћних културних препрека процесу демократизације. У овом тексту, управо ће бити критички апострофирани неки од елемената политичке културе Срба (етатизам, колективизам, мазохизам и морална мимикрија) који успоравају Србију у остваривању економских, политичких и других програма заснованих на вредностима грађанског универзализма, а тиме и њено брже интегрисање у Европу – на коју су Срби као и сви остали народи Југоисточне Европе, цивилизацијски упућени.

Једна од најупадљивијих обележја политичке културе на тлу Србије је дуго и увек снажно присуство политичког идеала *етатизма*. Под етатизмом подразумевамо специфичан облик ауторитарне свести, тј. – “систем ставова и уверења о примарној улози државе у свим значајним сферама друштвеног живота”.² Уколико се уз јако ослањање на државу, јавља и убеђење да је такво настојање пожељно, односно оправдано “државним разлогом” (*Raison d’Etat*) као непобитним, ради се о етатистичкој вредносној и политичкој оријентацији. Етатизам се може јављати у варијанти леве или десне идеологије, јер пре свега означава такво друштвено устројство у коме држава бескрајно доминира над грађанима као појединцима. На географском простору Србије, постоје барем два основна социјално-психолошка генератора етатизма: (а) идеологија *националне државе* и (б) схватање државе као битног чиниоца у изградњи *социјалистичког* друштва. По идеологији националне државе, држава представља највишу вредност, врховног судију и једино легитимни извор политичких одлука. Држава, као и нација, су вечни ентитети који су изнад грађана и представља вредност по себи и за себе. У другом случају, етатизам симболизује јачање и

² Bora Kuzmanović: *Etatizam kao specifičan oblik autoritarne svesti*, u: *Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i “Filip Višnjić”, Beograd, 1995, str. 97.

победу социјалистичке идеологије кроз јачање – социјалистичке државе. Једна од њених варијанти је *патерналистичка* држава, која наводно брине о праведној расподели добара свим грађанима. “Грађани, рудиментарно политички субјективизирани, очекују све од “горе”, а форме цивилно-друштвених аутономија и самоорганизовања су слабе и рудиментарне. Поредак увек функционише на особитом типу размене између беспоговорне послушности грађана и удаљених бенефиција надмоћне и недодириве власти.”³

Посматрано у целини, етатистичка оријентација у Србији је током деведесетих година прошлог века била врло изражена, премда највећи део разлога за то свакако отпада на реакцију грађана на слом старог политичког и идеолошког система. У ситуацији распада старе државне заједнице, привредног криминала, рата у окружењу, санкција Уједињених нација, непоштовања правних и моралних норми и др, готово да је природан захтев за “чврстом руком” која ће завести какав-такав ред у друштву. Етатизам тада поприма смисао апела да се одагна друштвена аномија и страх од несигурности, чинећи пожељнијом ауторитарну државу од разореног друштва и – евентуалне – неконтролисане провале насиља. Од обележја друштвеног положаја који утичу на етатистичку оријентацију, нарочито се истичу занимање испитаника и степен образовања – “јер етатистичке ставове највише показују земљорадници (64,6%) и НКВ и ПКВ радници (60,2%), а потом следе: домаћице и пензионери (по 53%), КВ и ВКВ радници (41%), службеници средње стручне спреме (25,8%), стручњаци са факултетским образовањем (14,9%) и, најмање, студенти (10%).”⁴ Посебан, али веома раширен облик етатистичке свести у Србији представља и тзв. “*носталгични синдром*”, тј. позитивна сећања на анциен рејиме, и то пре свега на његов животни стандард. Ради се, дакако, о привиду једне “улепшане прошлости” у коме се сећања некритички транспонују и на терен политике и остваривања људских права, а чиме се претходни “социјалистички период” свакако не би могао похвалити. “Када мисле на стари систем, људи првенствено имају на уму ... социјалистичку верзију “државе благостања”, где је држава најважнији гарант социјалне сигурности.”⁵ Последња истраживања, ипак, указују да се, упркос економским тешкоћама, раширеност етатистичке (егалитарно-патерналистичке) оријентације, поступно смањује, уз истовремени пораст прихватања либералних вредности.

Генерално узев, грађани Србије показују већу опредељеност за демократију у сфери политике, него у области економије, што може бити једна од главних препрека демократској трансформацији. По правилу, опадање куповне моћи становништва, узрокује амбивалентан став не само према процесу приватизације, већ и према демократским

³ Milan Podunavac, *Princip građanstva i poredak politike*, Princip i Fakultet političkih nauka, Beograd, 1998, str. 238.

⁴ Bora Kuzmanović, *Etatizam kao specifičan oblik autoritarne svesti*, str. 106.

⁵ Mirjana Vasović, *Vrednosne pretpostavke demokratske transformacije*, str. 386.

променама уопште. Колебању у погледу оправданости економских реформи, знатно доприноси и “егалитарни синдром” (Ј. Жупанов), а који у први план ставља материјално нивелисање. На нашем простору, он има исходиште у задружно-племенској прошлости, али је био присутан у свим социјалистичким земљама (совјетска уравниловка, кинеска “културна револуција”...), па и у Србији (теорија “једнаких стомака”). “Можемо слободно утврдити да је цео наш социјалистички систем последњих педесет година заправо једна дуготрајна историја упросечавања.”⁶ Осећање једнакости је, заправо, у директној вези са осећањем “братства” или “сродства”, које је изгледа у тој мери усађено у души сваког Србина да је готово постало његова “права природа”. Још 1887. године В. Карић је приметио да је Србија једина земља на свету у којој просјак и сељаку и “капуташу” слободно виче: даруј ме брате и у којој владалац, кад сиђе у народ, међу сељаке, изговара речи: брате и браћо! Чини се да и након више од 110 година, Карићеви увиди одишу актуелношћу: “Томе осећању народном није се до данас усудио противити ни један државник па ни најкрућенији, да не би свој глас и положај бацио на коцку. ... Србија је једина земља, у којој је сасвим у реду, да се и министар и државни саветник, на сред улице, за здравље пита и љуби са каквим својим сељаком, који је дошао у варош у опанцима, сукненим чакширима и гуњцу; и да се са њиме разговара са “ти”.”⁷

Веома близак егалитаризму је *коллективизам* као вредност, а значи, напросто, “преферирање групних над индивидуалним интересима”.⁸ У социјалистичком послератном режиму, *коллективизам* се ослањао на оријентацију на друштвену својину и групно одлучивање и био корелат модернистичке и тзв. “самоуправне” оријентације. Самоуправљање је, како је познато, номинално рачунало на “свестрано развијену личност” као једног од главних циљева официјелне идеологије, али је у пракси увек доводило до подређивања појединаца неком од *коллективитета*. Заправо, *коллективизам* као вредност је био значајан део владајуће идеологије, па је био инструментално усвајан од оних који су били више на лествици социјалне хијерархије, док су нижи друштвени слојеви, једноставно, по инерцији традиције одржавали *коллективистичке* обрасце понашања. Поједини истраживачи за ову диспозицију користе термин *хелизам* у скоро сасвим идентичном значењу – “примордијалности *коллективног* над појединачним”, утврђујући, такође, његову велику раширеност.⁹

⁶ Jovan Marić, *Kuda idu Srbi?*, (*Kakvi smo mi Srbi - drugi deo*), Megraf, Beograd, 2001, str. 56.

⁷ Vladimir Karić, *Narodni duh i osećanje*, из књиге *Srbija: opis zemlje, naroda i države*, Beograd, 1887, наведено према: *Karakterologija Srba*, Jovanović, Bojan (ured.), Beograd: Naučna knjiga, 1992, str. 28.

⁸ Dragomir J. Pantić, *Dominantne vrednosne orijentacije u Srbiji i mogućnosti nastanka civilnog društva*, u: *Potisnuto civilno društvo (zbornik)*, editor Vukašin Pavlović, Eko centar Beograd, Beograd, 1995, str. 83.

⁹ Stjepan Gredelj, *Dominantne vrednosne orijentacije*, u: Mladen Lazić et al: *Razaranje društva*, Beograd, Filip Višnjić I Filozofski fakultet, 1994, str. 175-224.

Неки од аутора, иначе, претходне колективистички усмерене вредности повезују са неким стриктно психолошким особинама Срба, па чак и Словена уопште. Овде, заправо, имамо посла са нашироко присутним убеђењем о “топлој словенској души”, алтруизму, емпатији, искрености и непатвореној друштвености која одликује Србе “као такве”. За разлику од савременог човека из западне цивилизације, Срби још увек поседују извесну топлину и емотивност у међусобним односима, спремнији су у већој мери да помогну, да се предају другоме “свим срцем и душом” – како се то често каже. Можда се са овом констатацијом неће сви сложити, па ипак, има мишљења – које и ми прихватимо – да није случајно то што су се у српском народу тако лако “примиле” идеје комунизма, а с обзиром на то да се оне, макар декларативно, базирају на дружељубивости и човекољубљу. “Чињеница да смо веома лако прихватили социјалистичко-комунистичке идеје учвршћује нас у убеђењу да је колективитет наша судбина и наше битно одређење”¹⁰ – сматра Ј. Марић. Схватање колективитета које носи идеја комунизма, пало је на плодно тло српске *заједнице* и заживела релативно лако, управо због српског “исконског” смисла за колективно *per se*, који је накнадна социјалистичка пракса, заправо, само конзервирала. Резултат који је пред нама, и који се никако не био смео идеолошки прикривати, је да су Срби, у битном смислу, остали верни колективној идеји, заједници, групи. Тога би требало да буду свесни сви, а нарочито светски политичари па би, сходно томе, морали да покушају да искористе све позитивне аспекте српске “друштвености”, уз занемаривање оних негативних, не би ли се тиме приближили осталим демократским народима у Европи, уз које нам је и место. Примери на којима се може показивати високо изражен смисао Срба за групу, алтруизам и глорификацију колективног живота, су пак, у тој мери бројни, да их на овом месту не можемо све ни поменути, а камоли анализирати.¹¹

Што се саме емоционалности тиче, она, наравно, “по себи” није ни добра ни лоша, па ни узаврела “јужњачка крв” Срба не рађа све саме хумане последице, у шта су се могли уверити сви они који су са њима имали неке размирице. Крајњи исходи њихове дубоке осећајности, осим колективног самоодрицања, пожртвовања, услужности или милосрђа, могу бити и претерана импулсивност, грубост, бахатост, суровост, малигна агресивност, осветољубивост, бестијалност, примитивизам и сл. – све до готово зверских убијања и мучења својих против-

¹⁰ Jovan Marić, *Kakvi smo mi Srbi?, prilozi za karakterologiju Srba*, “Slobodan Jović”, Beograd, 1998, str. 108.

¹¹ Можда један од најупечатљивијих, је пример колективних (мушких) спортова који, чини се, врло директно изражава колико Срби истински воле дружење, друштво, групу. С обзиром на свој број, Срби су чак непримерено добри у кошарци, одбојци, рукомету, ватерполоу, па и у фудбалу у поређењу са многим другим, знатно већим народима и државама. И обрнуто, у тзв. индивидуалним спортовима, у којима једино оно индивидуално долази до изражаја (на пр. пливање, атлетика), Срби ретко када постижу неке завидне резултате.

ника у ратовима. Посматрано у целини, Срби заправо имају исувише жив темперамент и не владају довољно својим осећањима, одакле и проистиче сва њихова раздражљивост, напраситост, срџба и плаховитост. Уколико су алтруисти, они су, у ствари – најчешће – наивни алтруисти, јер у тој њиховој спремности за “предавањем другом” има много ирационалне вере да је то што раде исправно и да ће им се пожртвовање узвратити истом мером. “У том нашем наивном алтруизму као да нас води неки “виши импулс правде”, неки “божански принцип”, неко хришћанско саможртвовање. Жеља да се учини добро дело је примарнија, али наивност неретко снижава сву етичност наших подухвата.”¹² Посматрано из овог угла, дакле, тешко да се за Србе може рећи да су “лош народ”, али је услед несклоности ка самосавлађивању, већина њих у стању учинити ствари које су много горе од оног што им налаже њихов аутентични, претежно *колерични*, карактер.

Заузврат, они су у барем једнакој мери (а нама се чини и у нешто већој) и меланхолични, претерано трпељиви, готово *мазохистични*. Мазохизам је, како се зна, уживање у патњи, својеврсна “сласт патње”, за коју се у народу могу наћи различити називи: туга, жалба, жал, севдах, дерт или кахар. Изгледа да су Срби, по свом менталном склопу, склонији туги, но радости и весељу, а докази за то су општепознати и леже широко расејани у народним и лирским песмама, обичајима везаним за сахрањивање (дуго ношење црнине, тужбалице), монотоно-меланхоличном “гусларењу” (које обнавља сећање на патње и поразе из историје), све до сразмерно високих процената самоубиства и алкохолизма који се константно одржавају у Србији. Склоност ка тузи и трпљењу, показали су Срби и у својој новијој историји, у комбинацији са мазохизмом, који може да буде прави “школски пример” за ову неугодну психолошку одлику која се и код сасвим нормалних људи јавља у одређеном степену. На ову склоност надовезује се, по правилу, и специфична реторика о изабраности, узвишености, самодовољности и јединствености српског народа, што може да доведе до готово потпуног слепила за “другост” и “различитост” – а чија је најчешћа последица улажење у сваковрсне сукобе са суседним народима, па и рат. Срби, такође, инклинирају јаким, ауторитарним владарима, остајући тиме у позицији малог, беспомоћног детета које још увек не мисли својом главом, већ стално тражи љубав и пажњу страшног и моћног оца. За мало љубави и наклоности тог “оца-вође”, Срби су у стању да отрпе бескрајно много тога без већих побуна, да му се, једноставно речено, подају па и “удварају”, не обазирјући се на евентуалне последице таквог понашања. А једна од посебно погубних последица, може бити и психолошки механизам “*прогоњеног прогонитеља*”, карактеристичан за народе који су током историје много трпели, попут Јевреја, чија се агресивност према Арапима великим делом објашњава управо овим механизмом. “Вековима прогањани, Јевреји постају прогонитељи по механизму који се виђа код параноичног болесника, који истина

¹² Jovan Marić: *Kuda idu Srbi? (Kakvi smo mi Srbi - drugi deo)*, str. 30.

умишља да је прогањан и онда почиње да напада свог умишљеног противника.”¹³ Идентичан механизам, по свој прилици, често је био на делу и на просторима некадашње Републике Српске Крајине као и Републике Српске, када су етнички Срби, као “прогоњени прогонитељи”, покушавајући да предупредe сопствени геноцид и прогонство, и сами чинили суровости и етничка чишћења за које су оптуживали противничку страну у сукобу. Како на једном месту рече И. Андрић – “Чувајте се угрожених људи и људи који мисле да су угрожени. Они осећају потребу да се штите и бране, и због тога често и неочекивано и подмукло нападају.”¹⁴ У овој реваншистичкој агесији Срба, додуше, много горе су прошли Муслимани (Бошњаци) из БИХ, од Хрвата чија је држава (НДХ) у II светском рату заиста прогонила и физички уништавала Србе. А након војних акција најновије хрватске државе под називима “Бљесак” и “Олуја”, као по неком метафизичком усуду, историја се поновила, па је стотине хиљада Срба морало да напусти свој завичај и потражи склониште у Србији или скраћеној, “дејтонској” Републици Српској – као једином опишљивом резултату *непристајања* Срба на прекрајање граница некадашње СФРЈ.

Поменуто непристајање на нешто, тврдоглавост, или народски речено – *инат*, је, заправо, још једна од нарочито карактеристичних црта српског националног и политичког менталитета. Небројено пута се током историје потврдило да се он на крају Србима враћа као бумеранг, али то није довело до битнијег смањења његове учесталости. Срби су у току XX века успели да кажу чак четири “чувена *НЕ*”, понављајући тиме једну те исту митску причу о Милошу Обилићу, који се на боју на Косову, како каже предање, “жртвовао за спас Европе и хришћанства”. Прво су 1914. рекли *Не* Аустроугарској монархији, затим су то исто рекли Хитлеру у 1941, па Стаљину 1948. и, на крају, НАТО-у 1999. године. Инацијско понашање, поготово у односу на оне који су вишеструко јачи, међутим, није ништа друго до одсуство прагматичности и политичког реализма, које је досад Србе скупо стајало, чинећи од њих “вечите страдалнике” и “жртвене јарце”. То се, разуме се, потврдило и у периоду 1990-2000, када је Србија од стране великих сила кажњена санкцијама, осиромашењем, бомбардовањем па и комадањем сопствене државне територије (актуелно дешавање на Косову и Метохији). За Србе, а пре свега за његове вође, пословице типа – “паметнији попушта”, “кога не можеш да победиш – ти му се придружи” и “кога је молити, није га срдити” – углавном не важе или се прихватају са недопустивим закашњењем, када тзв. “небески народ” по диктату овоземаљских сила, у ствари, пристаје на све, па и на својеврсну капитулацију (тзв. “кумановски споразум”).

Што не важи за однос према историји и светским силама, међутим, важи за свакодневни живот у сопственој држави – у коме се Срби приказују као веома “сналажљив” и “домишљат” народ, али овај

¹³ Jovan Marić, *Kakvi smo mi Srbi?*, str. 124.

¹⁴ Ivo Andrić, *Sveske. Znakovi pored puta*, Rad, Beograd, 1983, str. 93.

пут на штету морала и истинских људских особина. Тегобна историја поробљавања, немаштине и ратова, стално је нагонила српски народ да се прилагођава постојећим околностима, што је доводило и до појаве *моралне мимикрије*. Њене димензије су данас пак, у тој мери присутне, да речи – лукав, сналажљив, домишљат, паметан, и сл, и не значе ништа друго до – дволичност, поквареност, лоповлук, полтронство, кукавичлук ... етц. Овом хипостазираном лицемерју, свој лавовски допринос дао је и педесетогодишњи “социјалистички” режим, чија је једна од главних особина био огроман раскорак између прокламованог и стварног, идеолошког и животног. Читаве генерације људи су одрастале у конформистичком убеђењу да није “здрво” поседовати своје оригинално мишљење, већ је пробитачније ићи “низ ветар”, уз гласачку и сваку другу већину, тј. опортунистичку масу. За пет деценија социјализма, што кроз официјелну идеологију, што путем непосредног искуства, српски сељак и радник (који чини већину грађана Србије), су могли “сазнати” да *школованост не вреди* много (јер се слабо плаћа, осим тога, поред поштене, постоји и “непоштена интелигенција” – како су то често истицали послератни комунисти у својим говорима), да *не мора много да ради* (јер, како су гласиле узречице из тог времена – “никада ме не можете толико мало платити, колико ја могу мало да радим” и “радио-не радио, свира ти радио”), да *крађа није крађа* уколико се спроводи у име свих (закони о колективизацији, национализацији), да је друштвена својина “*свачија и ничија*”, али да углавном припада партијској бирократији (“*црвеној буржоазији*”) или ономе ко се “*снађе*” и сл.

Усмери ли се пажња на област индивидуалних, конкретно-дневних интереса Срба, дакле, примећује се да њихова “*колективистичка усмереност*” можда и није тако дубока и искрена, како је досад истицано. Актуелни колективни “*морални стил*” српског народа је заправо једна специфична комбинација колективизма и егоизма, оснаженог нарцизмом и потрошачком психологијом, као владајућим обележјима читаве савремене цивилизације. Али егоизам у Срба, има и неке своје интерне одлике и корене. Стара је психолошка истина да онај ко много пати (а српски народ је у својој даљој и блиској прошлости, доста пропатио), после извесног времена мора отупети у извесном степену, односно подићи праг сопствене емоционалне осетљивости, и то не само за своја већ и за туђа страдања и невоље. Даље, сентименталност и симпатију према другоме, никада није било лако уклопити у “*херојски животни стил*”, који се владајућим колективним представама одвајкада наметао Србима и као – морални образац. Појава егоизма, као и синдром зависти, суревњивости, неслоге и издаје који из њега следи, су заправо нашироко присутни у политичкој меморији Срба, у континуитету од средњовековних “*витешких времена*”, тј. од косовске битке и њене касније митолошке обраде у народним песмама, све до данашњих дана. И сам косовски бој, по тумачењу нашег народног песника, изгубљен је не само због бројчане премоћи Турака, већ и због

издаје Вука Бранковића, који је, наводно, пре времена повукао своју војску, не би ли након погибије кнеза Лазара загосподарио и његовим територијама. О српској неслози речито сведочи и (иначе погрешна) народна интерпретација постојања 4 оцила на српском грбу, по којој они, тобож, значе скраћеницу максиме: “Само слога Србина спасава”. “Који то народ у свом грбу има генерацијску поруку да га само слога спасава? Очигледно, онај народ који је вечно кубурио са неслогом”¹⁵ – пита се и уједно закључује Ј. Марић.

На српску жалост, то су знали и они народи са којима је он ратовао, па су својим потомцима оставили једнако снажну поруку: “*Не дај боже да се Срби сложе!*”, што су ови, дакако, небројено пута знали добро да искористе. Српску склоност ка деобама, запазили су још стари византијски аутори из раног средњег века (Псеудо Маврикије, Прокопије Кесаријски) истичући да Склавини (Славено-Срби) “од давнина живе у демократији”. Ово, дакако, не треба схватити у смислу да демократија представља некакво “генеричко својство” Срба, јер савремена истраживања показују да се у текстовима Прокопија и његових савременика, категорија *демократија* не употребљава у њеном античком значењу, већ *византијском* – као анархија, одсуство законитог поретка и своје воље мале групе људи.¹⁶ Но, данас узајамну људску злобу и пакост не осећају српски племићи, већ сасвим обични грађани, па су им и захтеви знатно скромнији. Они не желе “царства Лазарева” (или Карађорђева или Миланова, због којих би се међусобно убијали или издавали), али би радо видели да – жаргонски речено – “комшији цркне крава”, чак иако с њим нису ни у каквој завади.

Ово специфично злопамћење, пакост и завист, уживање у туђој несрећи, на жалост, не задржава се само на нивоу комшијских зађевица, већ је на делу и у јавном животу и политичким расправама, при којима се често не бирају речи и средства у покушају да се неистомисљеник “уједе за срце”, да му се нанесе зло, патња и понижење. Откад у Србији постоји вишестраначје, *бахато* понашање изборних *победника* и *завист побеђених* јесу главна карактеристика политичког живота. Ни каснији развој, чини се, ту ништа није променио: изборни победници не показују било какву намеру да се саветују са опозицијом, чак ни онда када се исписују најдраматичније странице српске историје (као у претходном шеснаестогодишњем периоду), док лидерска суревњивост често доводи у питање и саму изборну победу – уколико су је извојевале партијске групације, као у случају распада коалиције “Заједно” из 1996/97. и каснијих дубоких политичких несугласица унутар коалиције ДОС – која је демонтирала ауторитарни режим С. Милошевића. Овде се заправо ради о психолошком механизму на чије погубне последице сликовито указује још једна, стално актуелна, народна пословица – “Сачувај ме боже од пријатеља, од непријатеља ћу се сам чувати”. Њено

¹⁵ Jovan Marić, *Kakvi smo mi Srbi?*, str. 16.

¹⁶ Опширније о томе, у: Veselin Plić: *Mitologija i kultura*, Književne novine, Beograd, 1988, str. 229-237.

константно присуство у колективној меморији народа, убедљиво сведочи о хроничном неповерењу српског човека па и његових политичких вођа, чак и у своје најинтимније пријатеље, уколико они могу постати њихови политички опоненти, “ренегати”, отпадници од партије-цркве и њене квази-религиозне доктрине.

У претходном социјалистичком режиму, или “титоизму”, као и у свим другим социјалистичким земљама, најсуровије су били кажњавани управо партијски “јеретици” или “ревизионисти” ортодоксне комунистичке идеологије, суровије чак и од прокажених “класних непријатеља” – “буржоазије”. Овај патолошки страх од страначких фракција и “мангупа у сопственим редовима који ће нам доћи главе” (Лењин), по свој прилици, нацивео је комунистичке “чистке” и постао делом јединственог комплекса “лидерске зависти”, од кога болује велик број данашњих српских партијских вођа. Можда и понајбољи пример за то су дешавања унутар *Демократске странке* из које се, откако је настала, готово непрекидно одлива велики број чланова и, по правилу, оснива нове странке. Најпре су неистомишљеници унутар ДС-а основали *Српску либералну странку*, затим *Демократску странку Србије*, па *Демократски центар*, и, најзад, *Либерално-демократску партију* (на челу са Чедомиром Јовановићем). То је не само ослабило матичну странку, већ је значајно успорило продор идеја које је она намеравала да шири по народу и тако убрза демократски преображај Србије – на који се, иначе, чекало (пре)дугих 10 година. Како било, анализе бројних пораза које је српски народ доживео у периоду од 1991-1999, показују да један значајан део разлога за пострадање народа и државе лежи и у српској неслози, нејединству, што су светски центри моћи зналачки умели да искористе у својим покушајима онемогућавања постојања сразмерно јаке и велике српске државе на стратешки осетљивом Балканском простору, примењујући старо латинско империјално начело: *Divide et impera* (Подели, па владај). Извуку ли Срби из претходног периода поуку да “неслога кућу разграђује”, постоји макар нека шанса да неће понављати грешке из прошлости инспирисане дељењем и егоизмом, мада на то не треба претерано рачунати, с обзиром на то да је један од најважнијих “генератора” егоизма у савременом, потрошачком друштву – *сиромаштво*, као и *осећање мање вредности* које то сиромаштво носи са собом. А Србија ће још догледно време бити финансијски неликвидна земља, земља осиромашених и понижених људи веома сужене егзистенцијалне перспективе и какве-такве наде у бољу и извеснију будућност.

Тренутни резултат је да је “српски етос” на поприлично ниским гранама, тј. да су лакомост, мржња, лажи, фразеологија, демагогија, крађе, убиства, хедонизам, и др, умногоме допринели ерозији неких општих моралних вредности, које су, макар по чувењу, некада красиле патријархалну српску заједницу. О њој Д. Васић, у правом идеалистичком заносу, пише следеће: “Пре ратова Срби су се могли поносити свијим добрим и чистим обичајима. ... Порок се морао крити по

мрачним јазбинама где је имао свој простор у коме се кретао, један простор ограничен, врло ограничен, кужан и презрен. Праг традиционалног чистог огњишта беше за њега несавладиво неприступачан. Највећа породична трагедија то не беше ни банкротство, ни крајња оскудица, ни смрт, то беше умрљана част, осрамоћени образ породице. ... Српска кућа, пре ратова, значила је истински одмор душе, праву чистоту једног храма, спас од ниских жеља. Оно што је учинило најлепшим Србе у ратовима, то је овај морални инстинкт и ова морална чистота, коју су они изнели из овакве куће.”¹⁷

У осврту на стање актуелног српског морала, међутим, не би требало прећутати да ни стара патријархална српска породица, није била сасвим морално беспрекорна. Изгледа да је и нешто старија српска политичка култура (која се, као и другде, обликује првенствено у породици), знала за тзв. “аморални фамилизам” – описан код истраживача француских и италијанских прилика.¹⁸ Тако је у нашој прошлости било крајева у којима краја није имала апсолутно негативно значење, па је лоповлук у њима био уобичајена појава, као, уосталом, и кривоклетство, хајдучија, злопамћење, осветољубивост, сујетност, нељубазност, неповерљивост, затвореност, лукавост и тврдичлук српског сељака. Ако је тако било у прошлости, можда и не би требало да чуди што се данас, у јеку економске неизвесности, сиромаштва и још увек живог сећања на ратове у окружењу, санкције, бомбардовање од стране НАТО-а и др, морал у Срба тако “ниско котира”. Стога нам се чини разумљивим закључак једног нашег аутора о актуелном стању српског морала: “Чини нам се да нећемо погрешити ако кажемо да су савест, морална обавеза, осећање одговорности, кајање, најслабије развијене стране нашег етичког преживљавања. И када је етичан и када је неетичан, наш човек не излази из нагонског, спонтаног и осећајног мотива, не излази из побуда срца. Управљање по неком рационалном и моралном принципу дужности, из немачко-кантовског поштовања према апстрактном моралном закону као таквом – нашем бићу је савршено страно”.¹⁹ Закључак је, понављамо, разумљив, али се оно о

¹⁷ Dragiša Vasić, *Karakter i mentalitet jednog pokoljenja*, u: *Karakterologija Srba*, str. 215.

¹⁸ Проучавајући својевремено политичку културу у Француској, Л. Вили (L. Wyllie) је, на пример, трагао за коренима традиционалног француског “нецивизма” који се изражава у високом степену *неповерења* према непосредним носиоцима политичке власти, као и *одсуством кооперације* и заједништва грађана у политичким акцијама. Одсуство социјалног поверења у основним друштвеним односима, по овом аутору, доводи до политичког цинизма на који наводи *породица* као најзначајнија “референтна група” у политичкој социјализацији Француза. Битно обележје политичке социјализације у француској породици је наглашавање неповерења према свима изван породице, посебно према политичарима, јер - “одрасли означавају политику и људе који се боре за места у њој као извор зла.” (L. Wyllie: *Village in Vaucluse*, N. York, 1964, str. 208.) До сличних налаза у погледу утицаја породице, дошао је и Е. Бенфилд (E. Banfield) истражујући политичку културу у јужној Италији. Најбитнија обележја ове политичке културе, коју аутор назива *аморалним фамилизмом*, су *одсуство социјалног поверења* и *кооперације* као и политичка *анатија*. (E. Banfield: *The Moral Basis of Backword Society*, Glencoe, 1959, str. 7.)

¹⁹ Jovan Marić, *Kakvi smo mi Srbi?*, str. 187.

чему говори ипак не може правдати било каквим “ситуационим варијаблама”. Како је истицао И. Берлин, “све разумети, не значи и све оправдати”, јер би то било недопустиво протезање важења научног постулата о сазнатљивости света – на терен етике која ће, док год је људи, представљати сферу њихове слободе, неизвесности и, дакако, моралне одговорности²⁰. Речју, са оваквим стањем српске етике се не смемо помирити, већ ваља радити на моралној и духовној обнови српског народа, како би он што пре заузео место у породици демократских европских народа, којој не само географски већ и културно припада.

На самом крају, ваља истаћи да свака расправа о било којим карактеристикама српске политичке културе, мора имати у виду да се процес демократизације у Србији одвијао у ванредно неповољним политичким и економским околностима. Некаква “пуна” демократска трансформација, једноставно, није ни била могућа у друштву које је у исто време доживело политичку, економску, па и војну катастрофу готово библијских размера. Брзина и жестина распада идеолошког, привредног и вредносног система бивше Југославије, довели су до правих тектонских промена и темељне кризе свих облика друштвеног живота у њој. Није, стога чудо што су вредности грађана Србије у протеклом периоду биле више израз готово свакодневних фрустрација и опонашања неких “референтних група”, него што су биле израз рационалног процењивања политичких алтернатива. На њих се надовезивало и још увек веома снажно присуство *ауторитарне политичке културе* која се протеже од врхова власти до свакодневних међуљудских односа, а која у доброј мери одваја Србију од политичке и културне праксе модерних демократија. И поред тога, екстремне и ирационалне детерминанте политичке културе Срба се углавном везују за ситуационо условљене вредносне оријентације које су подложне променама. Упркос свим ограничавајућим “унутрашњим факторима” и “ситуационим варијаблама”, дакле, процес демократизације Србије је, по свој прилици, неповратан што, уосталом, редовно потврђују и сви парламентарни избори након 2000. када је поражен један од последњих ауторитарних режима на тлу савремене Европе. Вредносни потенцијал за наставак демократских промена налази се пре свега у млађој и средњој генерацији, код образованих грађана, предузетника, у урбаним срединама, итд. и – што је најважније – он није само декларативан. Још су масовни студентски и грађански протести из 1996/1997. показали да је Србија близу оне “критичне масе” становништва потребне за сваку врсту квалитативних промена у друштву, па и оних демократских. Утолико пре, српски народ већ сада мора бити спреман за прихватање како радикалнијих економских промена тако и демократске политичке културе, како би они синергијски поспешивали ослобађање србијанског цивилног друштва из стега наслеђене, хибридне партије-државе.

²⁰ Isaija Berlin, *Četiri ogleda o slobodi*, Nolit, Beograd, 1992, str. 9-69.

Литература

- Anderson, B. (1998) *Nacija: Zamisljena zajednica*. Beograd: Plato.
- Andrić I. (1983) *Sveske. Znakovi pored puta*, Beograd: Rad.
- Asurmendi, M. (2002) *Identitet i nasilje*. Beograd: Medijska knjižara Krug.
- Berlin I. (1992) *Četiri ogleda o slobodi*, Nolit, Beograd, 1992.
- Bilefeld, U. (1998) *Stranci: Prijatelji ili neprijatelji*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Butigan V. (2000) *Politička kultura na Balkanu*, Niš: Filozofski fakultet.
- Vasić D. (1992) Karakter i mentalitet jednog pokoljenja, u: *Karakterologija Srba*, (uredio Bojan Jovanović). Beograd: Naučna knjiga.
- Vasović M. (1998) "Politička socijalizacija i promene političke kulture", u *Fragmentsi političke kulture*, Vasović Mirjana (red. et all), Beograd: Institut društvenih nauka.
- Vasović M. (1998) Vrednosne pretpostavke demokratske transformacije, u: *Lavirinti krize*. Beograd: Institut za Evropske studije.
- Вебер М. (1976) Односи у етничким заједницама, *Привреда и друштво*, том I. Beograd: Просвета.
- Veljković, V. (2001) *Politički moral Srba*. Niš: Prosveta.
- Gleni, M. (2001) *Balkan 1804-1999*. Beograd: B92.
- Goldsvorti, V. (1998) *Izmišljanje Ruritanije, - imperijalizam mašte*. Beograd.
- Golubović Z. (1999) *Ja i drugi: antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*, Beograd: Republika, dostupno na <http://www.yurope.com/zines/republika/arhiva/99/jaidrugi/6.html>
- Golubović, Z. (1995) "Tradicionalizam i autoritarnost kao prepreke za razvoj civilnog društva u Srbiji" u *Potisnuto civilno društvo (zbornik)*. Beograd: Eko centar.
- Gredelj S. (1994) *Dominantne vrednosne orijentacije*, u: Mladen Lazić et al: *Razaranje društva*, Beograd, Filip Višnjić i Filozofski fakultet.
- Gredelj, S. (2000) "Vrednosno utemeljenje blokirane transformacije srpskog društva", u *Račji hod: Srbija u transformacionim procesima*, priredio Mladen Lazić. Beograd: Filip Višnjić.
- Divjak, S. (2002) *Nacija, kultura i građanstvo*. Beograd: JP Službeni list.
- Dordano K. (2001) *Ogledi o interkulturnoj komunikaciji*, Beograd: Biblioteka XXI vek.
- Dvornić-Prošić M. (ured.) (1994) *Kulture u tranziciji*. Beograd: Plato.
- Dženkins, R. (2001). *Etnicitet u novom ključu*. Beograd: XX vek.
- Erik, H. i Terens. R. (2002) *Izmišljanje tradicije*. Beograd: XX vek.
- Eriksen, T. H. (2004) *Etnicitet i nacionalizam*. Beograd: XX vek.
- Ilić V. (1998) *Mitologija i kultura*, Beograd: Književne novine.
- Jakšić, B. (2000) *Balkanski paradoksi*. Beograd: Beogradski krug.
- Jovanović, Bojan (ured.) (1991) *Etnopsihologija danas*. Novi Beograd: Dom kulture "Studentski grad".
- Jovanović, Bojan (ured.) (1992) *Karakterologija Srba*. Beograd: Naučna knjiga.
- Jovanović, Slobodan (2005) *Kulturni obrazac*. Beograd: Stubovi kulture.
- Karić V (1887), Narodni duh i osećanje, iz knjige *Srbija: opis zemlje, naroda i države*, Beograd, u *Karakterologija Srba* (1992), (uredio Bojan Jovanović). Beograd: Naučna knjiga.
- Kecmanović, D. (2001) *Etnička vremena*. Beograd: XX vek.
- Kecmanović, D. (2004) *Racionalno i iracionalno u nacionalizmu*. Beograd: XX vek.
- Kolder M., Vejvoda I. (prir.) (2003) *Prošlost na Istoku, budućnost na Zapadu*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

- Kuljić T. (2003) *Prevladavanje prošlosti*, Beograd: Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji.
- Kuzmanović Bora (1995): *Etatizam kao specifičan oblik autoritarne svesti*, u: *Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i "Filip Višnjić", Beograd.
- Kuzmanović, Bora (1997) *Ličnost i demokratsko ponašanje*, u: *Demokratija, vaspitanje, ličnost*. Beograd: Institut za pedagoška istraživanja.
- Marić J. (1998) *Kakvi smo mi Srbi?*, *prilozi za karakterologiju Srba*, Beograd: "Slobodan Jović".
- Marić J. (2001) *Kuda idu Srbi? (Kakvi smo mi Srbi – drugi deo)*, Beograd: Megraf.
- Matić, M. (2000) *O srpskom političkom obrascu*. Beograd: Institut za političke studije.
- Milić V. (1994) "Ratnički "štit" stranaka – politička upotreba nasilja", u Pečujlić Miroslav i Milić Vladimir, *Demokratija i autoritarizam, politička kultura jugoslovenskog višestranačkog društva*, Beograd: Srempublik, Pravni fakultet i Institut za političke studije.
- Nusbaum, K. M. i Džoša, K. (ured.) (1999) *Za ljubav domovine, Rasprava o granicama patriotizma*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Pantić J. D. (1995) *Dominantne vrednosne orijentacije u Srbiji i mogućnosti nastanka civilnog društva*, u: *Potisnuto civilno društvo (zbornik)*, editor Vukašin Pavlović, Beograd: Eko centar Beograd.
- Pantić, D. (1998) "Politička kultura i vrednosti", u *Fragmenti političke kulture*, Vasović Mirjana, (red. et all) Beograd: Institut društvenih nauka.
- Podunavac M. (1998) *Princip građanstva i poredak politike*. Beograd: Princip i Fakultet političkih nauka.
- Podunavac, M. (1984) *Politička kultura i politički odnosi*. Beograd: Radnička štampa.
- Putinja, F. i Ž. Stref-Fenar (1997). *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Čigoja.
- Smit, A. (1998) *Nacionalni identitet*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Spasić, I. (2004) *Sociologije svakodnevnog života*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Stanovčić V. (1993): "Politička kultura i politički život" u *Enciklopedija političke kulture*. Beograd: Savremena administracija.
- Stanovčić V. (2003) *Vlast i sloboda*. Beograd: Čigoja.
- Stojanović, T. (1995) *Balkanska civilizacija*. Beograd: Centar za geopoetiku.
- Stojanović, T. (1997) *Balkanski svetovi, Prva i poslednja Evropa*. Beograd: Equilibrium.
- Todorova, M. (1999) *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Trebješanin Ž. (1995) *Politika i duša*. Beograd: Vreme knjige.
- Hobsbaum, E. (1996) *Nacije i nacionalizam od 1780: program, mit, stvarnost*. Beograd: Filip Višnjić.
- Cvijić, J. (1966) *Dinarski, centralni i panonski tip*, u: *Balkansko poluostrvo i*
- Čolović, I. (1993) *Bordel ratnika, Folklor, politika i rat*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Čolović, I. (1997) *Politika simbola*. Beograd: Radio B92.

Петре Георгиевски
Филозофски факултет
Скопље (Република Македонија)

КУЛТУРНА ФУНКЦИЈА НАСТАВНОГ ПРОГРАМА

Резиме

Образовање, поред осталих функција, има и иманентну културну функцију. Ову функцију образовни системи остварују преко три вида наставног програма (*curriculum*-а): формалног (официјелног), реалног и “скривеног”. Који се вид културе или “културног капитала” преноси и репродукује преко образовно-васпитних институција? Схватање Пјера Бурдијеа и Жан-Клода Пасерона о културној репродукцији коју врши образовање. Берштајнови “кодови знања” и његова “видљива и невидљива педагогија”. На ова се схватања надовезују и питања о “контра-школској култури” (П. Вилиса) и типа културно-депривисаног детета (Брукс).

У другој половини 20-ог века, у Великој Британији, развила су се два супротстављена гледишта у погледу односа између наставног програма и културе: 1) гледиште “левице” (Р. Вилијамс) и 2) гледиште “деснице” (Г. Џ. Банток). Актуелни амбивалентни процес глобализације и национални наставни програм (случај Канаде – М. Барлоу и Х. Џ. Робертсон).

Кључне речи: наставни програм, скривени наставни програм, видљива и невидљива педагогија, културна репродукција, културна депривација

CULTURAL FUNCTION OF CURRICULUM

Summary

Education, besides other functions, has immanent and cultural function. The educational systems realize this function through three kinds of *curriculum*: formal, real and “hidden”. Which kind of a culture and “cultural capital” is being transferred and reproduced through educational systems? Which are the evolutive attitudes of Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron? What is the similarity and difference between the Bernstein's “codes of knowledge” and “visible and invisible pedagogy” and Bourdieu and Passeron's cultural reproduction? Then follows the issue of counter school culture and cultural reproduction (Paul Willis) and the type of culturally handicapped child (Brooks).

In the second half of the 20th century, two contrary points of view have developed in Great Britain referring to the relation between the curriculum and culture: 1. “the left” point of view (R. Williams) and 2. “the right” point of view” (G. H. Bantock). The influence of the ambivalent process of globalization and national curriculum (example of Canada – M. Barlow and H. J. Robertson).

Key Words: Curriculum, Hidden Curriculum, Visible and Invisible Pedagogy, Cultural Reproduction, Cultural Deprivation

Увод

Образовање, поред осталих функција, има иманентну културну функцију, која се састоји у стварању и преношењу културних вредности ученицима и студентима у било ком типу друштва. Одређени тип културе и културних вредности ученицима и студентима преносе се преко три облика наставног програма: формалног, реалног и “скривеног”.

С обзиром да се овде ради о два кључна концепта – “култура” и “наставни програм” – треба их на почетку јасно дефинисати како би читаоци разумели касније излагање.

Иако кључна реч у речнику образовања, концепт “култура” је истовремено и један од најдвосмисленијих. У његовом семантичком пољу примећује се тензија између индивидуалног и колективног аспекта; између описног и нормативног, између тежње ка универзалном и различитом. Христовер Џенкс (Jencks, 1993) – полазећи од става да је култура све оно што људи производе или чине, а да је све оно што постоји или настаје без човековог уплитања део света природе – културу дефинише као “све што је симболичко: научени... аспекти људског друштва.” Полазећи од ове дефиниције, може се поставити питање: да ли је култура, пре свега, ситуација својствена само људима, односно, да ли је култура оно специфично што нас одваја од животиња?” На ово питање одговара Оливије Ребул (Reboul, 1984: 61) у свом покушају да дефинише образовање: “Образовање је целина процеса и поступака који детету омогућују да приступи у оваквој ситуацији културе, при том, под културом се подразумева оно што одваја човека од животиња.” Због чињенице да је човек “културно биће”, питање образовања и наставног програма налази се у средишту антрополошких расправа, а не само педагошких и социолошких.

У овом контексту, Жан Клод Форкин (Forquin, 1996) поставља следеће питање: који је значај речи “култура”, када је реч о функцији њеног преноса (трансфера) коју има образовање? У основи се ради, каже Ж. К. Форкин, о наслеђу знања и компетенција, институција, вредности и симбола који су се стварали у току генерација и карактеристични су за одређену људску заједницу дефинисану, више или мање, на шири или ексклузиван начин. С обзиром да је реч о колективном делу, ово се наслеђе разликује од културе у субјективном и “перфектном” смислу, јер оно није монопол “култивираног човека” и, према дефиницији Керхенштајнера (Kerschensteiner), више је реч о *Kulturgut*, него о *Bildungsgut*. Но, будући да је истовремено производ једног сталног процеса селекције и филтрирања и подршке меморије (колективне), имајући и одређени сакрални аспект, разликује се од културе у научном и дескриптивном смислу, иако остаје њен део. Ж. К. Форкин, с правом, поставља и следеће питање и истовремено даје одговор: да ли култура, схваћена као колективно, институционално и духовно наслеђе, може потпуно да се затвори у оквире националних граница или у оквире ограничених заједница? У данашњем речнику културе, треба направити простор за универзалистички и унитарни

аспект “људске културе”, односно, идеје да основна ствар коју треба пренети преко наставног програма треба да прелази границу између различитих група и премошћује менталне особености, крећући се ка заједничкој судбини свих људи.

Због таквог значаја културне функције коју има наставни програм, 60-их и 70-их година 20-ог века у Великој Британији социолози су покренули веома живу и оригиналну расправу о наставном програму (*curriculum*-у). У овој дебати се дискутовало о томе који когнитивни и културни садржаји могу да се поставе у школске програме, као и о различитим садржајима у функцији различитих категорија ученика и студентата на које се односи настава. У том погледу, развила су се два супростављена гледишта: 1) гледиште Рејмонда Вилијамса, као гледиште “левице” у вези културне функције наставног програма и 2) гледиште Џефрија Х. Бантока као гледиште “деснице”. Може се додати и треће гледиште, наиме, гледишта Пола Вилиса (у Енглеској) и Пјера Бурдијеа (у Француској), о културној репродукцији наставног програма, без разлике да ли се ради о формалним или скривеним.

Међутим, шта се подразумева под термином или концептом “наставног програма”? У социолошкој и педагошкој литератури употребљавају се и следећи термини: “теорија наставног програма”, “социологија наставног програма”, “развојни наставни програм”, “студија наставног програма” итд. Превод енглеске речи “*curriculum*” на српски језик изразом “наставни програм” или “наставни план и програм” веома је поједностављен и није сасвим адекватан, али адекватнији, напосто, не постоји. Иако је термин “наставни програм” најближи енглеској речи “*curriculum*”, он не води рачуна о величини семантичког поља ове енглеске речи. У ствари, како истиче Ж. К. Форкин, енглеска реч “*curriculum*” не означава толико једну посебну категорију предмета који припадају сфери образовања (као што су школски програми, за које се у енглеском језику користи реч “*syllabus*”), него се више односи на глобални приступ према образовним појавама, на један начин размишљања који се састоји у давању предности питању о садржају и начину на који се овај садржај организује и преноси у оквиру наставе (Forquin, 1996: 22). Тако, у англосаксонској терминологији постоји одређена слојевитост овог израза и она се мења у зависности од периода, теоријских схватања, али и од дистинктивности дисциплине (научне). На пример, у *Oxford English Dictionary*, појам “*curriculum*” дефинише се као “редован курс учења у школи и на универзитету”. Ова дефиниција карактеристична је за шездесете године 20-ог века. Педагошки речници на енглеском језику дефинишу школски “*curriculum*” као образовни пут, целину садржаја искуствених ситуација учења (*learning experiences*) којима је појединац изложен у току датог периода у оквиру једне формалне (званичне) васпитно-образовне установе. Очигледно да ова дефиниција води рачуна само о *формалном curriculum*-у који је скоро увек социјално арбитраван, тј.

наметнут “остатку” друштва од стране једне посебне друштвене групе. На тај начин маскира се реалност која је онтолошки узето конфликтна, а све мање консензуална у погледу школских ситуација. Полазећи од овог става, француски социолози Ан Барер (Barrere) и Никола Сембе (Sembel) сматрају да социологија школског учења треба да анализира дистанце између *формалног* и *реалног curriculum*-а (оног који се фактички реализује); потом, између школске културе онакве каква се усваја и, најзад, између ученика и наставника у реалним школским и студентским ситуацијама (Barrere, Sembel, 1998).

Међутим, поред формалног и реалног наставног програма, социолози су сковали и израз “*скривени наставни програм*” (“hidden curriculum”), како би направили разлику између формалног, намераваног наставног програма и оног који се заиста изучава у школама и изван њих, мада није експлицитно изложен у званичним школским програмима и предавањима. Енглески социолог Роланд Мејган (Meighan, 1986) даје радни дефиницију *скривеног наставног програма* као “све остало што се, мимо званичног наставног програма учило или учи у току школовања”. За формални скривени наставни програм постоје и други изрази. Тако Базил Бернстин (Bernstein, 1997) уместо “формални наставни програм” употребљава израз “видљива педагогија”, док скривени наставни програм назива “невидљивом педагогијом”. Према Б. Бернстину, основна разлика између видљиве и невидљиве педагогије је у начину на који се критеријуми преносе и у специфичности тих критеријума: уколико је начин преношења имплицитнији, критеријуми су шири, а педагогија је мање видљива; уколико су критеријуми специфичнији, а начин њиховог преношења експлицитнији, педагогија је видљивија. Невидљива педагогија или *скривени наставни програм* све више постаје предмет истраживања у социологији образовања и везан је за културну репродукцију, као и шире, за утицај глобализације и глобалног образовања (Global Education) на формални наставни програм. У оквиру овог процеса глобализације препознају се и два ужа процеса: *американизација школских програма* (Barlou i Robertson, 2003) и *стварање европског простора образовања* (посебно високог).

Формални наставни програм и култура

Постоји нераскидива веза између образовања, формалног наставног програма и културе као “система вредности, представа о животу и кодова понашања људи, повезаних са одређеним обрасцима живота” (Smelser, 1988). У овом смислу, може се рећи да је култура битни садржај образовања и наставног програма, њихов извор и разлог постојања. Образовни процес одвија се у одређеном културном обрасцу и контексту и не може се замислити ван тога. Али, исто тако, мора се напоменути да се образовањем, како истиче Ж. К. Форкин, преко стрпљивог и дуготрајног рада започетог у оквиру “наставне традиције”, преноси и опстаје култура, односно одређени систем вредности и

начини живота људи: образовање “реализује” културу у виду живе меморије, стална активност над којом увек виси одређена претња, са циљем, да на тај начин омогући егзистенцију људског рода (Foguin, 1996: 12). Без преношења културних вредности и ставова о одређеним обрасцима живота људи преко наставног програма, не може се говорити нити о “културној традицији”, нити о културном развоју одређеног друштва или заједнице. Ако се акценат ставља на функцију очувања и преноса културних вредности коју врши наставни програм, нарочито формални, он увек подразумева одређену селекцију у оквиру културе и поновну елаборацију садржаја које треба пренети новим генерацијама (Foguin, 1996).

У смислу који садржаји културе треба да уђу у наставни програм и начина њихове селекције, у Великој Британији развила су се два гледишта: Рејмонда Вилијамса које је означено као “лево” и Хефрија Џ. Бантока названо “десним”.

Према М. Хараламбосу и М. Холборну (Haralambos and Holborn, 2000), Рејмонд Вилијамс један је од најутицајнијих аутора у историји културних проучавања у Британији. У низу важних књига, пре свега *Култура и друштво* (*Culture and Society*, 1961) и *Дуга револуција* (*The Long Revolution*, 1965), он испитује односе између друштва, културе и уметности, као и селекције садржаја наставног програма. При развијању својих теза служи се одређеним аспектима марксистичких теорија.

Британско друштво и образовање представља, без сумње, важну етапу у великом мисаоном покрету у вези наставног садржаја који је пратио трансформацију британског образовног система у току шездесетих година 20-ог века (Foguin, 1996). У проучавању наставног програма британског образовања Вилијамс приступа историјски, од првих почетака институционалног образовања у овој земљи, износећи карактеристике промена *curriculum*-а у различитим периодима кроз које је пролазило британско друштво. Не улазећи у ову историјску анализу може се укратко рећи да Р. Вилијамс доказује да је садржај наставе производ селекције направљене у оквиру културе. То значи да се у наставни програм не ставља све оно што значи култура и да се у сваком наставном процесу реализује посебна комбинација ствари и аспеката који су наглашени и осталих који су изостављени. У овој перспективи, као што истиче Ж. К. Форкин, култура се гледа као репертоар, фонд, трезор чија средства образовање користи за дидактичке циљеве. Дакле, култура је предмет селекције, материјал намењен ученицима и студентима. Међутим, Р. Вилијамс указује и на то да ова селекција, која се врши у оквиру културе од стране и потреба образовања, одговара одређеним културним начелима за избор, која важе за практичну организацију образовног система. На тај начин, култура није само једна врста репертоара или симболичког материјала у чијем се оквиру врши избор наставног садржаја, него и динамични принцип, извор и схема из које произилазе избори наставних материјала. Одатле, сматра Ж. К.

Форкин, произилази двосмисленост концепта “културна селекција за потребе образовања”, која истовремено значи селекцију у оквиру културе и селекцију у функцији културе (Forquin, 1996: 42).

У делу *Дуга револуција*, Р. Вилијамс бави се и “актуелним” проблемима у образовању који су у моменту њиховог изношења били нови (период 60-их година 20-ог века). Критике које он развија о образовном систему у Британији у овом периоду у вези са селективним приступом средњем образовању и са постојањем посебних хијерархијски подређених образовних смерова, баш су оне које су у то време довеле до стварања првих “*comprehensive schools*”¹, односно установе за средње образовање које би требало да свим ученицима са завршеном основном школом омогуће приступ без икакве дискриминације. Тако, према Вилијамсу, сви ученици са завршеном основном школом треба да имају приступ истом наставном програму који се заснива на истим основним културним садржајима, под условом да се редефинеше оно што би у савременом свету могло да се назове општом културом. *Наставни програм*, који предлаже Вилијамс, има пет великих категорија, наставни програм који важи за све ученике од једанаест до шеснаест година. Реч је, пре свега, о продубљеном практиковању матерњег језика и математике; друго, упознавање човека и његове животне средине (настава на другом нивоу, не у виду посебних академских дисциплина, него у “интегралном” облику); треће, историјско и критичко проучавање литературе и уметности; четврто, савлађивање метода прикупљања и анализе докумената и информација, као и увођење у процедуре демократског живљења; пето, увођење и упознавање са најмање једном иностраном културом преко учења језика, географије, историје, институције или уметности. Ово набрајање изгледа прилично разноврсно, истиче Ж. К. Форкин. На пример, могуће је да нас изненађује чињеница да се учење активности о демократском живљењу ставља на исти ниво као и савлађивање неких основних вештина, као што је математика. Ово се дешава због тога што се код Вилијамса замисао о наставном програму не руководи епистемолошким начелима и принципима, него културним сагледавањима. Одатле, чини се да његов модел наставног програма представља “модернизовану” верзију традиционалног наставног програма у општем средњем образовању. Његов циљ није стварање новог радикалног културног обрасца, већ више нешто попут нове расподеле и усвајање наслеђа традиционалне високе културе. У својим проучавањима културе, Р. Вилијамс анализира два типа културе: културу радничке класе и грађанску културу. Иако Вилијамс повлачи општу разлику између колективне културе радничке класе и индивидуалистичке грађанске културе, он не сматра да је та разлика апсолутна и веома оштра. Грађанска култура и култура радничке класе у неким се погледима преклапају. У свом раду *Култура и друштво* пише: “Постоји у пракси

¹ Нови тип опште средње школе, који обједињује класичну, реалну и стручну средњу школу.

стална интеракција између тих начина живота и једног подручја за које се може рећи да припада или да лежи у подлози обеју” (Williams, 1961, Naralambos and Holborn, 2000). У каснијем раду, *Облици енглеске белетристике* (1978), Вилијамс истиче да не постоји доминантна култура владајуће класе, иако је могуће да постоји доминантна идеологија (идеологија владајуће класе). Супротно од ове владајуће идеологије може постојати *резидуална идеологија* (идеологија класе која слаби, али је још важна) или *настајућа идеологија* (идеологија нових скупина изван владајуће класе). Ове идеологије, посебно владајућа, снажно утичу на наставни програм и на избор и селекцију наставних садржаја.

Хефри Х. Банток не само да се супроставља схватању Р. Вилијамса, него иде и шире, насупрот педагошким струјама, које више од једног века и у свим индустријским демократијама, покушавају путем обавезног образовања да привуку што већу масу ученика која би се образовала једнообразним наставним програмом. Он се противи образовној политици у Британији која од 1945. године протезира идеологију *једнаких шанси* и културне демократизације, чија се карактеристика састоји и у стварању *comprehensive schools*. Банток сматра да концепт *једнаких шанси* је двосмислен. Наиме, уколико је реч само о “полазној” једнакости, односно једнакости шанси за образовање додељене свим грађанима једне земље, тј. “једнаком праву да сви постану неједнаки”, онда је ствар у реду и у том смислу оправдава одређене *comprehensive schools* које функционишу по “меритократском” начелу. Међутим, ако захтевом једнаких шанси жели да се створи једнообразни наставни програм или једнакост резултата ученика у школовању, онда се, према његовом мишљењу, ради о опасној тежњи по друштво и уништавачком захвату по културу, јер појединци немају једнаке способности за приступ образовним ресурсима, због тога што у основи самог образовања не стоји “једнакост” (Bantock, 1967).

Х. Џ. Банток предлаже два типа наставног програма: 1) један је за образовање талентованих, способних и мотивисаних ученика и 2) други, “алтернативни”, за образовање мање способних и неталентованих ученика или ученика мање мотивисаних за школовање. Банток подсећа да у сваком друштву постоји елита у чијој се руци налази моћ и образовна установа компетентна да припреми ту елиту да делује. Традиционално хуманистичко образовање служило је искључиво томе. Класични модел, пре свега, римски, и поред академске дистанце или можда због ње, требало је да припреми будуће руководиоце за обављање грађанских и политичких обавеза. Као што напомиње Х. К. Форкин (Forquin, 1996: 54), ову историјску референцу Банток не помиње случајно: он подсећа да иста ствар важи и данас. У ствари, између ученика средњих школа постоји једна мањина која је способна да приступи овој “традиционалној култури посматраној као целини”, способна да направи интелектуалне напоре, без потребе за спољашњим и површним стимулансима. Ови ученици имају потребу за посебним

наставним програмом, различитим од оног намењеног осталима; наставни програм који је у могућности да пренесе наслеђе високе културе онима који сачињавају друштвену и политичку елиту, елиту која је саставни део сваког друштва и без које ово друштво не би могло да постоји.

За разлику од представника елистичке и конзервативне педагошке и социолошке мисли, који воде бригу о одвајању талентованих ученика и о њиховом обучавању и васпитавању посебним наставним програмом и који су, у принципу, равнодушни према судбини осталих ученика који не постижу одговарајуће резултате, Банток води рачуна и о њиховом школовању, према посебном наставном програму. Он предлаже “алтернативни наставни програм”, који је различит од наставног програма намењеног елити, али, ипак, аутентично “либералан”, јер има за циљ да прошири одређене основне способности и знања личности ученика. Банток покушава да дефинише специфичност *алтернативног наставног програма* полазећи много више од културних критеријума, него од нивоа познавања педагошких метода. У свом раду *Образовање у индустријским друштвима* (1963), Банток прави разлику између четири главна елемента у наставном програму намењеном “неакадемској” деци: образовање о емотивном животу; физичко образовање; припрема за домаћи и породични живот (намењено, пре свега, али не и искључиво, за девојчице) и увођење у свет технике и механике (који би интересовао, првенствено, ученике мушког пола). На првом елементу Банток највише инсистира и највише му места уступа у настави. За Бантока, чини се, сензибилизација културе има привилегован положај у емотивном аспекту. Контекст са уметничким делима у нама развија велики број емотивних ситуација, које би без њих остале непознате. Та уметничка дела праве нас много свеснијим о нашем емотивном животу, који постаје разноврснији у облицима и интензитету. Због овога, према Бартоку, уметност представља противотров *par excellence* у борби против емотивне “пауперизације” изазване одређеним аспектима масовне културе. Он, чак, предлаже да се у школи три петине времена предвиђеног у “алтернативном наставном програму” посвети игри и плесу и сродним уметностима, као што су позориште, мимика, музика, сликарство, занатство, као и реформисано физичко васпитање. Међутим, како с правом истиче Ж. К. Форкин, Банток остаје доста скроман и не даје епистемолошке основе такве реоријентације.

У закључку, Ж. К. Форкин указује на недвојбену супротстављеност теза и ставова Бантока и Вилијамса у вези са наставним програмом и културом. Иако ставови Вилијамса (у периоду када су били формулисани, они су били актуелни и представљали су новост), иду у корист “општег наставног програма” и не могу се одвајати од савремених идеала демократије, треба признати да питања која поставља Банток нису застарела и имају витални значај. Сигурно је да је његов “алтернативни наставни програм” интересантан, а његови ставови о

емотивној образовној функцији уметности оригинални. Мора се признати и то да је потребна храброст да се уведу “покретачке уметности” као доминантан елемент у наставни програм у школама, елемент око кога ће гравитирати све остале активности (Forquin, 1996: 58).

Наставни програм и његова функција културне репродукције

Свакако да је једно од најпознатијих гледишта о улози образовања (наставног програма) у културној репродукцији седамдесетих година 20-ог века развио Пјер Бурдије (Bourdieu), заједно са Жан Клод Пасероном (Passeron), у заједничкој књизи *Репродукција* (1970). Основна теза Бурдијеа састоји се у томе да је битна улога образовног система и његовог наставног програма *културна репродукција*. Ту тезу он је заступао у свим својим релевантним радовима: *Les heritiers, les etudiants et la culture* (1964); *La distinction, critique sociale du jugement* (1979); *Homo academicus* (1984) па све до *Meditations pascaliannes* (1997) и *The Forms of Capital* (1997). Културна репродукција, према Бурдијеу, не укључује преношење културе друштва као целине, као што је тврдио Е. Диркем (Durkheim), него репродукцију културе “владајућих класа”. У том смислу, популарност рада *Наследници* (*Les heritiers*) заснована је на критици идеологије која учврстује маску механизма селекције, утичући на ток наставног програма и враћајући разлике “културног капитала” пренетих из породице. На тај начин, ученици који потичу из буржоазије наслеђују једну културу која се споља представља универзалном, а изнутра, према садржају и облику, јесте култура доминантне (владајуће) класе. Супротно, ученици са пореклом из народних слојева не поседују код (code) помоћу кога би дешифровали један регистар знања која нису из њихове културе порекла. Са овом тезом, Бурдије је веома близак схватањима енглеског социолога Базила Бернстина (Bernstein). Ученици из народних слојева у процесу образовања оштрије су елиминисани, сматра Бурдије. Школа, преко свог наставног програма, успева толико више да овај резултат школске културе представи неутралнијим или универзалнијим, колико је фактички више на делу класна култура. Полазећи од статистичких података о шансама за приступ високом образовању различитих друштвених категорија, анализа развијена у *Наследницима* акценат ставља на тенденцију класне неједнакости, чиме утемељује тезу о *конзервативној школи* (L'école conservatrice) која репродукује друштвену неједнакост, теза која је била веома доминантна код социолога образовања у току 70-их и почетком 80-их година прошлог века. Идеја о конзервативној школи изазвала веома различите облике спорова о стварној функцији наставног програма и школе у целини и о њеним сукцесивним политикама.

У каснијим својим радовима, Бурдије развија нови концепт *хабитус*. Овај концепт се односи на начин живљења, вредности, склоности и очекивања појединих друштвених група, дакле концепт који садржи одређене битне компоненте (димензије) дефиниције

концепта културе (о чему је било речи). Бурдије је сматрао да је *хабитус* уско повезан са *укусом*, а овај је, пак, са своје стране, уско повезан са образовањем. У књизи *Разлика (La distinction, 1979)*, Бурдије износи тврдњу да су укуси, на пример укуси у сликарству, филму, музици и исхрани, повезани са васпитањем и са обучавањем. Он настоји да покаже да постоји уска веза која повезује културне праксе и образовни капитал (мерено квалификацијама) са друштвеним пореклом (мерено очевим занимањем). Различити укуси су повезани са различитим класама, а различите класе имају различите нивое престижа (Vonnwitz, 2002).

Ови ставови Бурдијеа, посебно о улози културне репродукције школе и њеног програма, покренули су живу дебату, пре свега, у француској социологији образовања, али и шире. Тако, само за илустрацију, Рејмон Будон (Boudon) супроставио се тезама Бурдијеа, сматрајући да његова социологија не може да објасни индивидуална понашања на основу једног “друштвеног детерминизма”. Због тога Бурдијеову социологију Будон сматра хиперфункционалистичком: захваљујући машинерије *хабитус*-а, друштвене класе делују, изражавају се и репродукују преко индивидуа, као једноставних извршиоца класно формулисаних улога (Vonnwitz, 2002). Свакако да је методолошка позиција са које Будон покушава да критикује социолошко гледиште Бурдијеа “методолошки индивидуализам”, док је методолошка позиција коју заступа Бурдије “холистичка”, нарочито изражена у ранијим његовим радовима.

Основу за дебату о културној репродукцији школе и њеног наставног програма у Великој Британији изазвао је *Извештај* истраживања Пола Вилиса (Willis, 1997). Истраживање је спровео у једној школи у Бирмингему 70-их година прошлог века. У овом истраживању хтео је да одговори на питање како долази до културне репродукције или, како се експлицитно изразио, “како радничка деца добијају радничка радна места”. Критикујући тадашње схватање о “инфериорности” ових ученика док су у школи, Вилис се у проучавању усмерио према одређеној групи ученика која себе називала “мангупима” (lads). Он је утврдио да су ови ученици сасвим добро схватили систем који постоји у школи, али уместо да раде (уче) као што се очекује од њих, они су одлучили да буду против тог система. На тај начин, ови ученици су створили посебну *контрашколску културу*, која се супротставља вредностима и нормама које је школа практиковала. Према Вилису, карактеристике ове контрашколске културе су: “мангупи” су се осећали надмоћно у поређењу са ученицима конформистима, чак и у поређењу са наставницима. Они су ученике конформисте називали “штреберима”. Мангупи много нису бринули о учењу и настави, а стицање квалификација скоро да их није занимало. Они су презирали настојање школе да управља њиховим временом. У завршном делу своје књиге, Вилис расправља о значају контрашколске културе за капиталистичко друштво. Овде он истиче да та култура није

једноставно у служби капитализма и не сматра да је потпуно штетна. Вилис тврди да мангупи, с једне стране, презиру капиталистички систем, а с друге, доприносе сопственом искоришћавању и подчињавању. Истраживање Вилиса било је, без сумње, утицајно, напомињу М. Хараламбос и М. Холборн (Haralambos and Holborn, 2000). Тако, ови аутори наводе став Џердона (Gerdon) да је Вилисово истраживање “постало модел на коме су се заснивала већина истраживања образовања у склопу ‘културних проучавања’”.

Истраживања која сам лично спровео у средњошколском образовању у Македонији почетком седамдесетих година прошлог века (Георгиевски, 1972), као и у високом образовању седамдесетих и деведесетих година прошлог века (Георгиевски, 1999а; 1999б) више кореспондирају са проблематиком и тезама Пјера Бурдијеа, али постоје и разлике у одређеним аспектима и димензијама у односу на његове тезе. Наиме, у целини узето, ова су истраживања у Македонији показала да постоји израженија тенденција социјалне и културне репродукције преко образовања, а *eo ipso* и преко формалног наставног програма, тако да око две трећине испитаних средњошколаца и студената имају исто социјално порекло (мерено занимањем и образовањем очева и мајки). Међутим, код једне трећине испитаника је социјално и културно покретљиво – узлазно. Дакле, не постоји потпуна социјална стратификацијска и културна затвореност у македонском друштву. То, на одређени начин, делимично потврђује Бурдијеову тезу о образовању и наставном програму као каналима културне и социјалне репродукције, али делимично и прецизније одређује да та репродукција није потпуна, иако је доминантна. Затим, постоји разлика и у степену утицаја одређених димензија (варијабли) на социо-економски статус ученика и студената. Наиме, тезу Бурдијеа и Пасерона, изнету у њиховом заједничком раду *Компаратбилност система наставе* (“La comparabilite des systemes enseignement”, 1967), да у тадашњим социјалистичким режимима (крајем шездесетих и почетком седамдесетих година прошлог века) више не утичу материјални чиниоци на школовање омладине, него само њен “културни капитал” (“културни капитал” њихових породица), резултати мојих истраживања само су делимично потврдили.

Тако, резултати ових истраживања показали су да у Македонији утичу и материјални чиниоци на школовање ученика средњих школа и студената (мерени преко просечних месечних примања/прихода по члану породице) и “културни капитал” (мерен преко степена образовања и квалификација њихових родитеља, посебно очева и посебно мајки), с том разликом да када се комбинују ове две варијабле (у оквиру мултиваријантне анализе) за нијансу снажније утиче “културни капитал” родитеља, односно њихов степен образовања. Ову тенденцију снажнијег утицаја степена образовања родитеља на селекцију у школовању омладине, потврдила су и одређена

истраживања у самој Француској на почетку осамдесетих година, међу којима истраживања Клода Телоа (Thelot, 1982).

Међутим, путем образовања и његовог формалног наставног програма не врши се само културна и социјална репродукција, него и репродукција радне снаге. Тако, амерички економисти и социолози, С. Боулс и Х. Гинтис (Bowles and Gintis, 1976), у познатој и често цитираној књизи *Школовање у капиталистичкој Америци* (1976), указују да је главна улога образовања у капиталистичком друштву *репродукција радне снаге*. Они износе тезу да постоји блиска повезаност између друштвених односа који владају личним интеракцијама на радном месту и друштвених односа образовног система. Одатле, рад у капиталистичким друштвима доводи до искоришћавања и отуђења радника. Међутим, да би капитализам успео у таквом друштвеном контексту, он захтева марљиву, прилагодљиву, сервилну и високомотивисану радну снагу, која је унутар себе јако подељена и фрагментисана, како би се одупрла ауторитету руководства (Naralambos and Holborn, 2000 :787). За постизање тих циљева образовни систем помаже путем *скривеног наставног програма*. Нису важни садржај предавања и испитивање, него облик подучавања и учења, као и начин на који су школе организоване. Скривени наставни програм састоји се, према Боулсу и Гинтису, од онога што ученици и студенти заиста уче током школовања, а не од образовних циљева таквих установа. Они сматрају да скривени наставни програм обликује будућу радну снагу на следећи начин:

1. Помаже производњи *сервилне радне снаге* некритичких и пасивних радника. У њиховом истраживању у једној њујоршкој средњој школи на узорку од 237 ученика највиших разреда, открили су да су оцене везане за карактеристике личности више него за академске способности, односно открили су да су ниже оцене повезане са креативношћу и независношћу, а више оцене са упорношћу, доследношћу и послушношћу;

2. Скривени наставни програм подстиче *прихватање хијерархије*. Школе су организоване на хијерархијском начелу ауторитета и надзора: наставници наређују, а ученици се покорављају. Ученици немају готово никаквог утицаја на предмете које уче и на начин на који их морају учити;

3. Школа учи децу и омладину да их *мотивишу награде*, дакле, споља, као што радну снагу у капиталистичком друштву мотивишу спољашње награде. С обзиром да ученици немају много утицаја на рад у школи и немају осећај укључености, учење им не доноси много задовољства. Учење тада почива на начелу “лонца и тиквице”. Наставници поседују знање и пуне га у “празне тиквице” – ученике. Због тога и не изненађује да многи ученици не воле да иду у школу;

4. *Фрагментација предмета* је следећи важан аспект скривеног наставног програма, сматрају Боулс и Гинтис. Ученик у току једног школског дана креће од предмета до предмета, од математике преко

историје до француског и енглеског језика. На тај начин, знање је распекано и разврстано у преграде академских предмета. Овај аспект образовања одговара фрагментацији радне снаге. Боулс и Гинтис указују и на то да је већина послова у фабрикама и установама подељена на врло одређене задатке, које обављају тачно одређени појединци.

Из овога јасно произилази, као што напомињу Хараламбос и Холборн, да су Боулс и Гинтис показали да скривени наставни програм репродукује пасивну и послушну радну снагу, која неупитно прихвата ауторитет, коју мотивишу спољне награде и која је фрагментисана. Такође, они показују да формални делови наставног програма одговарају потребама капиталистичких послодаваца (Haralambos and Holborn, 2000:787-788).

Боулсово и Гинтисово гледиште о скривеном наставном програму спада у критичку или конфликтну теоријску парадигму о образовању и свакако не укључује и друге теоријске погледе на скривени и формални наставни програм. Дакле, наставни програм се може сагледати и са функционалистичке и интеракционистичке теоријске парадигме у социологији образовања (Георгиевски, 1999).

Интеракционистички социолози образовања указали су и на друге аспекте скривеног наставног програма, нарочито на “климу” у разреду која настаје између ученика и ученика и наставника и утиче на образовно постигнуће и на понашање ученика и наставника. Какви све односи могу да се установе између ученика и наставника независно од формалног наставног програма показује пример који наводи Е. Силберман: један напредан ученик шестог разреда био је веома привржен својој оловци која се од дуге употребе сасвим смањила. Наставник му је наложио да употреби већу оловку. Међутим, ученик је учтиво указао наставнику на чињеницу да све док су његов рад и учење задовољавајући (добивао је највише оцене на свим тестовима), он сам одлучује коју ће оловку употребити. Након овога, наставник је ученика послао педагогу, а овај, пак, наговорио његове родитеље да разговарају с њим о његовој непослушности (Gee and Jerom, 1980).

Међутим, “клима” у разреду и “школска култура” не стварају се само захваљујући односима између ученика и наставника, него на њу утичу и многи други видљиви и невидљиви чиниоци, а који спадају у скривени наставни програм. Тако, Ролан Мејган (Meighan, 1986) напомиње да школу и учионицу “опседају духови” архитектата школских зграда и аутора распореда предмета и огледних средстава у учионици, као и “духови” писаца књига и уџбеника којима се ученици служе. Непрецизности и нетачности, па чак и пристрасни ставови који су у њима садржани, бивају несвесно и неопажено уграђени у ученичке саставе и њихово сопствено креирање “истине”.

Полазећи од Мејганове дефиниције скривеног наставног програма – све што подучава, а не произилази из формалног наставног програма – чиниоци који делују на васпитање и понашање ученика јесу

и они који се налазе ван школе, а пре свега, мас-медији (радио, телевизија, Интернет), тип музике коју они преферирају, група вршњака и сл. На пример, ако се узму телевизија и музика и њихов утицај на васпитање и понашање ученика, видеће се да је тај утицај веома снажан и амбивалентан. Дани-Робер Дифур (Dufur, 2001) пише да дејство телевизије почиње веома рано. У предшколском узрасту деца су најчешће већ увелико накљукана сликама са малог екрана. Неретко су се нашле пред телевизором и пре него што су проговорила, што је нова антрополошка чињеница. У Сједињеним Државама дете конзумира “покретне слике” и по пет сати на дан. У Хрватској једно истраживање показало да испитана деца просечно гледају телевизију око три сата дневно (Ilishin et al., 2001: 129). Дифур констатује да је серијска производња нове “постмодернистичке” јединке, крајњи исход застрашујуће делотворног подухвата чији су главни носиоци телевизија и школа, а која је током педестих година тзв. “демократских” реформи стално слабила критичку моћ појединаца (Dufur, 2001: 22).

Одређени тип музике која се слуша преко радија, телевизије, дискотека, концерата, итд, ствара и одређени тип понашања код ученика и омладине. Тако, чешће слушање техно-музике, нарочито у заглашујућим дискотекама, најчешће изазива субкултурно понашање, праћено агресивношћу и нетолерантношћу код ученика и студената. У оквиру одређених културних образаца и кодова стварају се различити укуси: неки хоће класичну музику, други џез, трећи још увек преферирају рокенрол или реп. Када се “систематски посматра ‘шта ко слуша’ може се открити сагласност између музичких укуса и друштвене средине” (Dortier, 1988). Опера и џез су обично преферирани од људи који припадају образованијим и културисанијим друштвеним категоријама. Реп је музика адолесцената, шансона је поштована нарочито међу народним слојевима. Социолог Херберт Бекер (Becker), који је и сам свирао џез, у класичном делу *Outsiders* (1963), показао је да припадност музичким мрежама џеза, доприноси не само стварању посебног музичког уха, него исто тако валоризује или више вреднује џез или, супротно, доприноси да други презиру такав тип музичке интерпретације. У француском говорном жаргону често се може чути: “Dis moi la musique que tu écoutes, et je dirai qui tu es...”²

У последњих петнаестак година указује се на утицај глобализације и “глобалног образовања” на националне (формалне) наставне програме, нарочито у оним земљама које се налазе у периоду радикалних друштвених промена као што су балканске земље. Не улазећи у расправу о овом веома значајном питању (због ограниченог простора), овде ћу истаћи следеће: једно од најсложенијих питања с којим се суочавају “реформатори” образовних система у овим земљама произилази из утицаја противречног процеса глобализације и глобалног образовања на традиционалну улогу школе у формирању националног идентитета кроз национални (формални) наставни

² “Реци ми коју музику слушаш и ја ћу ти рећи ко си ти”.

програм. Поставља се питање: како усагласити или хармонизовати универзалније културне вредности и уже националне културне вредности у наставним програмима ових земаља, а да притом не дође до слабљења културних и националних идентитета и затварања у односу на културне вредности универзалнијег карактера? Опасност наметања образаца наставних програма у овом процесу глобализације веома је реална и на њу указују М. Барлоу и Х. Џ. Робертсон (2003), на примеру канадског образовног система.

Закључак

Потреба истраживања наставног програма у оквиру социологије образовања постаје све актуелнија, нарочито у земљама које се налазе у транзицији или су захваћене радикалним друштвеним променама, као што су то земље Балкана. Ова расправа није нова, јер је почела и развијала се почевши од шездесетих година у Великој Британији у оквиру “нове социологије образовања”. Касније, она се пренела у француску социологију образовања и у друге земље западне Европе у којима социологија образовања постаје једна од развијенијих социолошких дисциплина.

Облици наставног програма су различити: *формални, реални и скривени*. Без разлике о ком облику наставног програма се ради, њихова иманентна функција, поред когнитивне, јесте и културна. Културне вредности и садржаји су суштина наставног програма, чиме се негује и остварује континуитет колективне меморије одређеног друштва или заједнице. Око питања да ли треба да постоји општи (заједнички) наставни програм или диференциран наставни програм, развила су се два супротстављена гледишта: 1) гледиште Р. Вилијамса (означава се као гледиште “левице”), који полази са марксистичких и хуманистичких позиција и залаже се за заједнички наставни програм за све ученике средњих школа, представљен у типу *comprehensive schools* и 2) гледиште Џефрија Бантока (означава се као гледиште “деснице”), који сматра да је за талентоване и способне ученике потребан наставни програм који ће образовати елиту, док мање способним и мање мотивисаним ученицима предлаже “алтернативни” наставни програм. Нешто касније, од ових гледишта у социологији образовања развило се и гледиште о културној репродукцији радне снаге (Боулс, Гинтис), који су посебно скренули пажњу на улогу скривеног наставног програма у тој репродукцији.

Наставни програм може се разматрати на теоријском нивоу са перспективе основних теоријских парадигми у социологији образовања (критичке-конфликтне, функционалистичке и интеракционистичке). Такође, посебно актуелно је и питање проучавање утицаја противречног процеса глобализација на наставни програм образовних система појединих земаља (у овом смислу балканских земаља).

Веома су значајне и методолошке стратегије (квантитативна, квалитативна, мешовита) и техничке истраживања одређених облика

наставног програма. Наиме, претежно у испитивању наставног програма, укључујући ту и уџбенике и школску литературу, употребљен је метод анализе садржаја (фреквентна, семантичка и семиотичка анализа), а запостављени су други методи, који су за одређене облике наставног програма, нарочито скривеног наставног, прикладнији и једино могући: етнографски метод, метод фокусних групи и неструктуриран или постструктуриран интервју, као и одговарајући методолошки поступци у анализи прикупљених података. Приликом прикупљања података о појединим облицима наставног програма треба настојати да се створи што потпунија искуствена евиденција, придржавајући се, при томе, методолошког начела триангулације. О овим методолошким проблемима није било речи у раду, јер то није ни био његов циљ, али свакако заслужују посебну расправу из простог разлога што је ова проблематика, колико ми је познато, запостављена или једнострана у наукама о образовању у земљама балканског региона.

Литература

- Bantock, H. G., (1967), *Education, Culture and the Emotion*, London: Faber and Faber.
- . (1963), *Education in an Industrial Society*, London: Faber and Faber.
- . (1980), *Dilemmas of the Curriculum*, Oxford: Martin Robertson.
- Barlou, M., Robertson, H. Dž., (2003), “Homogenizacija školstva”, u: Manzer, Dž. E., E. Goldsmit, *Globalizacija*, Beograd, Clio.
- Barrierè, A., et Sembel, N., (1998), *Sociologie de l'éducation*, Paris: NATAN
- Bernstein, B., (1997), “Classes and Pedagogies: Visible and Invisible”, in: Halsey, H. A., Lauder, H., Brown, Ph., *Education (Culture, Economy, Society)*, Oxford: New York: Oxford University Press.
- Bonnewitz, P., (2002), Pierre Bourdieu (Vie, euvres, concepts), Paris: Ed. Ellipses.
- Bourdieu, P., et Passeron, (1964), *Les héritiers, Les étudiants et la culture*, Paris: Ed. de Minuit.
- . (1967), “La comparabilité des systèmes d'enseignement”, en: Castel, R. et Passeron, J. C., *Education, développement et démocratie*, Paris: Cahier du centre de sociologie Européenne, IV, Mouton.
- . (1970), *La reproduction, Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Ed. de Minuit.
- Bourdieu, P., (1979), *La distinction. Critique social du jugement*, Paris: Ed. de Minuit.
- Bourdieu, P., (1997), “The Forms of Capital”, in: Halsey, H. A., Lauder, H., Brown, Ph, Willis, A. S., *Education (Culture, Economy, Society)*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Bowles, S., and Gintis, H., (1976), *Schooling in Capitalist America*, London: Routhledge&Kegan Paul.
- Williams, R., (1961), *Culture and Society*, Hamondsworth, Penguin.
- . (1965), *The Long Revolution*, Hamondsworth, Penguin.
- . (1978), “Forms of English Fiction”, in: Barker, F. et. all..
- . (1978), *The Sociology of Literature*, Colchester: University of Essex.
- Willis, P., (1977), *Learning to Labour*, Farborough: Saxon House.

- Георгиевски, П., (1972), *Социјалното потекло и животната ориентација на средношколската младина*, Скопје, ИСППИ.
- . (1999a), “Selection Factors in the Enrolment of Candidates in the Faculties at Two Universities in the Republic of Macedonia”, in: *International Symposium: The University Iuryn the 21st Century*: Скопје, “Ss. Cyril and Methodius” University.
- . (1999б), “Курикулумот – согледан од аспект на основните теориски парадигми во социологијата на образованието” во: Георгиевски, П., *Социологија на образованието*, Скопје, Веда, МК Публик.
- Dortier, F.J., (1998), *Les sciences humaines*, Paris: Edition “Sciences humaines”, P.U.F.
- Dufur, R. D., (2001), “La fabrique de l’enfant ‘postmoderne’”, *Le monde diplomatique*, Novembre.
- Ilishin, V., Bobinac, M. A., Radin, F., (2001), *Djeca i mediji*, Zagreb: Društveni zavod za zaštitu obitelji materinstva i mladeži i Institut za društvena istraživanja u Zagrebu.
- Jencks, Ch., (1993), *Culture*, London: Routhledge.
- Meighan, R., (1986), *A Sociology of Education* (Second Edition), London: Cassell.
- McGee, and Jerom, R., (1980), *Sociology*; Holt: Rinehort.
- Reboul, O., (1984), *Le langage de l’éducation*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Smelser, N., (1988), *Sociology*, New Jersey: Prentice Hall.
- Thèlot, Cl., (1982), *Tel père, tel fils*, Paris: Dunod.
- Forquin, Cl. J., (1996), *École et culture (La point de vue de sociologiques britanniques)*, Paris, Bruxelles: De Boeck Université.
- Haralambos, M., Holborn, M., (2000), *Sociology, Themes and Perspectives*, (Fifth edition), London: Collins.

UDK 371.5 ; 37.018.2

Наталија Јовановић
Сузана Марковић Крстић
Лела Милошевић
Филозофски факултет
Ниш

ПОЛАЗНЕ ОСНОВЕ ИСТРАЖИВАЊА МОДЕЛА ДИСЦИПЛИНСКОГ ДЕЛОВАЊА НАСТАВНИКА*

Резиме

Током последњих деценија проблем одржавања дисциплине у разреду постаје актуелан, јер са променама у друштвеном окружењу младих људи долази до промена у њиховом понашању и односу према другим људима. Долази до рушења многих ауторитета, па и ауторитета наставника, који више није довољан за одржавање реда у школама, тако да дисциплина ученика на часу постаје све већи проблем.

У раду се разматрају модели дисциплинског деловања наставника у школама и утицај одређеног модела на понашање ученика. Значај развијања дисциплинованог понашања ученика не огледа се само у успешном одвијању наставног процеса у школи, у коректном односу на релацији наставник-ученик и ученик-ученик, већ и у прихватању одређеног модела понашања младих људи према другима у непосредном окружењу и шире.

Кључне речи: дисциплина, наставник, ученик, модели дисциплинског деловања наставника

STARTING POINTS OF THE RESEARCH INTO THE MODELS OF TEACHERS' DISCIPLINARY MEASURES

Summary

During the last few decades, the problem of maintaining discipline in the class has come under the spotlight, because changes in youth surroundings entails changes in their behavior and treatment of other people. Many authorities are broken down, teacher's authority being no exception. Consequently, the teacher is no longer adequate to maintain peace in schools, so that the pupils' discipline in the class becomes a graver issue.

The paper deals with models of school teachers' disciplinary measures and the impact of a particular model on pupil's behavior. The significance of the

* Рад са пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се реализује на Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

development of pupil's disciplinary behavior lies not only in the successful progress of lecturing in school and in the honest relationship between the teacher and the pupil and pupils themselves; rather, it also lies in adopting a particular behavior model that young people employ in their treatment of others from their immediate surroundings and beyond.

Key Words: Discipline, Teacher, Pupil, Models of Teachers' Disciplinary Measures

Трчи трку која је пред тобом, а награда ће бити већа него што сада можеш и замислити. Знаш за дисциплину која је неопходна да би се спремио за трку. Сада буди дисциплинован у праведности. Позвао сам све да трче, али само неколицина трчи да би победила. Буди дисциплинован како би победио.

Rick Joyner

Увод

Савремени процеси и промене у друштву постављају образовању велике, па и грандиозне задатке, а они су: развитак друштва, развијање грађанске свести, заштита националне културе, развој личности и њених способности, развијање критичког мишљења, развијање демократских вредности и други. Уз то образовање треба да буде доступно свима и да има хуманистички карактер.

С обзиром на то да се у школама јављају озбиљни проблеми у вези са дисциплином потребно је проучавање различитих модела дисциплине, како би наставници могли да сачине сопствени дисциплински план у складу са средином и условима у којима раде, узрастом и способностима ученика. Модел прихваћеног дисциплинског деловања наставника може да утиче на понашање ученика током васпитно-образовног процеса, тако да је неопходно истраживање постојеће дисциплинске праксе наставника.

Проучавање модела дисциплинског деловања наставника у завршним разредима основних и средњих школа покренуто је потребом за одговорима на неколико значајних питања:

а) Која су основна обележја дисциплинског деловања наставника у основним и средњим школама?

б) Да ли се дисциплинско деловање наставника може сврстати у одговарајуће моделе с обзиром на његова основна обележја?

в) Како се манифестује утицај постојећег модела дисциплинског деловања наставника на понашање ученика према другима у школској и ваншколској средини (нетолерантност, конфликт, насиље/толерантност, сарадња, мир)? Значај развијања дисциплинованог понашања ученика не огледа се само у успешном одвијању наставног процеса у школи, у коректном односу на релацији наставник-ученик и ученик-ученик, већ у прихватању одређеног модела понашања младих људи према другима у непосредном окружењу и шире.

Истраживање модела дисциплинског деловања и њиховог утицаја на понашање ученика биће спроведено у склопу рада на пројекту *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се реализује на Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу у мултидисциплинарној сарадњи са другим истраживачким институцијама и организацијама на простору Балкана, а у оквиру потпројекта *Образовање и етика мира на Балкану*.

Друштвени односи унутар процеса васпитања и образовања, међу учесницима у васпитно-образовном процесу, у непосредној су вези са друштвеним односима у глобалној заједници. Ауторитарни односи у настави изражени су у облику доминације наставника у васпитно-образовном процесу, при чему је наставник носилац знања која ученик треба да усваја механички, без критичког промишљања. Да би се превазишли ауторитарни односи неопходне су неауторитарне васпитне методе и подстицање креативности, као и социјално прихватљиве и неконфликтне вербализације осећања и позитивне артикулације напетости. Резултат неауторитарног васпитања су креативни и одговорни ученици, толерантни, кооперативни, праведни, оспособљени да самостално и критички приступају образовним садржајима. Демократски односи у школи испољавају се у виду равноправних односа учесника у васпитно-образовном процесу. Млади људи се све више осамостаљују у погледу стила живота, ауторитета, етике и моралног узора, а могу бити и креатори нових модела понашања. Демократски друштвени односи у васпитно-образовном процесу у школи значајно доприносе неговању и развијању културе разумевања и уважавања не само међу учесницима овог процеса, него и међу потенцијалним учесницима неког новог процеса.

Дисциплина као чинилац успешности васпитања

Уколико се дисциплина дефинише као “ред, поредак, чије одржавање подразумева испуњавање одређених захтева, извршавање обавеза и дужности; понашање у складу са нормама и усвојеним правилима које поставља нека заједница, друштвена група, колектив” (Pedagoški leksikon 1996:122), онда би се дисциплинско деловање наставника могло схватити као скуп поступака и активности наставника у васпитно-образовном процесу, који имају за циљ да се настава и учење на часу несметано одвијају и да код ученика развију позитиван однос према радним обавезама (учењу), другим људима и самоме себи. “Ученици и школско особље у школи представљају заједницу, друштвену групу којој су за заједнички рад неопходна правила понашања, која одређују ко, шта, када, како и где ради. Сређени распоред улога, правила и постављени циљеви су потребни свакој друштвеној групи у одређеној мери да би била ефикасна у раду” (Pavišić-Gašić 2005:11).

Имануел Кант (Kant 1999:11-12) сматра да дисциплина мења “животињство у човештво”, спречава да човек својим животињским

нагонима одступи од човештва; радња којом се од човека уклања дивљина – негативни део васпитања, док је настава позитивни део васпитања. Стога, у васпитању човек мора бити:

а) *дисциплинован* (дисциплиновати значи ићи за тим да се спречи да животињство нашкоди човеку, како појединцу, тако и друштву у целини; дисциплина је, дакле, само припитомљавање дивљине);

б) *култивисан* (култура обухвата поуку и наставу, стицање умешности; она не одређује циљеве већ их поставља према прилици);

в) *мудар* (“погодан за људско друштво”, да је омиљен и да има утицаја);

г) *спреман за морализовање* (човек треба да бира само добре циљеве, а добри су они које неминовно сваки човек одобрава, који у исти мах могу бити циљеви свакога човека).

У складу са својим одређењем морала (систем правила деловања који унатраг одређује понашање, односно одређује како треба поступати у датом случају) Диркем разматра значај дисциплине за регулисање понашања и формирање карактера и личности уопште. Он разликује три елемента моралности: 1) *дух дисциплине*, 2) *оданост, приврженост друштвеним групама* и 3) *аутономију воље*. Према Диркемовом схватању, дисциплина је корисна јер изискује поступке који се сматрају корисним, средство је за поштовање правила, а у правилима су разлози за њено постојање, па је добро да човек буде “дисциплинован”. Суштина духа дисциплине је у формирању карактера, а оно битно у карактеру је способност самосавлађивања, заустављања код забрана, обуздавања страсти (Ivković 1985:172-173).

Дисциплина, као један од основних елемената моралности, обједињује два аспекта моралности: *правилност* и *ауторитет*. Правилност произилази из тежње морала да регулише делање људи, да одреди понашање, да смањи индивидуалну самовољу. Правилност је важна за морално понашање, јер моралност подразумева извесну способност за понављање истих радњи у истим околностима, па тако развија моћ стицања навика и потребу правилности; правилност је основа за друштвени живот. Ауторитет Диркем схвата као утицај који врши на нас морална снага коју признајемо као супериорну. Због тог утицаја човек делује у смислу који је прописан, не зато што га привлачи такво захтевано понашање, због унутрашњих природних и стечених диспозиција, већ због ауторитета. У поштовању моралних правила постоји сагласна послушност; моралном пропису се човек потчињава само из респекта, а сва ефикасност произилази искључиво из ауторитета. Дакле, без дисциплинованости (као навике на стално подређивање човекове воље одређеним правилима понашања) нема моралности, а дисциплина је посебни, кључни фактор васпитања (*sui generis*).

За Диркема посебан значај у изграђивању моралности има школска дисциплина, мада увођење у живот и усвајање моралних норми започиње у породици. Међутим, иако је породично васпитање прво припремање за морални живот, ефикасност му је смањена, посеб-

но када је реч о дисциплиновању, јер се у њој не остварује суштина дисциплиновања – поштовање прописа. Посебну улогу за формирање духа дисциплине има школа: “Дете треба да научи да поштује прописе, треба да научи да извршава своју дужност, јер је то његова дужност, јер се осећа ту обавезним и осећа да му прекомерна осећајност не олакшава дужност. У школи, заиста постоји цео систем прописа који унапред одређују понашање детета. Оно мора да дође у учионицу уредно, на време и у одговарајућој одећи, са одговарајућим држањем; у учионици се не сме да нарушава ред; пре тога је морало да научи своје лекције, да уради своје задатке и то са потребном брижљивошћу, итд... Постоји мноштво обавеза којима је дете дужно да се повинује. Њихова целина сачињава то што се зове школска дисциплина. Применом школске дисциплине могуће је улисти детету дух дисциплине” (Dirkem 1925:169, нав. према Ivković 1985:182-183).

Дисциплина је морал учионице (Диркем); поштујући прописе школског живота дете ће научити да поштује прописе уопште. Школска дисциплина је битан елемент моралног васпитања, а школа (разред) је друштво у малом, у њој делује колективна акција. Носилац школске дисциплине је васпитач (наставник), који мора да поседује и осећа ауторитет. Васпитач се схвата као продужена рука државе и друштва, као носилац друштвеног ауторитета у васпитању, као инкарнација и персонификација дужности (Ivković 1985:152). Без таквог васпитача, сматра Диркем, мало ће се учинити на плану дисциплиновања.

Васпитање *духа дисциплине* би могло да онемогући/смањи јављање непожељних особина воље и карактера ученика (егоцентричност, завист, мржња, надменост, национална и верска нетолерантност), а развило низ позитивних: самокритичност, истинољубивост, одговорност, савесност; другарство, пријатељство, солидарност; толерантност према другим људима и народима, позитиван однос према прогресивним људима и покретима.

Модел дисциплинског деловања наставника у школи

Током последњих деценија проблем одржавања дисциплине у разреду постаје актуелан, јер са променама у друштвеном окружењу младих људи долази до промена у њиховом понашању и односу према другим људима. Долази до рушења многих ауторитета, па и ауторитета наставника, који више није довољан за одржавање реда у школама, тако да дисциплина ученика на часу постаје све већи проблем. Из тих разлога учестала су настојања истраживача различитих теоријских усмерења да се изграде модели дисциплине у школи који би наставницима били од помоћи у васпитно-образовном процесу. Први такви модели појавили су се 70-их година у САД, а након тога прихваћени су широм света. У литератури се наводе различити модели разредне дисциплине као систематских начина управљања понашањем ученика на часу.

1. Модел разредне дисциплине под називом *Чврста дисциплина* (Pavišić-Gašić 2005:96-113) америчких аутора Марлене и Ли Кантера (Lee J. Canter, Marlene Canter) је један од првих модела (1976). Овај дисциплински модел широко је прихваћен у школама. Дисциплински план се састоји од правила за понашање ученика у разреду, изјава наставника упућених ученицима које се односе на њихово понашање, разноврсних подстицаја за подесно понашање и последица за недисциплиновано понашање. Циљ овог модела је да помогне наставницима да воде разред и да позитивно утичу на понашање ученика; омогућава им да предају, а ученицима да уче. Овај приступ се временом модификавао и развијао од претежно ауторитарног вођења разреда ка демократском и кооперативном. Основни принципи на којима се овај модел заснива (Allen 1996; Klotz and Wannemacher, нав. према Pavišić-Gašić 2005:98) су следећи:

а) наставник треба да захтева одговорно понашање од ученика;

б) уколико наставник није успешан, то је због тога што има лошу контролу над разредом, па стога не може да предаје и ученицима је смањена могућност да уче;

в) многи наставници погрешно верују да чврста контрола гуши слободу ученика и да је нехумана; напротив, чврста контрола, која се одржава на хуман начин, пружа слободу ученицима и штити права наставника и ученика; улога наставника је да ученике припреми за живот у друштву, да поштују одређене друштвене норме и правила, да буду продуктивни и креативни грађани.

Модел *Чврсте дисциплине* заснива се на самопоуздању наставника, на његовом “чврстом” понашању – наставник је *шеф* у учионици. С обзиром на начин одржавања дисциплине на часу Кантерови су издвојили три типа наставника: *чврсте наставнике* (постављају јасне и директне захтеве, реагују самоуверено, доследно и смирено, пажљиво слушају ученике и у интеракцији им пружају подршку и уважавање, труде се да са ученицима изграде позитивне односе и узајамно поверење); *попустљиве наставнике* (не постављају захтеве ученицима у погледу њиховог понашања, а уколико их постављају то остаје на речима, јер нису у стању да одговарајућим поступцима пропрате своје захтеве); *непријатељске наставнике* (постављају захтеве за одређеним понашањем тако што вичу, прете или се ругају ученицима и најчешће успевају у томе да ученици испуњавају њихове захтеве).

2. Према *моделу Позитивне дисциплине* Фредерика Џонса (Frederick H. Jones), (Pavišić-Gašić 2005:113-129) управљање разредом се схвата као процес у којем су спојени дисциплина, настава и мотивација ученика за учење. Ученици уче кроз активност, воле да буду активни и уживају у учењу, а онда и наставник ужива у настави. “Природни” наставници имају тај луксуз да уживају у свом послу. Програм овог модела усмерен је на елиминацију проблематичног понашања ученика и на истовременој изградњи позитивног понашања којим се проблематично замењује. Џонсонов модел *Позитивне дисциплине* садржи чети-

ри методе управљања: 1) *постављање граница* (коришћење невербалне комуникације да би се ученик подстакао да одустане од непожељног понашања – контакт погледом, смирен израз лица, држање тела, сигнали и гестови, физичка близина), 2) *вежбање одговорности* (систем за увођење позитивне сарадње у разред; ученици се уче одговорности), 3) *вежбање изостављања непожељног понашања* (индивидуализовани програм подстицаја за ученике који стално праве проблеме) и 4) *потпорни систем* (за ученике који хронично праве дисциплинске проблеме; обухвата низ негативних санкција за неподесно понашање ученика). Важан елемент успешног управљања разредом је и *структура разреда* (организација времена и простора у учионици и разредна правила).

3. Модел *Дисциплине без присиле* Вилијема Гласера (William Glasser) подразумева подстицање ученика да сам решава проблем у вези са својим недисциплинованим понашањем (Pavišić-Gašić 2005:129-145). Гласеров приступ дисциплини у оквиру идеје о квалитетној школи¹ заснован је на прављењу својеврсног уговора између наставника и ученика, на разговору и коришћењу логичких последица. Гласер је хтео да елиминира спољашњу контролу из свих система и указао на потребу стварања система унутрашње контроле. Основу за Гласеров модел представља теорија избора, према којој све што човек чини је *понашање*, а сва понашања имају одређени циљ, док је сваки циљ настојање да се задовољи једна или више основних човекових потреба (*сигурност*: храна, одевање, заклон, лична безбедност; *припадање*: повезаност, љубав; *моћ, слобода и забава*). Наставникову улогу у новој, квалитетној школи Гласер види као улогу вође, а не, као до сада, улогу наредбодавца (шефа). За разлику од наставника-шефа који користи награде и казне да би ученике навео да се придржавају правила и испуњавају задатке, наставник-вођа избегава присиљавање, користи награђивање, при чему објашњава ученицима шта треба да раде, водећи рачуна о ученичким потребама. Посебан значај за овај модел дисциплине има одржавање одељенских састанака који могу бити: *састанци за решавање социјалних проблема* (баве се социјалним понашањем ученика у школи), *отворени састанци* (баве се интелектуално важним темама) и *образовно-дијагностички састанци* (баве се тиме колико су ученици разумели појмове из наставног програма). Састанци су добар начин за побољшавање вештина решавања проблема, да се развије демократска средина у разреду и да се на позитиван начин одржава дисциплина.

4. Модел Јакоба Кунина (Jacob Kounin) *Управљање наставним радом на часу* (Pavišić-Gašić 2005:146-158) усмерен је на превентивну дисциплину, на технике и стратегије које треба да спрече појаву дисциплинских проблема. Уочавајући значајну повезаност између успешног руковођења разредом и успешне наставе, истиче да што је настава боља наставник ће имати мање проблема са дисциплином ученика. За

¹ Квалитетна школа за коју се залаже подразумева стварање средине у којој постоји сарадња и пријатељски односи између ученика и особља.

успешно руковођење наставом изузетно су важни поступци које он примењује (стога наставници треба да овладају вештинама управљања разредом). Управљање разредом се односи на ствари које чини наставник да би остварио циљеве: да се ученици укључе у активности на часу, да сарађују и да се успостави продуктивна радна средина на часу. Овај модел дисциплине садржи два нивоа: технике које примењује наставник да онемогући појаву недисциплинованог понашања на часу и технике којима зауставља недисциплиновано понашање појединих ученика како не би реметили рад на часу. Из тих разлога неопходне су стратегије које успешни наставници уносе у своје наставне стилове: *“бити у току”* (да надгледа ученике у току целог часа), *преклапање* (да се успешно бави са два и више догађаја у учионици), *управљање током часа* (држање часа без прекидања, наставник се не бави споредним стварима на часу, са добрим преласком са једне активности на другу), *групна усредсређеност* (наставник треба да укључи цело одељење у рад), *одржавање интересовања и одговорност*. Свака од наведених вештина наставника је потребна за успешно управљање разредом и ниједна не може бити издвојена сама за себе. Улогу наставника у овом моделу дисциплине неки аутори (Anderson 2001, нав. према Pavišić-Gašić 2005:153) пореде са улогом музичког диригента који у сваком моменту треба да буде у стању да се бави многим стварима истовремено: да буде свестан шта се догађа у просторији, да ствара импулсе и глатке прелазе, да одржава групну приправност и индивидуалну одговорност и да избегава засићење чланова тима активношћу.

5. Модел *Социјалне дисциплине* Рудолфа Драјкурса (Rudolf Dreekurs) темељи се на веровању да је основни мотив људског понашања бити прихваћен и уважен од других људи (Pavišić-Gašić 2005:158-173). Улога наставника је да својим ученицима током њиховог развоја пружи подршку и средства како би они могли да постану добри и бољи људи. Драјкурс у свом моделу *Социјалне (Демократске) дисциплине* полази од поставки: 1) *дисциплина се разликује од кажњавања*, 2) *добра дисциплина се не може појавити ни у аутократски вођеном ни у попустљиво вођеном разреду*, 3) *примарни циљ који мотивише понашање ученика је осећање припадања некоме*, 4) *наставник треба да охрабри учеников труд, али не треба да похваљује његов рад или карактер*, 5) *наставник треба да покаже ученицима да њихово лоше, неподесно понашање прате природне или логичне негативне последице*. Кажњавање је некорисно, штетно, не пружа избор детету и имплицира да је дете неважно и безвредно, док је дисциплиновање засновано на уважавању детета, нуди изборе, праведно је и изражава прихватање детета. Дисциплина се, према томе, може одредити као самоконтрола, заснована на осећању заједништва у разреду. Демократски наставник треба да обезбеди управљање и вођење, али да заједно са ученицима одреди правила и последице које ће следити за кршење тих правила. На тај начин су у школској дисциплини присутни демократски односи у разреду, уважавање, сарадња и самодисциплина. Према овом

моделу постоје четири подсвесна или погрешна циља због којих се ученик понаша недисциплиновано да би стекао осећање припадности и важности: *привлачење пажње, задобијање моћи и контроле, освета и испољавање беспомоћности и неподесности*. Важно је да наставник препозна који од циљева ученик жели да постигне својим недисциплинованим понашањем и да се, сходно томе, према ученику понаша на одговарајући начин. У томе наставнику могу помоћу одељенски састанци који доприносе стварању демократске климе у школи и учењу демократског понашања.

6. *Позитивна дисциплина* Џејн Нелсен (Jane Nelsen) представља разраду Драјкурсовог модела дисциплине и полази од поставке да је осећање међусобне повезаности, осећање заједништва од великог значаја за развој личности и за разумевање људског понашања (Pavišić-Gašić 2005:173-180). Позитивна дисциплина треба да оспособи децу и одрасле да могу да доживе више радости, да остварују сарадњу, развију и негују одговорност, међусобно поштовање и љубав. Принципи *Позитивне дисциплине* од којих се полази су: разумети погрешне циљеве понашања ученика, стварати брижну атмосферу засновану на нежности и чврстости, достојанству и међусобном поштовању и уважавању, користити грешке као прилике за учење, развијати осећање за заједницу, држати породичне и одељенске састанке, укључивати децу у решавање проблема и користити охрабривање. Према овом моделу деца треба да развију седам значајних појмова и вештина да би се развила у здраве, способне људе: *појам о личним способностима, о сопственом значају у примарним односима, о личној моћи да се утиче на живот, интраперсоналне вештине* (способност разумевања сопствених осећања, да се ово разумевање користи за развој самодисциплине и самоконтроле), *интерперсоналне вештине* (способност да се ради са другима и развија пријатељство кроз комуникацију, сарадњу, емпатију и слушање), *системске вештине* (способност да се реагује одговорно, прилагодљиво, флексибилно и интегрисано) и *вештине суђења* (способност да се користи разум и вреднују ситуације према прихваћеним вредностима). Модел Позитивне дисциплине заснива се на међусобном поверењу и сарадњи, обједињује чврстину са достојанством и поштовањем, што је основа за учење вештина живљења и унутрашње контроле.

7. *Кооперативна дисциплина*, модел Линде Алберт, свеобухватни је приступ дисциплини кога чине стратегије *превенције, интервенције и подршке* (Pavišić-Gašić 2005:180-188). Линда Алберт полази од схватања дисциплине као *учења* и сматра да је циљ дисциплинског програма да деца науче да бирају добро понашање, а избегавају лоше (оно које омета процес учења, наставника у подучавању и друге ученике у учењу). Овај модел садржи *програма изграђивања карактера* чији је циљ да се ученици усмеравају и васпитавају тако да би могли да постану одговорни грађани (уче се да негују позитивне односе и смањују конфликте, да помажу другима и да буду одговорни). За остваривање *Кооперативне дисциплине* потребно је: идентификовање учениковог понашања

(шта ученик жели да постигне ако се понаша лоше: пажњу, моћ, освету или да избегне неуспех); непосредно бављење погрешним понашањем (наставник треба да изабере одређену интервенцију за недисциплиновано понашање ученика); обезбеђивање охрабрења (јачање самоуважавања ученика и мотивација за сарадњу и учење); прављење партнерских односа (партнерски односи наставника са ученицима и родитељима).

8. Модел Томаса Гордона (Thomas Gordon) *Обучавање наставника успешности* (Pavišić-Gašić 2005:188-198) своје полазиште налази у ненасилним методама дисциплине, као што су: укључивање деце у доношење правила, подржавање њиховог учествовања у свим фазама процеса учења, самостално решавање проблема и контрола свог понашања, уз уважавање потреба других људи и ненасилно решавање сукоба између деце и одраслих. Гордон сматра да су репресивне методе, које се ослањају на награђивање и кажњавање за недисциплиновано и непродуктивно понашање ученика засноване на моћи и да не поправљају понашање ученика, већ код њих изазивају отпор, побуну, па и освету. Гордон у свом моделу користи специфичну терминологију: решавање проблема, разрешавање конфликта, утицање, сарадња, договарање, преговарање, поштовање потреба и слично. Од квалитета односа између наставника и ученика зависи успешност решавања конфликта. За изграђивање таквог односа неопходно је да наставник успешно комуницира са учеником. Вештине успешне комуникације којима се наставници подучавају у оквиру овог модела су: *активно слушање* и *“Ја-порука”*. Активним слушањем наставник настоји да разуме учениково виђење проблема, да схвати шта ученик саопштава о својим осећањима и реакцијама у вези са одређеним догађајем. Активним слушањем наставник препознаје које потребе стоје иза учениковог проблематичног понашања. Када ученици стварају проблеме и недолично се понашају наставник треба своје потребе да искаже ученицима јасно и искрено “Ја-поруком” (покретање воље ученика да промени своје понашање уважавајући наставникове потребе или потребе других ученика). Главна техника у решавању проблема са недисциплинованим ученицима у Гордоновом моделу је одељенска дискусија ученика о одређеној теми, док их наставник активно слуша. Гордон се посебно залаже за учесничко управљање у школама, да би се побољшала мотивација ученика и смањили дисциплински проблеми, што овај модел успостављања успешних међуљудских односа чини све више демократским.

9. *Дисциплина са достојанством* је модел Ричарда Карвина и Алена Мендлера (Richard Curwin, Allen Mendler) у коме су интегрисани елементи различитих теорија како би се помогло наставницима и ученицима да складно живе заједно (Pavišić-Gašić 2005:198-210). Неопходно је да наставници сами направе избор међу методама управљања понашањем ученика на часу у складу са њиховим сопственим виђењем циљева васпитања и образовања. Одржавање дисциплине је, према њиховом схватању, саставни део васпитно-образовног процеса у

школи и има трајно васпитно дејство на ученике. Аутори наглашавају значајан утицај неких фактора на учесталије јављање недисциплинованог понашања ученика: нестабилност породице, насиље у друштву, конфузија вредности, беспомоћност. У школи би требало што више настојати да се промени ученичко лоше понашање уместо да се откривају разлози зашто се ученици недолично понашају. У том смислу, препоручују успешну наставу, јасне стандарде о прихватљивом понашању и јасне последице уколико дође до непридржавања задатим стандардима. Дисциплина са достојанством омогућава наставницима помоћ у суочавању са ситуацијама и недоличним понашањем ученика кроз три димензије: *превенцију* (шта може да се учини да се спрече или смање проблеми), *акцију* (шта би требало учинити када се ученици лоше понашају) и *решавање* (шта да се чини када се ученици хронично лоше понашају). Овде се наглашава значај *превентивне дисциплине*, где се од наставника очекује да буде свестан свог понашања, вредности и ставова, да може да одреди осећања ученика и да изрази своја осећања, као и да добро познаје теорије о дисциплини и методе које су засноване на тим теоријама. Дисциплина са достојанством се заснива на неколико принципа: 1) ми смо одговорни за подучавање свих ученика, 2) гледајте на недисциплиновано понашање ученика као на прилике за васпитање и промену, 3) уколико више мотивишемо, утолико мање дисциплинујемо, 4) дисциплина је само други облик наставе и 5) имајте бројне стратегије и велико срце.

Преглед неких ранијих истраживања

Проблемима у понашању ученика посвећена су бројна истраживања (педагошка, психолошка, социолошка, интердисциплинарна). Међутим, због различите методологије и критеријума за одређивање недисциплинованог понашања ученика, резултате је тешко поредити.

Једно од првих и најпознатијих истраживања у овој области је испитивање ставова учитеља и стручњака за ментално здравље према проблемима у понашању ученика које је реализовао Викмен 1928. године. Резултати истраживања су показали да се ставови учитеља и стручњака за ментално здравље разликују; за разлику од учитеља који сматрају да је најозбиљнији проблем агресивно понашање ученика у школи, психолози и психијатри истичу емоционалне проблеме личности, посебно дечје повучено понашање.

Истраживање у израелским основним школама (Ziv 1970) такође је показало да су за учитеље најозбиљнији проблеми дечја непослушност, дрскост, галама на часу, а за психологе дечје непоштење, депресија, хиперактивност, стидљивост и дневно сањарење. У енглеским основним школама (Hartley 1979) учитељи су истакли као највећи проблем прављење буке, грубост, неуредност, деконцентрисаност.

Истраживачи из Велике Британије, Милер, Фергусон и Мур (2002), утврдили су да постоји неслагање између родитеља и наставника у вези са проблематичним понашањем ученика у школи. Настав-

ници сматрају да су родитељи и породичне прилике главни узрок лошег понашања ученика у школи, док насупрот њима родитељи виде школу и наставнике као најодговорније за лоше понашање њихове деце. Слично мишљење наставника добијено је и у истраживању које је реализовано у Србији (Savović 2002) у основним и средњим школама. Главни узрок недисциплинованог понашања ученика наставници виде у општој кризи друштва и у породичним приликама. Најчешћи проблеми у понашању ученика су ометање предавања, уништавање школске имовине, вређање и исмејавање наставника од стране ученика. С друге стране, ученици су изложени вербалним и/или физичким нападима од стране наставника.

У норвешком истраживању (Bru, Stephens and Torsheim 2002) испитивано је који фактори утичу на понашање ученика, односно како на лоше понашање ученика утиче њихово опажање наставниковог стила руковођења разредом (разредне климе) и опажање односа са родитељима. Резултати истраживања су показали да на пожељно понашање ученика највише позитивног утицаја има емоционална подршка коју наставници пружају ученицима и да степен испољавања лошег понашања ученика зависи од тога како наставник поступа са појединим ученицима – да ли их и како фаворизује. Неједнако поступање наставника према ученицима у истом разреду (на основу уверења наставника о учениковим способностима и особинама) може да доведе до развијања доброг или лошег односа између наставника и ученика.²

Истраживања дисциплинских проблема у школама код нас одnose се на различите аспекте ове појаве, па се не може добити потпуни увид у стање у школама у Србији. Хавелка сматра да је то последица очекивања “да школа јесте оно што се о њој каже у прописима. Иако се јасно види да је она далеко од тога, то се запажање не проблематизује, није повод за истраживање и темељне расправе, већ за нове прескрипције” (Havelka 2000:244).

У истраживању Н. Хавелке, спроведеног 1994. године (Havelka 2000), испитиване су особине наставника које су предуслов за добро управљање разредом – разумевање за ученике, добар предавач, објективно оцењивање, правичност и духовитост. Према изјавама испитиваних ученика те особине су биле прилично ретке. Посебно је разматран проблем изостајања ученика са наставе као један од озбиљнијих дисциплинских проблема. Изостајање ученика са часова Хавелка тумачи као реакцију ученика на неинтересантан начин рада наставника, неправичан однос наставника према ученицима и као избегавање оцењивања.

Угроженост наставника од стране ученика испитивана је 2001. године у завршним разредима основних и средњих школа у Београду, Новом Саду и Нишу (Savović 2001). Према овом истраживању “синдром тученог наставника”, који постоји у америчким школама (Goldstein 1992, нав. према Pavišić-Gašić 2005:26), постоји и у нашим школама.

² Истраживања су наведена према Pavišić-Gašić 2003:410-413.

Наставници су угрожени агресивним понашањем ученика – ученици их вређају, ругају им се, исмевају их, прете им да ће их физички напасти, туку их или их малтретирају на неки други начин.

Недисциплиновано понашање ученика на часу истраживала је С. Гашић-Павишић 2003. године у виду поновљеног истраживања аутора Велдала и Мерета спроведеног у енглеским школама 1988. године. Учитељима највише смета галама на часу, прављење буке, ометање других ученика и физичка агресија према другим ученицима. Као највећи проблем у нашим школама учитељи издвајају физичку агресију ученика према другим ученицима у разреду. С. Гашић-Павишић посебно указује на то да је дошло до погоршања дисциплине ученика на часу у нашим школама, што илуструје податак да је 1993. године само 13% испитаних учитеља изјавило да одржавање дисциплине представља проблем, док је 2003. године тај проценат износио 30%, што се може објаснити друштвено-економском кризом у нашој земљи.

Биљана Требјешанин је у истраживању школе као генератора проблема у понашању ученика утврдила да је 2004. године свако треће анкетирано дете у школи било изложено неком облику насиља од вршњака (вређање, исмевање, отимање или уништавање личне имовине). Насиље над ученицима врше и неки наставници и учитељи коришћењем погрдних назива, кажњавањем оценом, извлачењем ушију, завртањем руку, па и батинама (Nikolić 2004:4).

Истраживање/утврђивање стања – пут ка променама

Истраживање треба да пружи теоријска и емпиријска знања о моделима дисциплинског деловања наставника у школама Србије, Македоније и Бугарске и њиховом утицају на понашање ученика; да пружи знања која могу да допринесу креирању кооперативног облика учења, који утиче на социјалну климу у одељењу, на ставове ученика према наставницима, другим ученицима и наставним садржајима. Од стратегија које се примењују у учењу и квалитета социјалних односа у учионици и у школском окружењу зависиће и квалитет школског постигнућа ученика.

Истраживање ће бити реализовано у виду концентричних кругова:

1. *Сагледавање ученика у склопу породичног окружења* – породичне структуре, квалитета породичних односа и видова сарадње родитеља са школом;

2. *Сагледавање стања у школама* – кроз утврђивање постојећих метода наставе/учења, квалитета друштвених односа у васпитно-образовном процесу и дисциплинског деловања наставника, реакција ученика на постојеће дисциплинско деловање и “школске реакције” у виду дисциплинских мера за изражено недисциплиновано понашање ученика;

3. *Утицај друштвеног контекста* на интензивирање проблема у вези са недисциплинованим понашањем.

Испитивање везе између породичних прилика (непотпуне, мигрантске породице, са лошим материјалним приликама) и недисциплинованог понашања ученика у школи (бежање са часова, ометање наставе, неизвршавање школских обавеза, уништавање школске имовине, употреба непристојних израза, вређање, претња наставницима, изазивање туче међу друговима, крађа) је веома значајно за проналажење путева за решавање проблема у вези са дисциплином. У намери да се оствари (развије) боља сарадња породице, школе и шире друштвене средине, како би се постигли повољнији васпитно-образовни и социјализацијски исходи, испитивање се како различити учесници у васпитно-образовном процесу виде постојећу и могућу сарадњу породице и школе.

Сагледавање постојећег стања, односно модела дисциплине који се примењују у школама и њихових позитивних и негативних “последица” изражених кроз понашање ученика може да помогне утврђивању важних фактора који утичу на проблеме у вези са одржавањем школске дисциплине. Утврђивање чиниоца који утичу на недисциплиновано понашање ученика може да помогне у развијању мера за превазилажење ових проблема. Проналажење и дефинисање стратегија за ефикасно управљање разредом и утврђивање услова за развој креативног, критичког и плуралистичког стила мишљења и понашања ученика и наставника у школи помоћи ће превазилажењу проблема у вези са дисциплином. Да би се дошло до одговора на питање који модел дисциплинског деловања прихватити (како организовати ефикасно управљање разредом), уз уважавање потреба и ученика и наставника, неопходно је проучавање повезаности између примењеног модела дисциплинског деловања наставника и социјалног понашања ученика, проучавање квалитета комуникације унутар разредног колектива, као и ефеката различитих облика награђивања и кажњавања ученика на њихово социјално понашање у школи. Предлагање и развијање модела дисциплинског деловања наставника који ће имати “боље резултате”, омогућиће квалитетнију сарадњу међу учесницима у васпитно-образовном процесу у школи, разумевање реакција ученика, као и сарадњу школе и породице.

Од социо-културног и историјског контекста у великој мери зависи који ће концепт васпитања и образовања бити прихваћен, какви ће друштвени односи превладати у васпитно-образовном процесу (ауторитарни или демократски), какво је понашање ученика, који модели дисциплинског деловања наставника постоје и на који начин се решавају постојећи проблеми у вези са дисциплином у школи (строжија правила понашања и оштрије казне). Живот школе одвија се у конкретним социјалним условима. Динамичка равнотежа између школе и окружења може се остварити само уколико се води рачуна о специфичностима сваке средине. Дисциплински проблеми се испољавају различитим интензитетом; имају различите облике испољавања у за-

висности од тога да ли се школа налази у урбаној или руралној средини и да ли се ради о великим или мањим школама.

Током последњих петнаест година образовни систем у Србији био је запуштен и сада је у очигледној кризи. Основни разлози су унутрашњи и спољашњи. Унутрашњи разлог је прилично јасна последица општег економског и социјалног урушавања до кога су довели ратови и свеопшта друштвена криза током деведесетих година, као и болна суочавања са економском транзицијом и моралном одговорношћу која у нашој земљи представљају основне одреднице првих година новог миленијума. Све то довело је до промена у погледу економског и социјалног статуса наставника, до пада образовних, васпитних па и хигијенских стандарда, до пада нивоа опремљености школа, до одласка великог броја образованих младих стручњака у иностранство. Фокусираност родитеља на економско преживљавање и стрес у породици, које такво стање проузрокује, оставили су велики траг на децу – на њихов систем вредности, радне навике, животне циљеве (Bogojević 2005).

Доба економске и друштвене транзиције није захватило само нашу земљу. Македонију и Бугарску карактеришу слични друштвени проблеми који дају свој печат васпитно-образовном процесу, животу школе и понашању младих људи, па резултати истраживања могу бити међусобно компарирани, ради бољег сагледавања и решавања проблема у вези са школском дисциплином и понашањем ученика.

Литература

- Bogavac, T. (1982) *Perspektive obrazovanja*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Bogojević, A. (2005) "Osveta loših đaka", *Mali petnički dobošar*. (<http://www.psc.ac.yu/bilten21/12.html#pisa>)
- Dibe, F. (2002) *Srednjoškolci*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Đorđević, J. (1992) "Moralno vaspitanje, religijsko vaspitanje i škola", *Nastava i vaspitanje*, broj 4-5. Beograd: Savez pedagoških društava Republike Srbije.
- Gašić-Pavišić, S. (2004) "Nasilje u školi i mogućnosti prevencije", u: Krnjajić, S. (prir.) *Socijalno ponašanje učenika u školi*. Beograd: Institut za pedagoška istraživanja.
- Gašić-Pavišić, S. (2005) *Modeli razredne discipline*. Beograd: Institut za pedagoška istraživanja.
- Ivanović, S. (1996) *Savremeno društvo i obrazovanje*. Beograd: Ministarstvo prosvete Republike Srbije.
- Ivanović, S. (1998) *Tokovi školovanja. Razvoj obrazovanja u Srbiji*. Beograd: Ministarstvo prosvete, Sektor za istraživanje i razvoj obrazovanja.
- Ivanović, S. i drugi (1998) *Srednje obrazovanje u svetu*. Beograd: Ministarstvo prosvete, Sektor za istraživanje i razvoj obrazovanja.
- Ivković, M. (1985) *Vaspitanje i društvo*. Niš: Gradina.
- Ivković, M. (1990) *Obrazovanje i promene*. Beograd: Stručna knjiga.
- Ivković, M. (1999) *Obrazovanje u društvenom kontekstu*. Niš: Studentski kulturni centar.
- Ivković, M. (2003) *Sociologija obrazovanja I*. Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet, Knjaževac: DIP Nota.

- Jovanović, B. (1966) *Škola i vaspitanje*. Jagodina: Učiteljski fakultet.
- Jovanović, N. (2003) "Vaspitanje i moral", u: Ivković, M. *Sociologija obrazovanja I*. Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet, Knjaževac: DIP Nota.
- Joyner, R. *Poziv*, IX poglavlje, online knjiga, <http://knjige-online.atspace.com/2j23.htm>
- Kant, I. (1999) *Vaspitavanje dece*. Beograd: Familet i Logos-art.
- Major, F. (1991) *Sutra je uvek kasno*. Beograd: Jugoslovenska revija
- Marković, Ž. D. (2001) *Savremenost i obrazovanje*. Niš: Prosveta.
- Milanović, V. (1985) *Obrazovanje i društvo*. Beograd: Radnička štampa.
- Milivojević, S. (2001) "Inovacijska škola", u: *Ka novoj školi*. Beograd: Institut za pedagoška istraživanja.
- Miočinović, Lj. (1991) "Struktura moralne ličnosti učenika u svetlu cilja i zadataka moralnog vaspitanja", u: *Zbornik Instituta za pedagoška istraživanja*, No 23, Beograd: Prosveta.
- Nedeljković, M. (1997) *Vreme promena i obrazovanje*. Jagodina: Učiteljski fakultet
- Nikolić, O. (2006) "Škola kao generator problema u ponašanju učenika, bezobrazni đaci i "idealni učitelji", *Prosvetni pregled*, broj 2304.
- Pavlović, P. (1980) *UNESKO obrazovanje i nauka*. Novi Sad: Zavod za izdavanje udžbenika.
- Pedagoški leksikon (1996), Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Savović, B. (2001) *Stavovi učenika prema disciplinskim problemima u osnovnoj i srednjoj školi*. Zbornik 33 Instituta za pedagoška istraživanja(408-416). Beograd: Institt za pedagoška istraživanja.
- Savović, B. (2002) "Disciplinski problemi u osnovnoj i srednjoj školi: mišljenje nastavnika". *Zbornik 34 Instituta za pedagoška istraživanja*. Beograd: Institut za pedagoška istraživanja.
- Filipović, D. (1989) *Razvoj i obrazovanje*. Beograd: Kultura
- Havelka, N. (2000) *Učenik i nastavnik u obrazovnom procesu*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Herera, A., Mandić, P. (1989) *Obrazovanje za XXI stoljeće*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Covaleskie, J. (2004) Dewez, Discipline, and Democracy, <http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/94docs/COVALEVSK.htm>

Гордана Вуксановић
Филозофски факултет
Нови Сад

**РЕФОРМА ВИСОКОГ ОБРАЗОВАЊА КАО ЧИНИЛАЦ
ЕВРОИНТЕГРАЦИЈЕ БАЛКАНСКИХ ЗЕМАЉА –
ПРИМЕР СРБИЈЕ**

Резиме

Реформа високог образовања је један од предуслова како обимније и садржајније комуникације са међународном заједницом, тако и превазилажења економске нестабилности са којом се Србија суочава. Циљ рада је да укаже на: а) социо-културне специфичности реформе образовања у Србији; б) могућности иновирања наставних планова и програма у области социологије; ц) предности и ограничења традиционалних наставних програма. Посебна пажња посветиће се улози социолога у друштву, могућностима прилагођавања наставних планова и програма из социологије потребама тржишта, оспособљености наставника за интердисциплинарни и интернационални приступ.

Основни извор података представљаће: подаци емпиријског истраживања спроведеног међу студентима социологије Филозофског факултета у Новоме Саду, релевантна научна и стручна литература.

Кључне речи: реформа, високо образовање, студенти, Србија, социологија

**REFORM OF THE HIGHER EDUCATION AS A FACTOR IN THE
EUROPEAN INTEGRATION OF THE BALKAN COUNTRIES – AN
EXAMPLE OF SERBIA**

Summary

The reform of higher education is one of the prerequisites for both a more comprehensive and meaningful communication with the international community and for overcoming of the economic unstability Serbia is faced with. The aim of this paper is to point out to: a) the socio-cultural characteristics of the reform of the higher education in Serbia; b) possibilities to innovate educational syllabi in the sphere of sociology; c) advantages and disadvantages of the traditional syllabi. Special attention would be paid to: the role of the sociologist in a society; the possibilities to adjust the educational syllabi from sociology to the market needs; the qualification of lecturers for the international and interdisciplinary approach.

The main source of data will be: the facts from the empirical research which was carried out among the students of sociology at the Faculty of Philosophy, and the relevant scientific and professional literature.

Key Words: Reform, Higher Education, Students, Serbia, Sociology

Социологија – интердисциплинарно – интернационално

Поред иновирања наставних планова и програма, реформа високог образовања претпоставља низ циљева чијој реализацији промене наставних планова и програма треба да допринесу. Посебна пажња посвећује се подстицању сарадње између представника различитих наука и научних дисциплина, у земљи и ван ње.

Да ли се један метод или једна теорија могу одредити само као социолошки? Социологија изучава друштво, али друштво је предмет изучавања и других наука. Сопствени идентитет социолози/социологија изграђују у интеракцији са другим наукама/научницима, а не изолованим битисањем које као такво представља негацију принципа научног сазнања. Кумулативност научног сазнања, као незаобилазна претпоставка објективности, подразумева отвореност сазнања према новим искуственим подацима. Нагласак је на сазнању уопште, а не на сазнању једне науке, социологије. Идеја о интердисциплинарном приступу не исцрпљује нити дефинише будућност социологије, али, несумњиво, представља значајан оквир сваком настојању да се одреди где смо ми сада, где је наша социологија. Под интердисциплинарним приступом подразумева се *интеграција* знања различитих дисциплина које “се баве” једним проблемом. Знања појединих дисциплина се “комбинују” на такав начин да је разумевање које произилази шире у односу на целокупно знање појединачних дисциплина.¹

У погледу броја учесника можемо указати на два вида интердисциплинарног приступа: а) интердисциплинарност у индивидуалном раду; коришћење извора из различитих епистемолошки сродних наука од стране једног аутора; б) заједнички рад представника различитих наука. У просторном погледу, у погледу географске обухватности, могу се издвојити два општа типа интердисциплинарног приступа. Први се односи на организовање научног рада у оквиру једне државе, док други претпоставља интернационални приступ. Значење интердисциплинарног у међународним размерама треба посматрати у контексту амбивалентности процеса глобализације, тј. као могућност за сарадњу наука/научника више земаља, с једне стране, или хегемонију богатих земаља, с друге стране.

Ако социологија представља најопштију науку о друштву, а образовање социолога претпоставља знања различитих наука, онда је тешко разлучити њен дисциплинарни од интердисциплинарног приступа. Студиј социологије, полазећи од њене дефиниције, претпоставља интердисциплинарни приступ. Оно што социологију чини специфичном је потреба за интердисциплинарним приступом у индивидуалном раду. Социологија је интердисциплинарна, дисциплинарном је чини лењост социолога, недостатак социолошке имагинације. Интердисциплинарност није произвољно навођење чињеница из других наука, већ напор да се савладају садржаји ових наука како би се

¹ Због ограничености простора изостаће тумачење термина: интрадисциплинарно, кросдисциплинарно, мултидисциплинарно и трансдисциплинарно.

постигао целовитији увид у испитивани садржај. И сам интердисциплинарни развој социологије указује на њене теоријско-методолошке корене у другим наукама. Ако би се корени ишчупали, тешко да би се стабло одржало, а са њим и идеја о најопштијој науци о друштву. Ово, сигурно, не наводи на закључак да се знање и улога социолога може надоместити ангажовањем представника других наука, нити да су социолози замена за ове друге. Својом оспособљеношћу, или би бар тако требало да буде, за целовитост приступа социолози би могли да допринесу темељнијем изучавању изабраних садржаја.

Проблем интердисциплинарног приступа је у комуникацији оних који представљају различите дисциплине. Предимензионирање значаја сопствене дисциплине постаје снажна баријера интердисциплинарном. Стиче се утисак и да социолози, полазећи од одредбе социологије као најопштије науке о друштву, сматрају себе довољним да одговоре на сва питања која постављају у своме раду. Одсуство интердисциплинарног приступа огледа се не само у занемаривању сарадње са колегама из других професија, већ и у некоришћењу несоциолошке литературе. Свесно или несвесно, социолози одређују себе као дежурне критичаре друштва у коме живе, а самим тим и дежурне кривце у условима нарастајућих проблема, јер не указују на њих. Терет одговорности за неиспуњена очекивања, за изостајање темељнијег научног увида у проблеме са којима се суочавамо, социолози преносе на своја плећа.

Интердисциплинарни приступ и национално

Појам друштва, онај који одређује ко припада овој или оној националној држави, обликован је идејом нације. Веза између идеје нације и друштва осмелила је социологе да замишљају друштво по моделу националне државе, а националне државе хране нас идејом “целог”, самодовољног друштва. Социолози треба да размишљају како о свим тако и о појединачним друштвима, о међунационалним односима и унутар националним поделама. Опасност екстремног национализма огледа се колико у етничком чишћењу, као најдрастичнијој последици, толико и у погрешном интелектуалном препознавању. Дешавања на просторима бивше СФРЈ представљају најсвежији нама познат пример односа национализма и интелектуалног затварања. Теротиријална померања становништва праћена су нарастајућим националним митовима, али и интелектуалним ниподаштавањем припадника других етничких група. Искључивање из литературе књижевних класика само због тога што припадају “другима”, позивање на научне скупове само подобних колега из окружења, а са циљем да се скупу обезбеди међународни значај, увод је у бесплодно бављење собом². Овакве ситуације корисне су за појединце, али не и за науку, не за социологију.

² Као пример се могу навести бивше републике СФРЈ после грађанског рата (Гордана Вуксановић, *Југословенске избеглице – између могућности и жеље за повратком*, Филозофски факултет у Новом Саду: Катедра за социологију, Нови Сад, 2001, стр. 96).

Оне су дело интелектуалних профитера који су у својим биографијама под одредницом “међународна сарадња” први пут уписали нешто након распада бивше СФРЈ. Чак и тада, учешће на међународном скупу подразумева долазак “странаца”, а не гостовање уважених колега.

Специфичност ових простора постаје жеља да се сарађује, али само са онима који живе изван граница некада заједничке нам државе. Игноришући разноврсност мишљења и специфичност заједничких проблема, мало можемо понудити. Има основа за веровање да иза оваквог схватања интернационалног и интердисциплинарног стоји мотив материјалне природе. Услед тога, можемо говорити о новом типу “одлива мозга”. За разлику од научно препознатљивих облика, ови “мозгови” остају код куће, али од њиховог знања корист имају једино, или највише, наручиоца посла. Политички и економски поредак, у смислу више или мање моћних земаља, успостављен на међународном нивоу трансформише се у интелектуални поредак. Сарадња научника из бивше СФРЈ најлакше се остварује ако иза ње, такође, стоји нека од иностраних фондација.

Разумљивост писаног садржаја

У настави се однос понуде и потражње често испољава на супротан начин. Пораст потражње не подстиче увек и одговарајућу понуду, напротив, скромна понуда може да угуши потражњу, преусмери ка другим садржајима или је сведе у њој одговарајуће оквире. Предавач или писац који не може или не жели да одговори на захтеве својих ученика маргинализује и себе и професију коју представља. Истовремено, најдаровитији предавачи, са много знања и умећа да то знање пренесу, не наилазе на очекивану потражњу од својих ученика. И поред личног незадовољства које се јавља у таквим ситуацијама, оне су “здраве” посматране из угла професије којој предавач припада. У интеракцији наставник-ученик/студент релацији од наставника ка ученику/студенту треба дати приоритет. Повратни импулси, њихов обим и квалитет, одређени су, добрим делом, особеностима претходне спреге. Ниво друштвеног угледа једне професије не одређују само они који у испитивањима јавног мњења вреднују професије као више или мање престижне, него, пре свега, они који те професије представљају. Избегавајући високопарну терминологију, нашироко присутну у социолошкој литератури, мали број аутора не одузима одредбу “научан” своје раду, него, напротив, указује на широко образовање које им омогућава да се лако крећу кроз проблеме које обрађују вешто избегавајући замке претераног позивања/цитирања на ауторитете. То, наравно, не значи да ауторитете треба запоставити. Неписано правило преовлађујућег сувопарног социолошког приступа “што је нејасније то је научније” изродило је одбојност према социологији, али и неким другим друштвеним наукама које су, нажалост, своју улогу свеле на сажимање

већ виђеног/написаног³. Услед тога, на нематичним студијским групама промене наставних планова и програма праћене су захтевима за “укидање” социологије или смањење броја часова из овог предмета. При томе се као разлози наводе: незаинтересованост судената, тешкоће у савладавању градива изражене у његовом неразумевању⁴. За студенте, пре свега оне који не студирају друштвене науке, социологија је постала синоним за нешто без чега се може. Заборавља се да науке не могу да егзистирају изван друштва и да су, као и они који се њима баве, под утицајем истог тог друштва на које и саме у ланцу узајамних деловања остварују утицај.

Ако у условима бурних превирања на овим просторима социологија, коју многе умне главе доживљавају као савест друштва и прозивају је када не знају кога да прозову, може да буде досадна, онда у лечењу те досаде треба поћи од оних који себе називају социолозима.

Теорија и емпирија

Предубеђење у погледу односа теорије и емпирије представља, такође, особеност социологије у Србији. Основно предубеђење је придавање вишег академског статуса “чистој” теоријској социологији насупрот емпиријском истраживању друштвено значајних феномена. У ширим размерама превазиђено, успостављање непробојних граница између теорије и емпирије у социологији Србије још увек егзистира. Усмереност ка “чистој” теорији, уз видно запостављање емпиријских истражи-

³ Још у првој половини прошлог века, 1918/19. године, Вебер на предавању студентима Универзитета у Минхену каже да је истина да “излагања научних проблема на такав начин да нешколована глава, али способна да их прихвати и разуме, те да - што је за нас једино одлучујуће - дође до тога да о проблемима самостално мисли - можда најтежи од свих педагошких задатака”. (Maks Veber, *Metodologija društvenih nauka*, Globus, Zagreb, 1986, стр. 258).

⁴ У организацији новосадског огранка Социолошког друштва Србије 17. децембра 1994. године одржана је расправа о средњошколском уџбенику “Социологија” аутора М. Митровића и С. Петровића. У циљу подстицања расправе извршена је анкета међу студентима прве године филозофског (групе: социологија, историја, педагогија), техничког и правног факултета у Новом Саду. Истраживањем је обухваћен 161 студент. Од бивших средњошколаца је тражено да упишу наслове лекција које су им се највише, односно најмање допале, да укажу на обим коришћења уџбеника припремања лекција, као и да изнесу примедбе које би се односиле на квалитет уџбеника и рад наставника социологије. Као омиљене лекције издвојене су лекције из области социологије културе, 84,0 %. И на питање о лекцијама које им се нису допале добијени су униформни одговори. Уместо назива лекција могли су се прочитати одговори: “увод у социологију”, “уводне лекције”. Да ли, припремајући се за одговарање, ученици претежно користе уџбеник, белешке, или и једно и друго, питање је које указује како на однос ученика тако и на однос наставника према предмету. Од 161 испитаника половина је социологију учила из бележака. Они који су користили уџбеник као примедбе наводе да је “први део неразумљив”, “прве лекције су тешко схватљиве” и сл. Примедбе на рад предавача социологије своде се на незаинтересованост (или немогућност?) да се градиво приближи ученицима, изостајање примера. Скоро десет година касније (12. 03. 2004.), на састанку истог удружења наставници социологије указују на исте проблеме.

вања, чини социологе неспремним да одговоре практичним потребама друштва.

Проблеми социолошких радова могу се разврстати у две групе: а) теоријске анализе без конкретне емпиријске аргументације; чак и друштвено значајним темама приступа се на апстрактном нивоу без релевантних искуствених података; б) недовољно теоријски и методолошки утемељена емпиријска истраживања⁵. Уочава се усмереност социолога на истраживања у којима се примењује само један поступак за прикупљање података, један од поступака анкетног истраживања и, наравно, један инструмент – упитник са питањима затвореног типа. Прилагођавањем инструмента бржој и лакшој обради података, ограничавају се сазнајне могућности ових истраживања. Примена научног разговора, такође, указује на низ недостатака методолошке природе. Поједини аутори уопштавају на основу података добијених разговором са неколико испитаника различитог пола, занимања, школске спреме итд. Често, број постављених питања је веома мали. Поврх свега, као испитивачи ангажују се и приучени студенти несоциолошких група. Имајући у виду да примена научног разговора подразумева висок ниво стручне оспособљености, тачност и прецизност података се још више доводе у питање. Емпиријским истраживањима недостаје интердисциплинарни и интернационални карактер те, услед тога, онемогућавају целовито сагледавање предмета истраживања.

Међу приступима који се употребљавају у примени и развијању теорије најчешћи је онај по коме се емпиријски подаци о неком од актуелних проблема уклапају у познате теоријске оквире што не води вишем нивоу уопштавања.

Улога статистичких података своди се на то да се покаже колико је у датом тренутку нека појава распрострањена у друштву. На тај начин, социолог се задовољава грубом сликом коју дају квантитативни подаци, без покушаја да се што више “уживи” у средину коју проучава и да уочи разлике и разноврсне манифестације друштвеног живота у њој. Знатно мање се користе статистички подаци настали у току редовних активности разних друштвених институција.

Сиромаштво извора уз запостављање упоредног приступа чини социологију још више затвореном.

Анализа актуелног стања уз запостављање временске димензије представља, такође, једну од особености социологије у Србији. Заповљавање историјског приступа јавља се, вероватно, као последица “ненавикнутости” социолога да користе документациону грађу. На тај начин, сужава се могућност стицања реалног увида у постојеће стање, али и отежава изучавање прошлости. Укључивање временске димензије

⁵ Своја запажања ауторка заснива на дугогодишњем праћењу социолошких радова, али и на систематској анализи радова из области социологије који су у периоду од 1990. године објављени у зборницима са следећих скупова: Сеоски дани Сретена Вукосављевића, ПЧЕСА, Власински сусрети.

омогућава да се најбоље објасни нека друштвена појава, да се разуме њено тренутно стање и предвиди будући развој.

Иако би наука и пракса могле да буду најуже повезане, социолошка научна делатност се још увек не посматра кроз призму корисности. Многа социолошка истраживања не пружају конкретне чињенице на које би пракса у својим плановима могла да се ослони.

Студенти и студије социологије

Однос студената социологије према квалитету студија анализираће се на основу података истраживања спроведеног у новембру 2005. године на Одсеку за социологију Филозофског факултета у Новом Саду⁶. Истраживањем је обухваћено 39 студената треће и четврте године социологије који редовно похађају предавања. Од укупног броја, 4/5 су девојке. Поред процене рада наставника и сарадника, односа према реформи, испитивани су и услови живота током студија⁷. Студенти показују висок степен критичности према квалитету студија. За свега 5,1% испитаника очекивања од студија су у потпуности испуњена. Највише је оних чија су очекивања донекле испуњена, нешто више од 1/2 (53,8%). Чак 59% студената сматра да је квалитет студија испод обима уложених средстава. Уочава се да је четврта година студија знатно критичнија у односу на трећу. Објашњење се налази у томе да слушање социолошких дисциплина тзв. посебних социологија почиње на трећој години студија, а од њих се највише и очекује. Студенти претпостављају да ће на основу социолошких дисциплина: а) докучити улогу социологије и социолога у друштву; б) открити своје лично професионално усмерење. Дисбаланс између очекиваног и понуђеног изражен је у критичком односу према квалитету студија.

И поред наглашеног незадовољства, подстицајно делује податак да би чак 84,6% студената поново одабрало исту студијску групу, због “интересовања” и “ширине образовања коју социологија пружа”. Нажалост, о социолошким знањима покушали би да се обавесте на неком другом факултету, тј. на некој другој студијској групи за социологију. Квалитативна анализа одговора показује да негативан однос према постојећим студијама изазивају: а) актуелност наставних јединица; б) начин њихове интерпретације. Сви испитивани студенти четврте године, иако знатно критичнији у односу на млађе колеге, позитивно су одговорили на постављено питање.

⁶ Ауторка чланка је и координатор пројекта *Улога студената у реформи високог образовања* коју финансира Министарство науке и заштите животне средине. Подаци који се тумаче прикупљани су у оквиру припреме рада на пројекту.

⁷ Услови живота могу се јавити као значајан чинилац преданог посвећивања студијама. Више од 1/2 (53,8%) студената живи у властитом стану, 1/4 су подстанари, 12,8% станари студентског дома. Високи трошкови студирања, као и неповољна материјална ситуација у оквиру породице, условили су радно ангажовање знатног броја студената. Континуирано или повремено ради чак 1/3 (33,3%) студената.

Људски потенцијал и иновирање наставних планова и програма

Припљемност наставника за процес иновирања наставних планова и програма треба посматрати кроз призму: а) њихове стручне оспособљености/образованости за укључивање у европске и шире образовне процесе; б) кроз отвореност за интердисциплинарни приступ како на индивидуалном тако и на групном нивоу. Интердисциплинарни приступ као претпоставка иновирања наставних планова и програма претпоставља континуирано праћење литературе, како уже стручне тако и шире. Обзиром да познавање страних језика од стране наставног особља универзитета не подлеже проверама, као показатељ овог вида образовања може се издвојити учешће на међународним скуповима изван Србије. Више него скромна заступљеност социолога Србије намеће питање о њиховој оспособљености за укључивање у интердисциплинарне пројекте на интернационалном нивоу. Разбијање изолације путем коришћења електронских средстава за комуникацију, пре свега Интернета, развија се у неселективно и некритичко гомилање литературе чије навођење треба да увећа “научност” радова.

Познавање језика као претпоставка међународне сарадње и праћења литературе, као и техничка опремљеност, расположиви фонд литературе, материјалне могућности за остваривање различитих видова међународне сарадње, отвара питање “богатства” појединих друштава и реформе високог образовања, али и оспособљености наставника да учествују у реформи. Поред питања “техничке” природе (дужина слушања предмета, обим литературе, број предмета по семестру итд.), реформа високог образовања треба да утиче и на привлачност наставних садржаја за студенте. Истраживање спроведено међу студентима социологије обухватило је и однос студената према понуђеним наставним програмима. Наставни садржаји оцењени су оценама од 1 до 5 (1 представља најнижу, а 5 највишу оцену). Највише испитаника определило се за 3. За 46, 3% студената наставни садржаји су више досадни но занимљиви. Досадним их, према њиховом мишљењу, више чини начин интерпретације, но сам избор тема. Предавачима се замера “не држање корака са савременом социологијом” и стварношћу у којој живимо. На захтев да одреде у којој мери су наставни планови и програми савремени тј. застарели скоро 3/4 (74,4%) студената није оценило постојећи план и програм оценом већом од 3. Исти удео студената, 74,4% сматра и да наставни садржаји нису применљиви у пракси, или им је примена ограничена.

Када је литература у питању, основне примедбе односе се на: а) њену застарелост; б) обим градива које треба савладати и ц) доступност. Чак 64,1% студената сматра да доступност литературе не треба оценити оценом већом од 2. Ни један студент савременост и доступност литературе није оценио са 5.

Способност за занимљиву социолошку интерпретацију, како на универзитетима тако и у средњим школама, одређује и образовање оних који се представљају као социолози. Према подацима поменутог

истраживања⁸, поред дипломираних социолога и професора социологије, социологију предају професори марксизма, историје, педагози, политиколози итд. Иста пракса, нажалост, сачувана је до данас, како у средњим школама тако и на универзитетима⁹.

Студенте треба упутити на то како започети са интердисциплинарним и интернационалним приступом. Треба их практично оспособити за оно што ће радити као социолози. Треба их оспособити да користе разноврсне изворе и поступке за прикупљање и анализу података, чак и оне који су више значајни у другим наукама. Систематска припрема студената за интердисциплинарни и интернационални приступ један је од предуслова превазилажења нарастајућих проблема у различитим сферама друштвеног живота. Учење интердисциплинарном и интернационалном учење је толеранцији која, нажалост, често изостаје. Интердисциплинарни и интернационални приступ, како у индивидуалном тако и у групном раду, претпоставка су сопственог интелектуалног развоја, али и унапређења теорија и поступака. Неговањем овог приступа социологија постаје практично кориснија, а социолози интелектуално снажнији и потребнији заједници у којој делају.

Ако желимо нечему да научимо студенте, морамо научити и да говоримо и да слушамо, морамо се отворити за њихова питања, на часу и у време консултација, морамо се развијати заједно са њима. Процена рада наставника и асистената указује на многе пропусте у нашем развоју. Према поменутом истраживању, попут наставних садржаја и литературе, истој критичности подвргнути су наставници и сарадници. Студенти су сагласни у погледу редовности одржавања наставе, али сматрају и да један број наставника и сарадника не припрема, или не припрема довољно часове. Чак 1/4 (25,6%) студената припрему часа је оценила са 3.

Велико незадовољство изазива и начин презентовања наставних јединица. Свега 1/4 (20,5%) студената је начин предавања оценила највишом понуђеном оценом, петицом, 38,5% четворком, док остали сматрају да, у просеку, предавања треба оценити тројком, или нижом оценом.

Веома високо незадовољство изазива отвореност наставника за комуникацију, на часу и ван њега, у време консултација. У погледу оцене квалитета комуникације највише се разликују оцене студената треће и четврте године. Комуникацију са наставницима петицом је оценило 7,1 % студената четврте године и 36,0 % студената треће година

⁸ Истраживање урађено за потребе новосадског огранка Социолошког друштва Србије.

⁹ И док се, још увек, социологија препушта несоциолозима, на тржиштима рада у Војводини марта 2004. године евидентирана су 34 незапослена социолога, 20 професора социологије и 14 дипломираних социолога. Од укупног броја незапослених социолога, 26 чека на посао до 2 године, од тога 19 незапослених чека до 1 годину. Према подацима за школску 2003/2004. годину студиј социологије на Филозофском факултету у Новом Саду похађа 220 студената. У ком правцу ће се кретати број незапослених социолога на тржиштима рада, можемо претпоставити.

студија. Шире укључивање у међународни образовни систем, уз размену не само наставног особља већ и студената, захтеваће значајније промене у односу према својим професионалним каријерама, али и према студентима.

Закључак

Будућност реформе високог образовања биће јасна и извеснија ако: а) уочимо улогу студената у реформи високог образовања; б) интензивирамо однос између студената и институција високог образовања; ц) ако се реформа високог образовања посматра у контексту друштвених промена и уз њихово потпуно уважавање, а са циљем да се дође до оптималног “механизма” за најквалитетнију селекцију наставника и студената и д) ако умањимо настојања према којима наша концепција друштва, самим тим и образовног система, изражава националне претпоставке; мобилност студената и наставника претпоставља уважавање туђих друштвено-културних специфичности, али и припрему да се тим специфичностима одговори.

UDK 331.5-055.2(497)

Божо Милошевић
Филозофски факултет
Нови Сад

Тијана Вучевић
Нови Сад

ЖЕНЕ ЕВРОПЕ И БАЛКАНА НА ТРЖИШТУ РАДА: ИЗМЕЂУ ИДЕОЛОГИЈЕ РАВНОПРАВНОСТИ И СТРУКТУРАЛНЕ НЕЗАПОСЛЕНОСТИ*

Резиме

У прилогу се даје упоредни приказ учешћа жена савременог Балкана на тржишту рада. Излагање се ослања на статистичку и секундарну грађу (до које су дошли истраживачи у појединим балканским друштвима), као и на покушеје њене систематизације у упоредном европском и светском контексту. У том смислу, прилог представља “слику” стања у коме су се нашле жене Балкана у савременим глобализацијским условима.

Презентација изворних статистичких, као и секундарних, података о учешћу жена Балкана на тржишту рада, излаже се у оквиру једне хипотетичке замисли, која проблем тржишта рада “ситуира” у структурални друштвени контекст развоја. Стратегијска преоријентација балканских друштава ка “евроатланским” интеграцијама већ оставља видне последице и на проблем удела жена у радној снази. При томе се има у виду да се та преоријентација (и прилагођавање) балканских друштава изазовима “европеизације” и “глобализације” одвија у три специфична друштвенополитичка поља њиховог “повезивања” са економски развијеним земљама Запада: један оквир представља већ раније (Грчка) или касније (Словенија) успостављено чланство у Европској унији (ЕУ); други се односи на земље кандидаткиње за ЕУ (Турска, Бугарска, Румунија и Хрватска); трећи се односи на оне земље које треба да “заслуже” своје повезивање са ЕУ (Србија, Црна Гора, Босна и Херцеговина, Македонија и Албанија).

Ипак, у позадини тих специфичних друштвенополитичких поља повезивања могу се приметити неједнаки утицаји идеологије једнакости (у бившим социјалистичким земљама) и идеологије “новопродуктивизма” (бизнисмена и менаџера у капиталистичким земљама), како на еманципацију, тако и на маргинализацију жена Балкана на тржишту рада. У оној мери у којој се на тржишту рада маргинализује нека група у структури друштва, посебно ако је она чак већинска – као што су жене, у тој мери се може очекивати слабљење “родне културе мира” и, са њом, губитак једног битног сегмента “социокултурног капитала” тог друштва.

Кључне речи: Балкан, жене, тржиште рада, родна равноправност, незапосленост, транзиција

* Рад са пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се реализује на Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

EUROPE AND BALKAN WOMEN ON THE LABOUR MARKET: BETWEEN THE IDEOLOGY OF EQUALITY AND STRUCTURAL UNEMPLOYMENT

Summary

In addition is given a comparative survey on the participation of women of modern Balkan on the Labour market. This presentation is based on the statistical and secondary structure (obtained by the researchers in particular Balkan societies), as well as on attempts of its sistematization in the comparative world and European context. In this sense, the presentation represents the “image” of the condition in which the women of Balkan found themselves in global conditions.

The presentation of the original statistical, as well as secondary data on the participation of Balkan women on the labour market, will be given in the limits of one hypothetical concept, which situates the problem of labour market in the structural social context. Strategic reorientation of Balkan societies towards Euroatlantic integrations is already leaving obvious consequences on the problem of the participation of women in labour force as well. Here it is taken into account that this reorientation (and adjustment) of Balkan societies to the challenges of europeization and globalization is developing in three specific socio-political fields of their connection with economically developed western countries: one frame represents earlier (Greece) and later (Slovenia) established membership in EU, the second refers to candidate countries for EU (Turkey, Bulgaria, Romania, Croatia), and the third refers to those countries which are to “deserve” their connection to EU (Serbia, Montenegro, Bosnia and Herzegovina, Macedonia, Albania).

Still, in the background of these specific socio-political fields of connecting, it can be notified that certain unequal influences of ideology of equality (in ex-socialistic countries) and ideology of “newproductivity” (of the businessmen and managers in capitalistic countries), both on emancipation and marginalization of Balkan women on the labour market. In the extent to which on the labour market a certain group in the social structure is marginalized especially if it is a majority group, such as women, to the same extent the weakening of the “gender culture of peace” can be expected, and with it the loss of one essential segment of “socio-cultural capital” of that society.

Key Words: Balkan, Women, Labour Market, Gender Equality, Unemployment, Tranzition

Увод: Култура мира и дискриминација жена у сфери рада

Једно од најзначајнијих и најкомплекснијих питања које произилази из саме синтагме “култура мира”, јесте да ли је могуће говорити о култури мира у систему који почива на доминацији једне групе над другом, дискриминацији, неједнакости и неравноправности. Зато је неопходно, у разматрању културе мира, укључити и родну димензију, јер нема и не може бити никакве, ни културе, ни мира, докле год опстаје искључивање најбројније маргинализоване групе у друштву (жене) из кључних друштвених сегмената.

Дискриминација је неповољан третман жена у јавној сфери, који резултује њиховим неповољним положајем у расподели свих битних

друштвених ресурса (материјалног богатства, моћи и угледа). Ово је суштинска карактеристика друштвеног положаја жена. Жене су дискриминисане не само на основу својих стварних индивидуалних својстава, већ и зато што су припаднице маргиналне групе. Маргиналност може бити изведена из рода, расе, етничитета, старости или верске припадности. Суштина маргиналности је у томе што маргиналне групе не сачињавају индивидуе одређених карактеристика, већ што постојање саме маргиналне групе као маргиналне, одређује третман карактеристика индивидуа које те групе имају. Тиме карактеристике групе одређују положај индивидуе. Да би маргинализација била могућа, важно је да почива на јасно уочљивој различитости, а полна различитост је једна од најлакших и најуочљивијих различитости. Видљива различитост је неопходна, јер олакшава процес дискриминације.

Одрживост дискриминације у неком конкретном друштву не произилази само из погрешних уверења доминантне групе, већ пре свега из функционалности дискриминације, из њене улоге у репродукцији друштвеног система. Сваки систем, па и друштвени, настоји да се репродукује, тј. да сам себе обнавља. У томе дискриминација има двоструку улогу; прво, економску (економска експлоатација жена – њихов рад није плаћен или је потплаћен или чине резервну армију рада), а, потом, и политичку (потпуно одсуство или мало присуство жена у сфери политике, а посебно на кључним местима одлучивања).

У том смислу родна равноправност значи једнаку видљивост, оспособљеност и учешће оба пола у свим видовима јавног и приватног живота. Родна равноправност је у супротности са родном неравноправношћу, а не са родном различитошћу, а циљ јој је да омогући пуно учешће жена и мушкараца у друштву. Стога, родна равноправност подразумева оспособљеност жена за активно учешће у свим видовима живота и, као таква, неопходан је услов постојања и развоја културе мира. Родни односи су условљени историјски и културно, и због тога их није лако мењати. Историја и култура су чврсто укорењене, и имају своје процесе “дугог трајања”. Извесно је да су промене могуће једино ако буду праћене променама како јавне тако и приватне сфере живота, како мушке тако и женске, а њен циљ није само једнакост већ и слобода која нужно води успостављању културе мира.

Међутим, поставља се питање како је и да ли је могуће доћи до културе мира у оквиру таквог друштвеног система, као што је патријархални, који се заснива на принципима неједнакости и дискриминације. Њега карактерише пре свега логика искључивања, где се из природности “женске” субординације изводи и природност субординације и искључења из симболичког поља друштвене комуникације (сваког) “другог”, кога детерминише категорија “разлике”.

Култура савремених друштава још увек почива на принципима маскулинитета, и као таква, много је ближа тоталитарној свести него

култури мира. Тоталитарна свест је идеологија непријатељства заснована на категорији разлике, без обзира на који се садржај категорија разлике односи: странци, жене, маргинализоване групе; једном речју – “други”. Као таква, она пре свега води физичком искључивању других, а потом и симболичком искључивању, и представља онај комуникацијски код који обележава отуђену, репресивну; дакле, нехуману културну стварност.

Иако модерно грађанско друштво проглашава једнакост, слободу и братство, као престижне вредности којима – наводно – раскида са предграђанским патријархалним обрасцем, оно задржава традиционални поредак моћи, пре свега у породици као приватној сфери а потом и у раду као јавној сфери, па се у томе огледа претежно формални карактер тих вредности (парола).

Процеси демократизације и транзиције који су у великој мери захватили савремено српско друштво, отворили су простор да се многа друштвена питања која су била маргинализована на листи друштвених приоритета, поставе у први план. Једно од таквих питања је родна једнакост и равноправност, а у оквиру тога родна димензија (не)запоуслености. Отуда наша анализа има за циљ да социолошки проблематизује битна питања која се односе на (не)запоусленост жена, а нарочито утицај глобализацијских промена и процеса на тржиште рада, будући да сегрегација на том подручју није последица природних или објективних разлика између полова, већ је одраз широким друштвеним, културних и економских последица глобализацијских процеса, који онемогућују развој културе мира.

Процеси глобализације су на различите начине утицали на положај жена, првенствено на области које проистичу из економских и социјалних права. Многе жене не сматрају глобализацију носиоцем позитивног напретка, већ снагом која ствара и омогућује неједнакости у расподели могућности и ресурса између земаља и унутар њих. За многе од њих глобализација није створила услове за формално запоушљавање, већ их је, напротив, потиснула у неформални сектор, привремене и повремене послове и у “сиву” економију. Зато наша анализа има намеру да укаже како је, с једне стране, глобализација довела до феминизације радне снаге на глобалном нивоу, а, с друге, како је под утицајем доминантне неолибералне идеологије све више присутна тенденција погоршања економско-социјалног положаја жена. Ради се о томе, да - иако се повећало учешће жена у плаћеном раду - њима најчешће недостаје сигурност на послу. Исто тако, њихов рад код куће и брига о деци не показује знаке опадања, упоредо са већим ангажовањем и присутношћу на тржишту рада. Неравноправни терет рада код куће и маргинализовани положај на тржишту рада доводе до тога да се појачавају негативни ефекти обе ове појаве, а женама постаје све теже да се реше зависне улоге у породици.

1. *ЕВРОПСКИ КОНТЕКСТ ДРУШТВЕНО-ЕКОНОМСКОГ УТИЦАЈА НА ЗАПОШЉАВАЊЕ ЖЕНА*

1.1. *Старе чланице Европске Уније*

Пре проширивања Европске Уније, 2004. године, њу су чиниле петнаест европских држава које се сада сматрају старом ЕУ. Стара ЕУ или Западна Европа састоји се од Аустрије, Белгије, Данске, Немачке, Финске, Шпаније, Португалије, Грчке, Ирске, Француске, Италије, Луксембурга, Шведске, Холандије и Уједињеног Краљевства. Са изузетком Грчке, Шпаније и Португалије, све остале земље имају бруто национални доходак преко 25.000USD, што их пласира у најразвијеније и најбогатије земље Европе. Све те земље су чланице Светке трговинске организације (СТО) и ратификовале су Конвенције о елиминацији свих облика дискриминације жена (CEDAW) и разне конвенције Међународне организације рада (MOR).

Услед глобализацијских промена, 70-тих и 80-тих година, дошло је до све већег запошљавања жена, првенствено у наведеним земљама. Међутим, у већини Европских земаља запошљавање жена је мање сигурно него запошљавање мушкараца, што се рефлектује у већим стопама незапослености жена. Парадоксално је да су се и стопе запослености и стопе незапослености повећале међу женама. Па тако 1993. године стопа незапослености жена у овим земљама је износила око 12%, док је за мушкарце то било око 9% (Moghadam, 1995:146). Уопште, диспарат у стопама незапослености међу мушкарцима и женама показује тенденцију пораста у старим чланицама Европске Уније, и то на штету жена.

Табела 1

Постотак незапослености у ЕУ – према полу

Земље	незапосленост у 1999 (у %)		незапосленост 2004 (у %)	
	Жене	Мушкарци	Жене	Мушкарци
Аустрија	3.8	3.3	3.9	4.3
Белгија	7.8	6.2	8.9	7.7
Данска	5.0	7.7		
Финска	10.6	9.1	8.9	9.2
Грчка	11	9.2	14.6	6.2
Ирска	/	/	4.8	3.6
Италија	12.2	9	11.6	6.7
Француска	/	/	10.9	8.7
Луксембург	/	/		
Шведска	5	4.4	5.3	4.2
Шпанија	13.3	10.1	15.9	8.2
Холандија	/	/	4.4	4.4
Уједињено Краљевство	6.6	5.3	5.1	4
Немачка	/	/	10.5	4.4
Португалија	8.4	7	7.2	5.5

Извор: Eurostat, Svetska banka.

Упркос феминизацији радне снаге и “нормализацији” запошљавања жена, тржиште рада је генерално остало родно сегрегисано, што је у вези са експанзијом услужног сектора, у којем доминирају жене. За њих је исто тако карактеристично запошљавање на радним местима са скраћеним радним временом (*part-time*), где се удео жена у овом виду запошљавања креће од 65% у Финској, па до 90% у Белгији и Немачкој.

Не може се оспорити да су у појединим земљама социјалне уредбе и смернице значајно допринеле подизању веће свести и увођењу потребних промена у вези са женским економским и социјалним правима и родном равноправношћу уопште. Међутим, економске политике могу непосредно и посредно да делују против одговарајућег гарантовања тих права, будући да се претпоставља да су те политике родно неутралне док су уствари родно слепе. Већину ових држава карактеришу неједнакости у системима и институционалне дискриминаторне праксе. Многе структуралне промене подстицане од стране ЕУ доводе до сталног кресања социјалних услуга, уз континуирану приватизацију.

Табела 2

Удео запослених са скраћеним радним временом у ЕУ – према полу

Земље	Запослени са скраћеним радним временом (у %)		Удео жена у запосленим са скраћеним радним временом
	жене	мушкарци	
Белгија	32.2	5.9	80
Данска	22.9	10.3	66
Финска	14.7	7.5	65
Грчка	10	2.9	68
Ирска	31.2	7.1	77
Италија	23.4	4.8	74
Фраснцуска	24.1	5.1	80
Луксембург	28.1	2.3	89
Шведска	20.3	7.3	72
Шпанија	16.3	2.4	80
Холандија	59.9	15.5	75
Уједињено краљевство	39.7	8.8	79
Немачка	35.2	5.5	84
Португалија	14.4	5.7	68

Извор: *Yearbook of Labour Statistics 2004*, Geneva, 2004.

То озбиљно угрожава могућности жена да приступе тржишту рада и одрже своје место на њему, пошто се од њих очекује да морају усклађивати рад са приватним животом. Извесно је да економски раст сам по себи не гарантује ни економски развој, нити социјалну заштиту, а још мање родну равноправност. Не спроводи се принцип једнаких плата; само пет од петнаест држава чланица ЕУ имају доследне податке

који показују смањивање овог јаза, док остале показују стагнацију или проширивање јаза.

Чини се да су циљеви социјалне политике ЕУ у супротности са циљевима економске политике, посебно када се сагледа дистрибуција прихода, друштвена искљученост и једнакост, и квалитет запошљавања. Иако је незапосленост опала током последњих 10 година (са 10 % на 7 % у ЕУ петнаесторице), и пошто су стратегије запошљавања и смањења сиромаштва на нивоу ЕУ учиниле координисане и циљане напоре како би се одговорило потребама оних који су искључени или су у ризичном положају, и даље постоје бројни недостаци и празнине посебно за жене.

Табела 3

Удео зарада жена у односу на мушкарце у ЕУ

Земље	Зараде жена у односу на зараде мушкараца у % (2003)
Аустрија	82
Белгија	81
Данска	87
Финска	83
Грчка	60
Ирска	69
Италија	-
Француска	78
Луксембург	63
Шведска	91
Шпанија	65
Холандија	78
Немачка	74
Уједињено Краљевство	79
Португалија	64

Извор: Yearbook of Labour Statistics 2003, Geneva, 2003.

1.2. Нове чланице Европске Уније

Осам од десет нових држава чланица Европске уније (ЕУ), које су јој се придружиле првог маја 2004. године, припадају региону Централне и Источне Европе: Чешка Република, Естонија, Мађарска, Летонија, Литванија, Пољска, Словачка и Словенија. Основни економски показатељи указују на неке значајне разлике између ових земаља. Бруто национални производ (БНП) по глави становника креће се од 7.809 УСД (Летонија) до 17.762 УСД (Словенија). То је и даље испод нивоа БНП-а "старих" чланица ЕУ. Пре подизања на садашњи ниво, БНП је у свим земљама региона знатно опао током деведесетих година. Све те државе су чланице Светске трговинске организације (СТО).

Табела 4

Незапосленост према полу у “придруженим чланицама” ЕУ од 2004.

Земља	Незапосленост у 1995. у %		Незапосленост у 2003. у %	
	Жене	Мушкарци	Жене	Мушкарци
Чешка Република	4,8	3,4	10,1	8,4
Естонија	8,9	10,2	9,9	10,2
Мађарска	8,7	13,3	5,5	6,
Летонија	18,0	19,7	10,6	10,1
Литванија			13,1	12,3
Пољска	14,4	12,1	20,0	18,6
Словачка	13,7	12,6	17,8	17,2
Словенија			7,1	6,1
Просек 15 ЕУ	11,7	8,9	9,0	7,4

Табела 1: Извор Eurostat, Svetska banka.

Од слома комунизма и померања ка маркетизацији тржишта, уочљиво је повећање стопе незапослености у Источној Европи. Почетком деведесетих година у земљама Средње и Источне Европе дошло је до распада социјалистичког и транзиције на капиталистички начин привређивања. Уз позитивне промене тај је прелаз донео и негативне последице у друштву. Засигурно најтежа социјална последица транзицијске кризе је масовна незапосленост. Она се појавила готово без изузетка у свим транзицијским земљама. До повећања незапослености, у поређењу са предтранзицијским раздобљем, дошло је зато што су се битно изменили неки елементи друштвено-економског система који су у социјализму били другачије уређени. Тако су у социјализму предузећа имала улогу осигурања од незапослености, па су запошљавала раднике и кад нису имала довољно посла за све запослене. Државна су предузећа могла запошљавати вишак радне снаге. У таквим условима, у предузећима су створене предимензиониране административне службе, а вредност “иновација” била је незнатна због недостатка конкуренције, нејасних власничких права. Као што је из реченог видљиво, узроци незапослености у земљама у транзицији међусобно су повезани и многобројни. Незапосленост у овим земљама се највише повезује с различитим привредним уређењем, у односу на социјализам, пропалим предузећима, промашеном приватизацијом и “неучинковитим” приватним сектором, те радом у сивој економији.

Неодговарајући економски положај жена у великој мери је повезан са њиховим положајем на тржишту рада. Треба да се разуме да положај жена на тржишту рада није искључиво повезан само са економском ситуацијом земље или политиком запошљавања, већ са свим политикама, укључујући оне које се односе на социјалне услуге, заштиту и репродуктивна права. Пољска се придружила ЕУ са највећом стопом незапослености од свих нових држава чланица. Иако је историјски гледано имала скоро исти ниво незапослености жена и

мушкараца, положај жена на тржишту рада је сада много лошији од положаја мушкараца. Учешћа жена на тржишту рада опало је са 54% у 1992. години на 48% у 2002. години. Жене су углавном и даље дискриминисане због својих претпостављених репродуктивних одговорности; имају проблема да помире рад и породичне обавезе услед недостатка пријемчивих услуга вођења бриге о “другима”; углавном остају незапослене током дужих периода од мушкараца; а и када се запосле, ретко су економски независне због родног јаза у платама. Свуда, осим у Словенији и Мађарској, стопе незапослености су више код женске популације.

Веће учешће жена на тржишту рада је неопходан услов, али недовољан услов за остваривање родне равноправности. Родна равноправност захтева побољшања у погледу природе радних места и послова, њиховог квалитета и услова рада. Националне владе не треба да се фокусирају само на економску политику већ и на социјалну политику. Те две политике морају чврсто да се повежу и не смеју бити једна другој противречне. Циљеви постизања родне равноправности треба да се интегришу у све политике.

1.3. Земље кандидаткиње за пријем у ЕУ

Земље кандидаткиње за чланство у Европској унији су: Бугарска, Румунија, Хрватска и Турска. Све се налазе у Југоисточној Европи, али су културно, економски и друштвено веома различите. Незапосленост је главни проблем региона, упркос јасним знацима побољшања ситуације у Бугарској и Румунији. У земаљама Југоисточне Европе дошло је до погоршања сигурности радног места и социјалне заштите. Родна дискриминација је друго озбиљно питање – жене се и даље срећу са већим тешкоћама него мушкарци у трагању за послом и обезбеђивању пристојног рада уз једнаке плате као и мушкарци; у добијању одговарајуће социјалне заштите и у могућностима да учествују у социјалном дијалогу. Незапосленост често погађа жене више него мушкарце. Раширена је родна подела рада, јер су жене углавном концентрисане на слабије плаћеним пословима и секторима.

Табела 5

Незапосленост у земљама кандидаткињама за ЕУ – према полу

Земља	незапосленост у 1995. у %		незапосленост у 2003. у %	
	Жене	Мушкарци	Жене	Мушкарци
Бугарска	15.9	15	13.2	15.3
Хрватска	17.3	15	15	13.1
Румунија	6.4	7.7	6.4	7

Извор: Eurostat, Svetska banka.

Стопа запошљавања жена у Бугарској је 38,4%, у поређењу са 46,8% мушкараца у 2003. години. Од првог марта до септембра 2004. године стопа незапослености је опала са 13,3% на 11,74% (Tisheva, 2002:

153). Упркос томе, анализа података за запошљавање показује да је од 1990. године број незапослених жена већи од броја незапослених мушкараца. Просечна месечна плата жена у Бугарској у јавном сектору износи 69% просечне плате мушкараца. Очигледно је да је флексибилизација тржишта рада првенствено имала лошије последице по жене.

Последице десетогодишњег периода транзиције у Хрватској су довеле до тога да је затворено 700.000 радних места, а без посла је 400.000 радника, што чини званичну стопу незапослености од 23,1%. Дрastiчно су се повећале социјалне разлике: 10% најбогатијих располаже 14 пута већим дохотком од 10% најсиромашнијих (Milidrag-Smid, 2002: 147). Жене чине 45% запослених и 54,3% незапослених. (Исто, 150). Међу дуготрајно незапосленима који безуспешно траже посао дуже од три године 58,7% је жена. Оне се теже запошљавају, нарочито ако имају више од 40 година, а теже напредују на послу. Послодавци понекад приморавају младе жене да потписују изјаве да неће имати деце у наредних неколико година. Стопа женске незапослености је од средине деведесетих почела да расте – од 26% у 1995. години на 31,6% крајем 2001. године. У истом периоду стопа незапослености мушкараца износила је 21,2% и 24,3%. Стопа запослености жена, у 1999. години, износила је 48,3% (Исто, 151).

Жене су у неравноправном положају и у погледу плата. О потплаћености женског рада у Хрватској указују подаци да су оне претежно запослене у најслабијеним плаћеним индустријским гранама (текстилна, обућарска и кожарско-прерађивачка индустрија), где су плате и до 50% мање од просека у целокупној привреди. У друштвеним областима раде на типично женским занимајима (социјална заштита, здравство, образовање, трговина, угоститељство), радећи углавном једноставније и слабије плаћене послове. С друге стране, само 4,1 % жена је на руководећим положајима. Последица тога је и настављање дискриминације по завршетку радног века; пензије жена су у просеку око 20 % ниже од оних који примају мушкарци. Расте и број жена које раде краће од пуног радног времена. Са скраћеним радним временом ради ради 6,4 % запослених, од чега 44% мушкараца и 56% жена (Исто, 151). У порасту је запошљавање на одређено време, а и ту је веће учешће жена него мушкараца.

С друге стране, у предузетништву је присутно мање од 30 % жена, док је све више оних који изворе прихода налазе путем самозапошљавања (35%). И у овој области суочавају се са бројним препрекама, од недостатка специфичног знања за тражења занимања до отежаног приступа кредитним линијама и ресурсима. Према подацима Хрватског завода за запошљавање, корисници кредита за самозапошљавање у 80 % случајева били су мушкарци.

Ситуација у овим земљама би се могла окарактерисати на следећи начин:

- Пре свега, дошло је до знатног осиромашења становништва. Упркос недостатку родно осетљивих података, евидентно је да су жене чешће жртве сиромаштва;

- Такође, уследио је и знатни губитак социјалних бенефиција за жене;

- Изражена је несигурности радног места, незапосленост, систематско кршење права на рад, родна дискриминација и све веће учешћа жена у неформалној (“сивој”) економији;

- Такође, дошло је и до приватизације основних услуга. Она знатно више и снажније утиче на жене, с обзиром да су оне главне кориснице услуга здравства, социјалне заштите и других социјалних услуга (Докмановић, 2002а: 180).

(Стање у овим земљама ће бити нешто опширније разматрано у наредном делу који се односи на Земље транзиције, у које између осталих спадају и кандидаткиње за пријем у чланство ЕУ).

2. ЖЕНЕ У ЗЕМЉАМА ТРАНЗИЦИЈЕ НА ТРЖИШТУ РАДА

Савремена друштва се налазе у ери глобализације, либерализације и транзиције. Последње две деценије 20. века су обележене трнзиционим друштвеним процесима који имају карактер глобалне друштвене промене. Због актуелности овог процеса у Европи и свету, а нарочито у бившим социјалистичким (комунистичким) земљама специфично је одређење транзиције као преображаја аутократског тоталитарног друштва у демократско, тј. као преображај социјалистичког/комунистичког друштва у постсоцијалистичко/пост-комунистичко друштво.

С обзиром на изразито хетерогени карактер транзиције, не можемо све државе бивших социјалистичких система сврстати у један јединствен транзицијски “калуп” који би имао универзалне одлике и додирне тачке. Према С. Вукадиновићу, транзицијске земље можемо поделити у три групе (Vukadinović, 2005:108-114):

1. Прву групу чине земље Централне и Источне Европе (Чешка, Мађарска, Пољска, Словачка и Бугарска).

2. Другу групу чине земље бившег СССР-а;

3. Трећу групу чине земље настале из бившег Југословенског друштва (БиХ, Хрватска, Македонија, Словенија, Црна Гора и Србија).

Према овом аутору, карактеристика прве групе јесте спровођење демократске транзиције, док су за другу и трећу карактеристичне конфликтне транзиције, које се одликују кризним моментима у политичкој и економској структури.

Међутим, без обзира на разлике између ових земаља, бар када је реч о карактеру транзиције, треба рећи да постоји нешто што им је заједничко. Није тешко претпоставити ко је платио највишу цену за све турбуленције које са собом носи транзиција, а које су се највише огледале на подручју повећања економске, политичке, социјалне и личне несигурности; пре свега жена.

У свим транзиционим земљама запосленост је током деведесетих година била у опадању. Процењује се да су, од 26 милиона угашених радних места, на више од половине радиле жене. Овакав значајан пораст незапослености је релативно нови феномен, након деценија планског планирања привреде и политике пуне запослености (Dokmanović, 2002б: 15).

Тренутно је регистровано више од 10 милиона незапослених особа, од којих је 6 милиона жена (Исто, 16). Економску ситуацију у овим земљама карактерише и нагли пад реалних плата и повећање њиховог диспаритета. Анализе показују, да чак и у оним земљама где је забележен раст БНД, он није праћен растом запослености и висине плата. Ово ствара притисак на домаћинства да задрже два извора прихода, што доводи до високог учешћа жена на тржишту рада, а тиме и до умањења понуде послова и сигурности радног места. У многим земљама Заједнице независних држава (ЗНД), произашле од бившег Совјетског Савеза, чест је случај да се плате не исплаћују или да се исплаћују са великим закашњењем. Ове секторе карактерише велико присуство женске радне снаге.

Све уочљивији диспаритети у расподели друштвеног богатства доводе у питање правичност расподеле плодова друштвеног раста. Они који су пре транзиције имали мало, сада имају још мање. На почетку транзиционог периода у ЗНД жене су, у односу на остатак света, у високом проценту учествовале на тржишту рада. У Русији, Белорусији, Украјини и у балтичким државама разлика између запослења жена и мушкараца износила је свега неколико процената у односу на Шведску, водећу земљу у погледу тржишне економије у том периоду. У Пољској, Мађарској и Румунији тај јаз је био нешто већи, али је – чак у таквој ситуацији – била повољнија него у многим западним земљама као што су Француска или САД. Штавише, за разлику од западних економија, жене у земљама транзиције су обично имале послове са пуним радним временом кроз читав њихов радни век. Планска економија је захтевала велику радну снагу и држава је стога охрабривала запосленост жена путем разних врста олакшица и погодности ради подршке породици.

Двострука оптерећеност жене је нарочито била карактеристична за социјалистичка друштва. За жене у тим друштвима, рад изван куће је био егзистенцијална нужност коју су оне прихватиле као још један “терет”, поред породичних обавеза. Њихово запошљавање првобитно је било само још једна обавеза у њиховом тешком и мукотрпном живљењу. Међутим, социјалистичка идеологија је стављала нагласак на радну оптерећеност и ангажованост запослених жена, што је садржало скривено друштвено признање као хероји рада (Milić, 2001: 145). У таквим околностима, једнакост полова коју је пропагирао комунистички режим, имала је мало одјека у животима запослених жена, али са друге стране је служила за масовно запошљавање женске радне снаге али и за одржавање веома ниских зарада, на којима се темељила комунистичка експлоатација. Ипак промена коју је донело

масовно запошљавање била је од суштинског значаја за жене, јер им је та могућност обезбедила лични приход и зараду, као основу за стицање независности.

Транзиција економије је драстично променила тражњу послова у погледу врсте и умањила сигурност радног места и за мушкарце и за жене. У 10 од 14 земаља у којима су доступни подаци, женска радна снага бележи константан пад, од 1989. године. С обзиром да је незапосленост погодила и мушку радну снагу, није дошло до превеликих померања у погледу родне равнотеже. Ипак, истраживања показују да су економске тешкоће погодиле жене више него мушкарце у свакој димензији активности тржишта рада.

Од 26 милиона радних места (колико се процењује да је угашено за време транзиције) на 14 милиона су биле уполсене жене (Dokmanović, 2001: 53). Од овог броја велики проценат се односи на земље које су предњачиле у економским реформама. У појединим земљама подаци указују да су жене наставиле да губе послове, упркос томе што је економија почела да се опоравља. У исто време, за мушкарце је опоравак економије донео нове могућности за запошљавање и нове послове.

Женска уполсеност у лоше плаћеним јавним услужним делатностима (образовање и здравство) се повећала. Упркос оваквим кретањима, жене и надаље чине 40-50% радно уполсног становништва ове регије. Незапосленост жена се креће од 5 до 15%, достижући у појединим земљама чак 33% међу младим женама (Đurić-Kuzmanović, 2002: 166). У већини земаља удео дугорочне незапослености је почео да расте а многе жене без радног места, често са децом, не уживају бенефиције, било стога што нису званично регистроване као незапослене, било стога што немају довољно примања.

У већини земаља самозапошљавање је уобичајеније за мушкарце него за жене. По подацима крајем деведесетих, од укупне женске запослености учешће жена у самозапошљавању је чинило свега око:

- 8 % у Бугарској и Чешкој (за мушкарце оно износи око 15 %);
- 11 % у Мађарској (19 % за мушкарце);
- 18 % у Пољској (26 % за мушкарце).

Развој предузетништва и отварање нових предузећа ограничени су због лоших услова кредитирања, нестабилности пореског система, слабе институционалне мреже информисања и пословне подршке, док се жене суочавају са додатним, родно специфичним баријерама Друштвена клима у многим земљама и стереотипно виђење родних улога доводи до негативног става јавности по питању женског предузетништва, до неједнаког третирања од стране државне администрације и/или дискриминације у омогућавању добијања банкарских позајмица, погоршању положаја жена на тржишту рада увелико је допринела и дискриминаторна пракса и политика тржишта рада. Дискриминација је нарочито видљива у приватном сектору и приликом запошљавања. Овакву дискриминацију је често тешко

препознати због могућих пропуста у законодавству и недостатка механизма надзора.

Дискриминација се темељи на тврдњама да су жене мање способне за рад под притиском и мање погодне за прековремени рад који свака приватна фирма тражи. Наводи се и да жене увећавају трошкове због права на материнство и дечији додатак. У стварности, многа од ових права постоје само на папиру и више нису доступна.

У многим економијама у транзицији жене су биле подстицане да напусте радно место кроз политику превремених пензија (случај Чешке, Пољске и Србије) и кроз веома привлачне родитељске програме (Белорусија и Украина). Отпуштање жена, као радне снаге, виђено је као лек за масовну мушку незапосленост и смањење трошкова у давању дечјег додатка који је обезбеђивала држава.

У погледу разлике плата за исти рад мушкараца и жена, подаци показују да жене у просеку зарађују мање од мушкараца у свакој земљи. Оне у просеку зарађују 70 до 90% од плате мушкараца за исти рад (Natti, 1995: 145). Интересантно је да се у земљама транзиције овај јаз није продубио, већ је остао стабилан током целог транзиционог периода, упркос великим померањима на тржишту рада. Највећи пораст овог јаза забележен је у Бугарској, где је износио 5% (Исто, 147).

Детаљнија анализа показује да родна равнотежа у образовању нагиње ка смањивању овог јаза, док, с друге стране, саме жене доприносе продубљивању овог јаза тиме што се прихватају слабо плаћених послова. Постоји обрнута сразмера између присуства жена у одређеним професијама и висине плаћености тог рада. Ипак, чак и када се све ове околности узму у обзир, остаје један значајан део ове несразмере у платама који се не може објаснити овим напред изнетим разлозима и који стога захтева додатну анализу.

Талас демократизације није, међутим, допринео побољшању положаја жена и увећао могућности за потпунију заштиту и остваривање њихових права. Напротив, у земљама транзиције жене су изгубиле многа већ стечена права и погодности у економској, социјалној и политичкој сфери. Дрastiчно је опало учешће жена у органима власти и на позицијама одлучивања, порасла је незапосленост, отежан је приступ боље плаћеним пословима и напредовању на послу. Повећана покретљивост радне снаге довела је и до повећања економске, социјалне и личне несигурности, раста миграције, експлоатације и дискриминације жена. Жене се све више искључују из јавне и политичке сфере и све више потискују у приватну сферу. Ова тенденција, присутна у свим земљама без обзира на степен економске развијености, културу и традицију, илуструје парадокс савремених демократских процеса – ширење демократије и развој демократских институција праћено је тенденцијом искључивања половине становништва из процеса одлучивања. Стога се концепт стварне и потпуне демократије може остварити једино уз пуно и

равноправно учешће и жена и мушкараца у одлучивању, уз равноправно уважавање интереса и потреба оба пола.

Из разматрања се овде не би смела искључити ни Русија, као највећа и најмногљуднија земља транзиције. Транзицију Русије ка тржишно оријентисаној привреди прати погоршање положаја жена на тржишту рада, промене у структури и нивоу женске уписаности, феминизација сиромаштва, кршење права на рад и повећање проблема запослених жена по питању здравствене заштите (Khotkina, 2002: 45) Економска криза је довела до значајног смањења броја запослених. У последњој деценији минулог века, 14 милиона људи је остало без посла, од чега 10 милиона жена. Овако драстична разлика условљена је природом структуралног прилагођавања националне економије, но главни узроци су родна неједнакост и дискриминација жена на тржишту рада.

Дискриминација у сфери рада може бити неприметна и скривена, као професионална сегрегација у професијама где су жене у већини ангажоване на лоше плаћеним и споредним пословима. Мушкарци су више уписани у боље плаћеним делатностима као што су финансије и комуникације, где се учешће жена смањило са 19% на 11%. На службеничким пословима ради чак 88 % жена, док их је међу менаџерима свега 35% (Исто, 52).

Осамдесетих година, просечна примања жена била су око 70% у односу на примања мушкараца, док се данас процењује да су између 50 и 60% (Исто, 54). Жене, које су запослене у јавном сектору, претежно раде у “женској” индустрији (као што су текстилна или прехранбена) или у “женским” делатностима (чак 80%) као што су образовање, здравство и социјална заштита; које карактеришу изузетно ниске зараде.

Као по правилу, женама се нуде једноставни и лоше плаћени послови, као што су послови секретарице, спремачице, медицинске сестре, продавачице и слично, не респектујући њихову образованост, вештину и радно искуство. Запослење у приватном сектору је често праћено непоштовањем радних права и одговарајућом заштитом на раду.

Неформални сектор данас игра изузетно велику улогу у руској економији, јер за милионе представља алтернативну стратегију преживљавања. Свуда у свету у сивој економији присутно је много жена, но специфичност руске економије је да су у изузетно високом проценту, чак 55%, жене са високим образовањем; већина од њих инжењерке и просветне раднице. Оне су приморане да се баве радом “на црно”, јер је то често за њих и њихове породице једини извор прихода. С друге стране, од укупног броја факултетски школованих, 53% су жене. Економска криза и отворена дискриминација на тржишту рада многим оспорава могућност да се запосле сходно нивоу образованости и стеченим квалификацијама (Исто, 56).

А каква је ситуација у земљама Западног Балкана, који чине Србија, Црна Гора, Хрватска, Македонија, БиХ и Албанија?

У читавом региону западног Балкана, прелазак са социјалистичког начина привређивања на тржишну економију, каснио је за осталим земљама транзиције због оружаних сукоба и искључености из међународне заједнице за времена конфликта. Те земље су обележили дезинтеграциони процеси, праћени великим превирањима у друштвеним, политичким, и економским системима. Као последица дугогодишњег егалитаризма, настала је “култура сиромаштва” (Milošević, 1993: 21-22), као суштинско обележје ових држава. У таквој култури се све вредносне преокупације подређују “економији преживљавања” (Исто, 21-22), односно већина припадника дрштва се бори за ретка и неопходна средства, како би се задовољиле основне људске потребе.

Као такав, егалитаризам је имао врло значајне последице и на сам процес рада, при чему је произвео “моћ нерада и немоћ рада” (Milošević, 2004б: 316). Култура сиромаштва и економија преживљавања, као последичне појаве егалитаризма, и данас прожимају бивше југословенске земље, а нарочито савремено српско друштво. Међутим њен утицај није поједнак на све социјалне групе и појединце. Чињеница је да су тиме највише погођени сами радници а нарочито жене.

Табела 6

Постотак запослености према полу у земљама Западног Балкана

Земља	незапосленост у 1995. у %		незапосленост у 2003. у %	
	Жене	Мушкарци	Жене	Мушкарци
Албанија	28.4	18.8	18.3	13.2
БИХ	-	-	-	-
Македонија	32	29.5	36.3	34,
Србија	15.2	10.6	16.4	14.3

Извор: Eurostat, Svetska banka.

Незапосленост у Србији управо има тај социо-културни израз оличен у економији преживљавања. Феминизација незапослености је у сталном порасту и, у односу на незапосленост мушкараца, већа је за 28% (Đurić-Kuzmanović, 2001: 163). Све више жена ради у најслабије плаћеним привредним гранама и услужним делатностима, уз раст јазу у платама. Исто тако, смањују се могућности за налажење добро плаћеног посла нарочито за жене преко 45 година, што указује на то да је поред полне дискриминације, на делу и старосна дискриминација. Раст незапослености, јаз у платама, запошљавање на слабије плаћеним пословима, води све већој феминизацији сиромаштва. Исто тако велики број жена развија стратегије преживљавања које их воде у неформални сектор, додатне послове односно “сиву зону пословања” (Исто, 166); што све још више погоршава ионако лош друштвеноекономски положај жена.

За већину социјалистичких друштава био је карактеристичан однос према раду, где се на њега гледало као на обавезу и дуг према друштву (Milošević, 2004ц:166-167). У ствари, радило се о идеолошком подстицању људи неразвијених земаља на самопрегоран рад. Такво вредновање рада је познато и као “стахановштина” (Исто, 167), која се темељила на идеолошком наметању рада као врхунске вредности. Међутим, сада је уместо сигурног рада, на делу борба за било какав посао, са растућим бројем незапослених.

Током протекле деценије, жене у СР Југославији (Србији и Црној Гори) су биле све више маргинализоване као политички субјекти и постајале све бројније жртве националистичких процеса у политици, као и процеса економског и општег друштвеног расула. Постојећи јаз између званично прокламоване једнакости између полова и стварне ситуације жена у бившој социјалистичкој Југославији, као и у условима нове постсоцијалистичке праксе у Србији, преокреће се у величање традиционалне улоге жене уз истовремену свеукупну маргинализацију жена као друштвених субјеката. У социјализму је позиција жена, посебно у економској сфери, била лошија него што се то званично представљало, а током деведесетих година се и даље погоршава. Жене се величају у својој улози супруге и мајке, а истовремено се све снажније истискују из економске и политичке сфере (Ђурић-Kuzmanović, 2002:165).

С друге стране, жене и саме доприносе одржавању патријархалног културног обрасца своје егзистенције, носећи и бранећи патријархалне вредности породице и друштва. У том смислу, Марина Благојевић закључује, у свом истраживању женске свакодневице, да жене у Србији беже из јавне сфере у приватност. Патријархату на макро нивоу одговара “жртвени микроматријархат”(Blagojević, 1995: 181-200), у чијој окосници је родитељство као смисао живота. Саможртвовање и бег у приватност су постали главна стратегија жена у Србији 90-их година. Благојевић наглашава да су жене саучеснице у сопственој друштвеној маргинализацији, јер прихватају друштвену улогу која је у складу са “државом мужева”¹ и реагују на такав референтни оквир бегом у приватност уз изражено саможртвовање за породицу.

У таквим друштвеним условима – чак и кад се може рећи да сиромаштво, незапосленост и друштвене неједнакости погађају читаво становништво – губитак који жене доживљавају је другачији од оног који доживљавају мушкарци. У Србији, 90-их година, тај се женски губитак манифестује на различите начине. Губитак запослења и отежан приступ запослености код жена обично резултира у погоршавању (инфериоризацији) позиције у кући. Иако жене раде дуже и напорније,

¹ Синтагмом “држава мужева”, Благојевић жели да истакне како се у постсоцијалистичком окружењу доминантни патријархални образац потчињавања жене у породици, пренео на институционални ниво, односно да у мизогинионом културном контексту и саме институције производе мизогинију и дискриминацију. “Држава мужева” представља трагичан spoj постиндустријске мизогиније са локалним патријархатом, такође мизогиним. Видети: М. Blagojević, 2003. Tragičan spoj patrijahalne i postindustrijske mizoginije, u *Politika na ženski način*, prir. Nadežda Petrović).

ипак тиме не обезбеђују додатни приход ни себи нити породици. Њихов слаб “политички глас” готово је утихнуо и јавна политка је постала мушка арена. Женске политичке акције су биле тотално маргинализоване. Суштинско обележје таквог друштва постаје мизогинија. Мизогинија постаје нека врста опште друштвеног консензуса. Она се лакше артикулисала у ванинституционалном простору, него у оквиру институција које су још увек биле регулисане у оквиру комунистичке “идеологије једнакости”, а које су у реалности у великој мери зависиле од женских ресурса, за сопствено одржање. С друге стране, мизогинија се у посткомунизму остварује као једна од могућих и врло стабилних веза са “светом” и прошлошћу (Исто). Она је, дакле, у извесном смислу место сусрета локалног и глобалног, место пресека, општег консензуса. Мизогинија је у посткомунистичком свету, несумњиво, један од битних аспеката тзв. ретрадиционализације, али и носталгије за неком врстом “патријархалног реда”, која јача у “хаосу транзиције” и као таква је у супротности са културом мира.

Литература

- Blagojević, M. (1989): *Žene izvan kruga*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd.
- Blagojević, M. (1995): Svakodnevnica iz ženske perspektive: samožrtvovanje i beg u privatnost, u: Silvano Bolčić (ur.): *Društvene promene i svakodnevni život. Srbija početkom 90-tih*. ISI FF, Beograd.
- Blagojević, M. (2000): *Mapiranje mizoginije u Srbiji – diskursi i prkse*, Centar za Ženske studije, Beograd.
- Dokmanović, M. (2002a): *New World Order: Uticaj globalizacije na ekonomska i socijalna prava žena*, Ženski centar za demokratiju i ljudska prava, Subotica.
- Dokmanović, M. (2002b): *Transition, Privatisation and Women*, Ženski centar za demokratiju i ljudska prava, Subotica.
- Đurić-Kuzmanović, T. (2002): *Ka teorijskom okviru istraživanja rodних nejednakosti u Srbiji*, Sociologija br. 1, Beograd
- Khotkina, Z. (2002): Gender Paradox of Russian Transition to the Market Economy, u: Dokmanović, M. (ur.): *Transition, Privatisation and Women*, Ženski centar za demokratiju i ljudska prava, Subotica.
- Milić, A. (2001): *Sociologija porodice*, Čigoja štampa, Beograd.
- Milošević, B. (2004a): Transformacija sistema zapošljavanja u procesima globalizacije: od sigurnosti zaposlenja do usamljenog pojedinca, u: *Regionalni razvoj i integracija Balkana u strukture EU – balkanska raskršća i alternative*, Institut za sociologiju Filozofskog fakulteta u Nišu, Niš.
- Milošević, B. (2004b): *Umeće rada*, Prometej, Novi Sad.
- Milošević, B. (2004c): Rad i Vrednosti: kvalitet života u radu i vrednovanje rada u društvu, *Sociološki godišnjak*, Pale, br. 1.
- Moghadam, M. V. (1995): Gender Aspects of Employment and Unemployment in a Global Perspective, in: Simai, M. et al. ed., *Global Employment an International Investigation into the Future of Work*, Vol. 1.
- Moghadam, M. V. (1999). Gender and Globalisation: Female Labour and Women's Mobilisation, *Journal of World Sistem Research*, Vol. 5, No. 2.

Данијела Здравковић
Педагошки факултет
Врање

ЕТНО-СОЦИОЛОШКЕ ОСОБЕНОСТИ ГЕОКУЛТУРНОГ РАЗВОЈА ВРАЊА*

Резиме

Са даљим ширењем процеса глобализације расте и улога локалних заједница у решавању проблема културног развоја у условима *новоствореног ризика преживљавања* у српском друштву. Потврђивањем духовне виталности традиције у модерном периоду гради се нова идеја *симбиозе модерности и традиције*, а операционални појам *примордијалних односа* (у смислу у коме овај појам објашњава Клифорд Герц) доприноси дефинисању неких особености гекултурног развоја.

Подручје града Врања, са својом ужом и широм околином представља социолошки недовољно истражен терен. На крајњем југу Србије, на најзначајнијем геополитичком и геостратегијском простору ово подручје опстаје као тремеђа различитих културних утицаја. Врање је познато и по свом етничком шаренилу које је настало укрштањем различитих култура и цивилизација са Истока и Запада и способношћу прилагођавања примарних друштвених група живом току традиције у датом социо-културном контексту, што подразумева повезаност традиције са искуством свакодневног живљења. Аутор сматра да је рационално признати друштвену потребу за традиционалном мрежном солидарношћу у условима дезинтеграције друштвеног система.

Кључне речи: глобализација, традиција, примарне друштвене групе, примордијални односи, Врање

ETNO-SOCIOLOGICAL CHARACTERISTICS OF GEOCULTURE DEVELOPMENT OF VRANJE

Summary

With further expanding of globalization process, the role of local communities in resolving the problems of cultural development in the conditions of newly acquired risks for the survival in Serbian society has been increasing, as well. A new adea of symbiosis of modernity and tradition has been built buy the confirmation of spiritual vitality of tradition in a modern time, and on the other

* Рад са пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се реализује на Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

hand the operational concept of primordial relations (it will be used in the sense of how Clifford Geertz is using it) will contribute to define some characteristics of geoculture development.

The region of Vranje, with its proper and wide surroundings represents sociological insufficiently explored ground. In the furthest south of Serbia, on the most important geopolitical and geostrategical area this region survives as the junction of three borders with different cultural influences. Vranje is well-known by its ethnic diversity thanks to the crossing of different cultures and civilizations from the East and West. It is also known by its capability for adaptation of primary social groups to the living flow of tradition in the given socio-cultural context, which considers the connection of tradition with the experience of everyday life. The author thinks that it is rational to admit social need for the traditional netlike solidarity in the conditions of social system disintegration.

Key Words: Globalization, Tradition, Primary Social Groups, Primordial Relations, Vranje

Нулта позиција – основна идеја

Други талас модернизације везан је за свеобухватни процес глобализације и настанак светског глобалног друштва.

Језгро савременог Балкана подељено је подручје са историјским, географским, друштвеним и културним специфичностима, које се не може одвојити од ширег друштвеног окружења, од контекста опште европске интеграције. Србија је специфичан културни простор етно-социокултурних збивања, геопростор у транзицији разапет између модернизације и ретрадиционализације, прошлости и будућности. Култура наших простора била је и остала патријархална, она је медијум европског патријархата и представља балканску варијанту обликовану специфичним условима економије.

Сведоци смо акција које се предузимају “одозго” са намером да се социјални односи и везе, између *локалног* и *глобалног*, интензивирају и продубе. Усвајањем глобалне перспективе постајемо свесни потребе регионалне сарадње, флексибилности нових политичких граница и прихватања принципа људских права и мултикултуралности. Ефекти процеса глобализације посматрани из локалне перспективе града Врања зависе и од гекултурних прилика у овој средини.

Актуелност и значај проучавања гекултурног развоја Врања

Немогуће је пратити исти степен модернизације/глобализације друштва у свим областима и регионима Србије. “У складу са тим треба посматрати промене”¹ у социјалним односима примарних друштвених група “јер се оне одражавају адекватно интензитету и сложености општег привредног, социо-економског и културног преображаја у одређеној средини.”²

¹ Ђорђевић, Ј. (2001): *Сроднички односи у Врању*, Београд, Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 45, стр. 19.

² Исто, стр. 19.

У дијалектици друштвеног живота примарне друштвене групе граде сложену мрежу друштвених односа (под појмом мрежа подразумевамо одређене облике друштвених односа, одн. скуп тачака у интеракцији), заузимајући значајно место и улогу у социокултурном развоју.

Актуелна друштвена криза на површину је избацила нове научне проблематике и поставила много отворених питања у вези са вишедимензионалним процесом глобализације. Савремена социологија углавном се бави проучавањем локалних друштвених кретања из глобалне структурално-институционалне перспективе. За разлику од таквих истраживања, у Србији је данас потврђена једна специфична социолошка оријентација, која у условима алтернативних путева друштвеног и научног преобликовања, добија карактеристике једне *посебне социолошке школе мишљења и истраживања* (А. Милић)³. Она се залаже за сагледавање друштвене кризе из микроперспективе начина живота појединца и примарних група којима припада, социјалних мрежа и односа који их обједињавају, на одређеном простору и у одређено време. Научно се занимајући за свакодневицу Србије на почетку трећег миленијума овај тим истраживача је доказао како процес глобализације утиче на начин живота појединца, друштвене средине и друштвене групе у којима је појединац рођен и живи.

Друштвена кретања о којима је било речи у полазној претпоставци захватила су и подручје града Врања.

Геокултурни развој Врања везује се за своју вишевековну стратешку позицију у региону, географски положај, етничка кретања и културне утицаје моћних царстава.

Подручје града Врања са својом ужом и широм околином представља недовољно научно истражен терен. Налази се на крајњем југу Србије, на најзначајнијем геостратегијском и геополитичком простору, где опстаје већ девет векова захваљујући стапању различитих културних утицаја. Због недостатка истраживачких подухвата са наведеном проблематиком о овом подручју, у нашој социологији, неопходно је ослонити се на нека од досада публикованих истраживања, познатијих нашој научној и стручној јавности из области етнологије, историје, археологије, географије, културологије и економије. Од битне је важности навести следеће ауторе и резултате њихових истраживања: Јован Хаџи Васиљевић (1913), Јован Трифуноски (1962), Татомир Вукановић (1978), Видосава Николић-Стојанчевић (1974), Србољуб Стаменковић (1995), Јадранка Ђорђевић (2001) и Сања Златановић (2003). Неопходно је истаћи да ова истраживања у себи садрже и социолошки значајне резултате релевантне за сагледавање географских, економских, културолошких и историјских прилика на овом подручју у прошлости и савремености.

³ То је група професора и истраживача који раде на пројектима које реализује Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду: А. Милић, С. Боличић, М. Лазић, С. Антонић, С. Вујовић, М. Митровић, Д. Мојић, М. Петровић, С. Томановић и други.

С обзиром на теоријску и методолошку мултидисциплинарност међу сродним наукама, коју заговарају савремене научне тенденције у социологији друштвеног развоја обавеза је и дужност позвати се на резултате истраживања везане за период који је иза нас.

Основни појмови

Глобализација. Гордон Маршал (Gordon Marchal) у *Оксфордском речнику социологије*⁴ под појмом *глобализације* (globalization) подразумева конкретно структурисање света као целине, што уствари значи да се поседује свест о свету као околини који се континуирано конструише као целина. Најконцизнија дефиниција глобализације сугерише да је глобализација друштвени процес у коме ишчежавају географска ограничења на социјалне и културне аранжмане, а појединци постају свесни да таква ограничења изчежавају. Савремена теорија глобализације доказује да се она састоји од два супротна процеса хомогенизације и диференцијације с обзиром на то да она остварује везу између локалног и глобалног. Ове везе између локалног и глобалног сасвим су нове у људској историји и непознате неразвијеном свету.

Ентони Гиденс (Anthony Giddens)⁵ наглашава да социолози користе термин глобализација када говоре о процесима који интензивирају друштвене односе и међузависност широм света. Глобализацију треба посматрати као друштвени феномен са широким импликацијама како на развој светских мрежа у области политике, економије, културе и друштва у целини. Мишљење, да глобализација мења изглед света али и начин на који ми посматрамо свет, оправдано је ако усвајањем глобалне перспективе постајемо свеснији своје повезаности са људима из других друштава и проблема светских размера на почетку 21. века. Глобална перспектива открива нам чињеницу да све јаче везе са остатком света значе да наши поступци имају последице по друге, а да светски проблеми имају последице по нас.

Угледни нишки социолог Љубиша Митровић⁶ сматра да појам глобализације означава све већу међузависност светског друштва у нашој савремености. Процес глобализације је вишедимезионалан и захвата технолошку, економску, политичку, културну, информацијску, инфраструктурну, војно-геостратешку и еколошку сферу савременог светског друштва. У савремености постоје различити актери процеса глобализације (корпорације, државе, класе и покрети, менаџери, регионалне и међународне организације и институције) и различите стратегије глобализације (конзервативна, реформистичка и радикална стратегија).

⁴ Маршал Г. (2004): *Оксфордски речник по социологијата*, Скопје, Книгоиздателство МИ-АН, стр. 76-77.

⁵ Gidensa, E. (2003): *Sociologija*, Beograd, Ekonomski fakultet u Beogradu, str. 55.

⁶ Mitrović, Lj. (2003): *Opšta sociologija*, Beograd, Institut za političke studije u Beogradu, str. 394.

Традиција. Опште је прихваћено схватање да је *традиција* посебан део историје који живи, место између прошлости и будућности, простор који носи обележје одржаног друштвеног и духовног континуитета, без могућности сталног враћања истом. Традиција није окамењена институција, нити једноставно преношење вредности, већ генеричка суштина која је подвргнута процесу живљења. Е. Гиденс у свом делу *Одбегли свет*⁷ објашњава да је “реч “традиција” са значењем које данас има, настала у Европи у последња два века. Идеја традиције је производ модерности. У средњем веку није било потребе за таквом врстом речи управо из разлога што су обичаји и традиција били све присутни. Особене карактеристике традиције су ритуал и понављање, традиција припада друштвеним групама, заједницама и народима. Поставља се питање зашто су традиције упркос великим друштвеним променама опстајале? Разлог опстанка традиције у периоду индустријализације и урбанизације је тај што су институционалне промене које је најавила модерност углавном биле усмерене на власт и економију, а примарне друштвене групе остале су под влашћу обичаја и традиције. У периоду модернизације долази до симбиозе модерности и традиције као једног од модела преживљавања.

У периоду глобализације јавне институције и свакодневни живот измичу из стега традиције. Суштинска особеност глобалног друштва које настаје је да ће оно живети после краја природе, тј. после краја традиције.

Примарне друштвене групе. У социологији, социјалној психологији, етнологији и њима сродним дисциплинама појам друштвене групе је један од кључних појмова и управо та чињеница казује зашто су оне узроци и последице многих друштвених кретања. Познато је да човек не може живети сам. Безбројним везама од почетка свог живота повезан је са другим људима ради задовољавања одређених потреба и остваривања заједничких интереса и циљева. Такво повезивање у друштвене групе, које су извори живота, је примарно или чисто повезивање. Чарлс Кули је примарне друштвене групе назвао изворима живота, не само за појединце, већ и за друштвене институције. Најважније карактеристике примарних група су: непосредност у контакту (“лицем у лице”), блиска сарадња, ограничен број чланова, физичка близина и емоционална повезаност (“чисте везе”), релативна трајност и неспецијализована природа. Најважнија подручја универзалног групног деловања, присног дружења и сарадње (али не и једина) су породица, сродство и соседство.

Примордијални односи. Основно значење појма примордијалан (лат. *primordialis*) у *Лексикону страних речи и израза* М. Вујаклије⁸ (1996/97) везује се за првобитне, главне и несвесне представе нагомиланог колективног искуства.

⁷ Gidens, E. (2005): *Odbegli svet*, Beograd, Stubovi kulture, str. 68-76.

⁸ Вујаклија, М. (1996/97): *Лексикон страних речи и израза*, Београд, Просвета, стр. 721.

Клифорд Герц (Clifford Geertz) под примордијалним везама и односима подразумева односе који произилазе из “датости” социјалне егзистенције (ту спада и култура), непосредне близине и рођачке везе, а изван тога, из датости која произилази из чињенице да се човек рађа у одређеној верској заједници, говори одређени језик, или чак дијалект, и држи се одређене друштвене праксе. Човек је везан за свог сродника, свог суседа и истоверника. Општа снага тих примордијалних веза и односа и њихових типова разликује се од појединца до појединца, од друштва до друштва и од времена до времена.

У друштвима која пролазе други талас модернизације, где је традиција грађанске политике слаба и где су технички услови за успешно организовану владу недовољно примењивани постоји тежња да се примордијалне везе предлажу као основа за омеђавање аутономних политичких јединица.

Мрежа примордијалних односа је густа и сложена, резултат је вековног постепеног формирања, врло тешко слаби и нестаје.

“Моћ “датости” места, језика или дијалекта, културе и начина живота да обликује појам који појединац има о томе шта он, у суштини, јесте и где, нераскидиво је повезано за нерационалне темеље личности”.⁹

Уводећи овај појам (у смислу у којем овај појам објашњава К. Герц) у социологију, социолози и социјални психолози настојаће да укључе до сада занемарену несвесну димензију људског понашања, примарне односе, који се каналишу као параинституционални социјални односи у саставу дезорганизованог државног апарата. Снага примордијалних веза јача са опадањем снаге цивилног поретка.

Етносоциолошке особености геокултурног развоја Врања

Под налетом дубоких и свеобухватних светских трансформација, које друштвеност као сфера модерности доживљава приближавају се простор и време. Компресијом простора и времена интензивирају се друштвени односи,¹⁰ повезује се простор локалног и глобалног. Немогуће је одвојити локална дешавања од ширег друштвеног окружења, од глобално структурално институционалне перспективе.

У свету у којем модернизација није ограничена на једну географску област, већ је осетна глобално, традиција трпи многобројне последице.¹¹

Окончањем грађанских ратова у бившим југословенским републикама петнаестогодишњим периодом транзиције у Србији, раздвајањем Србије и Црне Горе, актуелном економском кризом и почетком преговора око решавања питања Косова мењала се је геокултурна и геополитичка мапа Србије.

⁹ Видети: Герц, К.(1998): *Tumačenje kultura*, II, Beograd, Biblioteka XX vek, str. 35.

¹⁰ Gidensa, E. (2003): *Sociologija*, Beograd, Ekonomski fakultet u Beogradu, str. 55.

¹¹ Gidens, E. (2005): *Odbegli svet*, Beograd, Stubovi kulture, str. 69.

Подручје града Врања са својом ужом и широм околином занимљиво је истраживачко подручје јер се у њему и његовој близини већ дуги низ година дешавају различита друштвена кретања и померања (миграције, прекрајање граница). У овој просторној тачки долази до стапања многих култура и помирења различитих политичких утицаја захваљујући управо географској, стратегијској и политичкој позицији Врања. На ову специфичну тачку Балкана указују Милош Савковић: “То је чудо колико се расних, политичких, економских, социјалних и културних полигона ту сударило у једној јединој тачки, својим најоштријим рогљевима и тим сударом створило један једини мали али тврди чвор”¹², али и Константин Јиречек, који наглашава да је “прошлост Врања испуњена бурним догађајима, јер се град налази на раскрсници важних путева и културних додира”¹³.

Левантско подручје Врања и околине обликовали су различити културни утицаји Запада и Истока. Иако је мало ово “раскршће” важних путева и културних додира има своје место не само у српској, већ и у балканској и европској култури.

Географски положај, прошлост и културни утицаји. Друштвено-историјска и културна кретања Врања и околине одређена су њеним природним границама.

Врањска котлина је неправилног облика чија се област простире од југозапада према североистоку. Природна симетрална линија Врањске котлине је река Јужна Морава са својим притокама. Врање лежи у северозападном делу Врањске котлине на Врањској реци. Врање, као и Врањску котлину окружују планински масиви иза којих се налазе области: Горња Пчиња, Босилеградско крајиште и Власина на југоистоку, Горња Морава са Изморником, Новобрдска Крива река и Пољаница на западној и северозападној страни, североисточно је Грделичка клисура, а југозападно од Врањске котлине лежи Прешевска Моравица са Црном Гором. Границе Врањске котлине су изражене и јасно постављене, зато је она изразита географска целина и донекле различита од суседних крајева и физичко-географски и антропогеографски. Јован Трифуноски је детаљније одредио границе Врања и Врањске котлине (видети Ј. Трифуноски, 1962, 7).

Док су Врање и Врањска котлина према југоистоку, северозападу и североистоку добро затворени својим природним границама југозападни део је физички знатно отворен. Југозападну границу области чине углавном нижи масиви Рујна и Самољице. Југоисточну границу области чине високе планине и зато је ова страна затворена за саобраћај и изолована. Путем долина и планинских превоја омогућене су везе са суседним подручјима, зато Врање има средишњи положај у односу на суседне области. Јован Трифуноски истиче улогу посредника коју Врање има између две веће целине моравске Србије на северу и суседног Повардарја у Македонији на југу.

¹² Савковић, М. (1933): *Писма из Врања*, I, Београд, Мисао, XLII, св. 1-4, стр. 190-191.

¹³ Јиречек, К. (1952): *Историја Срба*, прва књига до 1537. године (политичка историја), Београд, Научна књига, стр. 138.

Повољан географски положај и односи које је Врање имало са суседним привредно и културно различитим зонама пружили су могућност за даљи друштвени развој. Несумњиво је да највећи значај за развој Врања у насеље вишег типа има његов геополитички положај јер се оно налази на главној саобраћајници “моравско-вардарској” која повезује Европу са Азијом.

Сви наведени фактори утицали су да Врање врло рано добије улогу главног посредничко-трговачког и административно просветног средишта за целу област и суседне пределе. Улога посредника коју подручје Врања добија 1878. године постаје доминантнија након померања српско-турске границе када Врање постаје део нове Србије.

“Ослобођено Врање тада се нашло на периферији једне мале државе и економски почело да слаби, јер су углавном биле прекинуте привредне везе са Солуном и другим трговачким центрима на југу, али је, зато, Врање постало погранично место од нарочитог стратегијског и политичког значаја. Крајем 19. и почетком 20. века све више се помиње у дипломатским списима европских земаља”.¹⁴

Највише података са научном и документарном вредношћу из прошлости о Врању и околини могу се пронаћи у радовима научника и публициста¹⁵ који су у последњим деценијама 19. века и почетком 20. века посетили овај крај и живо се интересовали за историјске, друштвене, економске и културне прилике.

Јован Хаџи Васиљевић (1896) се, у раду “Ка историји града Врања и његове околине”,¹⁶ живо заинтересовао за културне утицаје који су допирали до Врања пратећи главне саобраћајнице и трговачке путеве који су се на овом месту укрштали.

Географски положај, трговина, саобраћај, политичке границе и национална осећања становништва у Врању обликовали су културну мапу Врања и околине. Главни средњовековни путеви трговине и ратовања су и путеви културе, обичаја и језика. Стална друштвена и етничка кретања по Балканском полуострву, још од средњег века у држави Немањића, доносили су културу и у ове крајеве. Највећи утицај на културни развитак Врања, је свакако имала чињеница правца јачања српске средњовековне државе, који је ишао од Косова ка Врању и Врањском поморављу. Врање је упућивано на Косово, на Ситничку Долину и приштински крај као центар српске државе. Култура је у Врањској области долазила са запада (Приштина, Призрен).

У 15. веку Скопље постаје главни трговачки град за све пределе у Македонији, па и за оне изван њених граница. У том периоду Врање има најживље трговачке везе са Скопљем и Солуном, али се споро одриче прихваћених културних утицаја са запада (Приштина, Призрен). Ј. Х.

¹⁴ Златановић. М (1993): *Врање кроз векове*, избор радова I, Врање, СО Врање, стр. 8.

¹⁵ Момчило Златановић је у зборнику радова (1993) сакупио радове многих научника и публициста од којих ћемо навести само нека имена: Јован Хаџивасиљевић, Стојан Новаковић, Сретен Поповић, Феликс Каниц, Милан Ђ. Милићевић, Јован Цвијић и други.

¹⁶ Златановић. М (1993): *Врање кроз векове*, избор радова I, Врање, СО Врање, стр. 19-72.

Васиљевић истиче да је култура у Врању долазила и са истока “а овога века је Врању долазила култура са запада, али ипак више са исто-ка, из дан. Бугарске и Источне Румелије ..., да је Врање у овоме веку имало најживљу трговину са Босном, ... два важна артикла врањске индустрије уже и покровац водили су врањске трговце у Бугарску и Босну”¹⁷.

У условима турско-оријенталног феудализма и политичког система владавине Турака у Врању и Врањској котлини снижава се ниво производње и назадује развој духовне и материјалне културе.

До периода ослобођења од Турака Врање је примало културне утицаје и са запада и са истока. У средњовековној историји града значајан период је крај 19. века када се одлуком Берлинског конгреса Врањски округ дефинитивно припаја Кнежевини Србији, Врање постаје самостална варошка општина, погранично место, које због новонастале политичке и друштвене ситуације губи свој привредно-економски значај и стиче све више карактер административног центра јужних српских области (видети В. Николић Стојанчевић, 1974, 18). Од 1878. године, од дана ослобођења од Турака Врање постаје паланка од локалног значаја. Културни садржај варошице мењају придошле српске избеглице из области које су после Берлинског конгреса остале и даље под Турском, војни гарнизон који је у Врању имао своју базу и железничка пруга која је водила до Скопља и Солуна.

Досељавањем становништва поједина мала насеља су се ширила и захватала веће просторе, расте број села, раније развијено сточарство опада али зато долази до интензивирања пољопривреде као решења за нарастајући број становника. У Балканском рату 1912. године државна граница Србије била је помакнута према западу далеко од Врањске котлине. Опада значај ове области као гравитационог центра, а након првог и другог светског рата, зачетком социјализма у Врањској котлини друштвени живот почео је да се развија. “Физичко-географске препреке за развој привреде се савлађују: изграђен је систем хидроцентра на Врли, предузимају се мере против ерозије земљишта, подижу се туристички и индустријски објекти, многобројне школе и путеви.”¹⁸

Средином прошлог века у Врању и околини се постепено повећавају привредне и културне могућности, а тиме се и мења начин живота Врањанаца.

Врање – између традиције и модерног доба. Након многобројних утицаја различитих цивилизација (исламизација и османизација, империјализација, германизација и совјетизација) социјалну конструкцију српске реалности латентно захватају промене условљене процесом глобализације. У новонасталим околностима, како примећује амерички социолог Данијел Бел (Daniel Bell) “државе су постале не само премале да

¹⁷ Хаџи Васиљевић, Ј. (1993): *Ка историји града Врања и његове околине у: Врање кроз векове*, избор радова I, Врање, СО Врање, стр. 54.

¹⁸ Трифуноски, Ј. (1962): *Врањска котлина (Антропогеографска испитивања)*, Скопје, Природно-математички факултет у Скопју, Посебна издања, књига 12., стр. 40-41.

реше велике проблеме него и превелике да реше оне мале”¹⁹, оживљава улога локалних заједница у решавању проблема културног развоја у условима новоствореног ризика преживљавања у српском друштву.

Врање се је, процесима деиндустријализације и деурбанизације, које је условила дубока друштвена и политичка криза у Србији, од развијеног административног, индустријског и културног центра преобразило у привредно подручје које захватају таласи радикалне трансформације друштвеног система и индустрије (приватизација и друштвене реформе). Окончањем грађанских ратова у бившим југословенским републикама и НАТО-агресије 1999. године Врање насељава избегли српски живаљ из Босне, Хрватске и са Косова. Опустела и “остарела” села у околини Врања походе припадници средње и старије генерације углавном да би обезбедили својој породици егзистенцију. Рад и живот на селу повратника из града је привремен и он се везује за календарски значајне временске периоде пољских радова. Огромна незапосленост и близина границе са Бугарском, Македонијом и Косовом повољно утичу на појаву “сиве економије”, шверца и криминала.

Савремено Врање је данас место сусрета свега оног што се током деветовековне историје показало отпорним, истрајним – било у позитивном или негативном смислу. У периоду интензивних и свеобухватних промена променио се је однос према традицији. Врањанци су део балканских народа који имају снажан и специфичан однос према историји. Трауматична историјска искуства оставила су и Врањанцима, између осталих балканских народа *културу памћења*. Делећи судбину културног простора југоисточне Европе ово подручје је модификација отоманско-регионалне патријархалне културе. На то указује и Клаус Рот (Klaus Rot) у делу “Слике у глави” (2000): “Готово је очигледно да је свакодневна култура балканских села и варошица задржала више отоманских и тредиционалних индигених елемената него што је то случај у градовима, посебно у метрополама попут Београда, Атине или Софије”²⁰. Почетак новог миленијума треба искористити за детекцију ретрадиционализације и ребалканизације и окренути се будућности.

Глобализација је, у периоду деиндустријализације, у српском друштву изазвала “оживљавање локалних културних идентитета”²¹, традиционалну мрежну солидарност у примарним друштвеним групама применила на институционалне односе и тиме потврдила духовну виталност традиције у свакодневном начину живота.

Посматрајући породицу, сродничке и суседске односе у Врању долазимо до закључка да град Врање представља средину у којој су поменути односи углавном традиционални у односу на укупан број

¹⁹ Gidens, E. (2005): *Odbegli svet – Kako globalizacija preoblikuje naše živote*, Beograd, Stubovi kulture, str. 39.

²⁰ Rot, K. (2000): *Slike u glavama*, Beograd, Biblioteka XX vek, str. 203.

²¹ Опширније о томе је писао: Gidens, E.(2005): *Odbegli svet – Kako globalizacija preoblikuje naše živote*, Beograd, Stubovi kulture, str. 63-75.

становника²². Проучавајући примарне сродничке односе у савременој врањанској породици Јадранка Ђорђевић, се позива и на социолошка запажања о томе да се “поједини принципи на којима се заснивају сроднички односи преносе у економску и социјалну сферу друштвеног живота”.²³ Проблем се може дефинисати питањем – да ли се друштвени системи, да би избегли своју неефикасност, окрећу “датостима из природног и социјалног окружења” тзв. примордијалним везама и односима (Gerg, 1998), тј. да ли се ради о инструменталној функцији примарних односа у модерном друштву? Духовну виталност примордијалних веза и односа можемо пратити преко показатеља: 1. претпостављене крвне везе, 2. језика и дијалекта, 3. региона, 4. обичаја и 5. религије.

У вези са овим проблемом треба предузети и конкретна теренска истраживања на овом подручју да би се дошло до сазнања да ли овај културни простор испољава осећање примордијалног задовољства.

Врање не треба посматрати као особено културно подручје, већ пример локалног заједнице коју обликује стапање елемената традицијске културе са новим, за савремено српско друштво карактеристичним културним обрасцима и као подручје које на основу свог геокултурног положаја уређује друштвене односе у примарним групама јер они доприносе квалитетнијем решавању појединих проблема који се јављају у свим сферама савременог живота.

Почетак новог миленијума треба искористити за детекцију ретрадиционализације и ребалканизације у свим сегментима друштвеног система и окренути се будућности. Неопходно је посветити више пажње локалним културним идентитетима јер су они вишевековни и вишеслојни показатељи реформе и развоја. На примерима породичних, сродничких и суседских веза и њихових саставних процеса солидаризма и фамилизма можемо посматрати свеукупну друштвену покретљивост. Примарне друштвене односе треба схватити као носиоце позитивних вредности и доживљавати их као неоспорни део културног идентитета. “Културни идентитети ће остати као последњи белег и бедем националног идентитета... а културни капитал, уз људски ресурс, представљаће кључну улогу даљег друштвеног развоја и напретка друштва и човечанства”.²⁴

Уместо закључка

Глобализација је изазвала оживљавање локалних заједница и особености везаних за традицију и традиционалне обрасце друштвеног живота. Рационално је признати друштвену потребу за оживљавањем традиције јер опстају само она културна наслеђа која друштвеном

²² По последњем попису у општини Врање живи 86.518 становника, а од тога 75.000 становника чини градску популацију (видети *Попис '91*, СЗС, Београд, 1995, 79).

²³ Ђорђевић, Ј. (2001): *Сроднички односи у Врању*, Београд, Етнографски институт САНУ Посебна издања, књ. 45, стр. 130-131.

²⁴ Митровић, Љ. (2006): *Балкан у вртлогу транзиције*, Ниш, Институт за социологију Филозофског факултета у Нишу, стр. 24-25.

животу дају континуитет и форму. Позитивне вредности традиције на овим просторима не треба да поклекну пред модерношћу већ да пронађу место за своје конструкције у процесима евроинтеграције.

Огромне напоре треба уложити и многа ограничења превазићи (која произилазе из геополитичког положаја и историје балканских народа), да би се отворио пут стварној мултикултуралној, мултиетничкој сарадњи и интеграцији на најјужнијој тачки Србије.

Литература

- Влаховић, П. (1999): *Србија*, Београд, Етнографски музеј у Београду и Вукова задужбина.
- Gerc, K. (1998): *Tumačenje kultura*, II, Beograd, Biblioteka XX vek.
- Gidens, E. (2003): *Sociologija*, Beograd, Ekonomski fakultet u Beogradu.
- Gidens, E. (2005): *Odbegli svet – Kako globalizacija preoblikuje naše živote*, Beograd, Stubovi kulture.
- Ђорђевић, Ј. (2001): *Сроднички односи у Врању*, Београд, Етнографски институт САНУ, Посебна издања, књ. 45.
- Златановић, М. прир. (1993): *Врање кроз векове – избор радова*, Врање, СО Врање.
- Коковић, Д. (1993): *Заборављена култура*, Нови Сад, Светови.
- Konstantinović, R. (1991): *Filosofija palanke*, Beograd, Nolit.
- Маршал, Г. (2004): *Оксфордски речник по социологијата*, Скопје, Книгоиздателство МИ-АН.
- Милић, А., прир. (2004): *Друштвена трансформација и стратегија друштвених група – Свакодневица Србије на почетку III миленијума*, Београд, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду.
- Митровић, Љ. (2006): *Балкан у вртлогу транзиције*, Ниш, Институт за социологију Филозофског факултета у Нишу.
- Николић-Стојанчевић, В. (1974): *Врањско поморавље*, Београд, Српски Етнографски зборник САНУ LXXXVI, Живот и обичаји народни, књ. 36, Одељење за друштвене науке.
- Поп-Младенова, В. (1972): *Људски јади – приче живота из старог Врања*, Врање, Библиотека историјског архива.
- Rot, K. (2000): *Slike u glavama*, Beograd, Biblioteka XX vek.
- Трифуноски, Ј. (1962): *Врањска котлина (Антропогеографска испитивања)*, Скопје, Природно-математички факултет у Скопју, Посебна издања, књига 12.
- Хелер, А. (1978): *Свакодневни живот*, Београд, Нолит.

UDK 316.7 (497.11)

Ивица Тодоровић
Етнографски институт САНУ
Београд

СТРУКТУРА КУЛТУРНИХ И ЕТНИЧКИХ ОБРАЗАЦА И ПРОМЕНА У ГОРЊЕМ ПОЛИМЉУ

Резиме

Подручје Горњег Полимља (плавско-гусињска област) посебно је занимљиво и илустративно када је реч о сагледавању базичне структуре и динамике међуетничких односа и промена одговарајућих етничких идентитета, с обзиром на постојање већег броја различитих културних модела и образаца на релативно малом простору. Другим речима, у овом раду се савремени друштвено-културни процеси и промене етничких и културних образаца разматрају са етнолошког становишта, на примеру анализе начина прожимања и сучељавања различитих културних и етничких идентитета (Срби, Црногорци, Муслимани, Бошњаци, Албанци, Малисори) присутних на језички и културно шароликом подручју Горњег Полимља. Студија је заснована на структурном етнолошко-антрополошком приступу и настала је на основу непосредних теренских истраживања и исказа великог броја казивача различитих етничких припадности.

Кључне речи: културни обрасци и промене, Горње Полимље, етнички идентитет, етнолошко-антрополошки приступ, структурна анализа

STRUCTURE OF CULTURAL AND ETHNIC PATTERNS AND CHANGES IN GORNJE POLIMLJE

Summary

The area of Gornje Polimlje (the region of Plav and Gusinje) is particularly interesting and illustrative when it comes to the consideration of the basic structure and dynamics of interethnic relations and changes of the corresponding ethnic identities, concerning the existence of a greater number of different cultural models and patterns in a relatively small space. In other words, this paper looks into the contemporary socio-cultural processes and changes from the ethnological point of view, at the example of the analysis of the way of the permeation of and opposing different cultural and ethnic identities (Serbs, Montenegrins, Muslims, Bosnians, Albanians, Malisors) present at the linguistically and ethnically colourful area of Gornje Polimlje. The study is based on the structural ethnological-anthropological approach and appeared on the basis of the direct field surveys and statements of a great number of the interviewees of different ethnic affiliations.

Key Words: Cultural Patterns and Changes, Gornje Polimlje, Ethnic Identity, Ethnological-anthropological Approach, Structural Analysis

Уводни осврт

У овом прилогу покушаћемо да укажемо на поједине специфичности културног прожимања различитих етничких и професионалних образаца на једном микропростору, односно на подручју које у највећој мери може да прикаже ситуацију етничке разноликости. Наиме, на простору Србије и Црне Горе не постоји област која би представљала погоднију лабораторију за непосредно сагледавање ове проблематике, него што је то Горње Полимље.

С обзиром на чињеницу да је у претходном периоду ово подручје недовољно истраживано¹, односно с обзиром на то да су савремена истраживања започета прошле (2005) године (уз жељу да се она континуирано наставе у наредном периоду), на овом месту само у најкраћим цртама приказујемо уочене тенденције и излажемо прелиминарне закључке до којих смо дошли током досадашњих истраживања. Обимније и комплексније анализе биће изнесене у наредним радовима².

¹ Иако се може навести и не тако мали број научних радова о Горњем Полимљу, ипак су многе димензије народног живота, традиције и етнокултурног идентитета становништва овог краја остале необрађене. Када је реч о досадашњим радовима видети, на пример: Андрија Јовићевић, *Плавско-гусињска област, Полимље, Велика и Шекулар*, Српски етнографски зборник 21, Насеља и порекло становништва 10, Београд, 1921; Митар Влаховић, *Etnološka zapazanja u okolini Plava i Gusinja*, *Vjesnik Etnografskog muzeja u Zagrebu* 4, Zagreb, 1938; Мирко Барјактаровић, *Етнички развитак Горњег Полимља*, Гласник цетињских музеја VI, Цетиње, 1973; Радослав Јагош Вешовић, *Племи Васојевићи*, Андријевица – Подгорица, 1998; М. Барјактаровић, *Терминологије родбине и својте у Горњем Полимљу*, Гласник Етнографског музеја на Цетињу, 1961; М. Барјактаровић, *Пренос добара у Горњем Полимљу*, Гласник Етнографског института САНУ (ГЕИ САНУ) I, Београд, 1952; М. Влаховић, *О наводњавању у околини Гусиња и Плава*, Гласник Етнографског музеја (ГЕМ) XII, Београд, 1937; Милисав Лутовац, *Наводњавање у Горњем Полимљу*, ГЕИ САНУ I, 1952; Милош Велимировић, *Васојевићи, Полимље, Метохија*, Годишњица Николе Чупића (ГНЧ) XVIII, Београд, 1898; М. Велимировић, *Гусињска нахија с погледом на Метохију*, ГНЧ XXXII, Београд, 1913; М. Барјактаровић, *О гробљима и гробовима у Горњем Полимљу*, ГЕМ 22-23, Београд, 1960; Момчило Гогих-Лутовац, *Проблеми савремених спољних миграција на примеру општина Иванград, Плав и Рожаје*, ГЕИ САНУ XXIV, Београд, 1975; Миомир Дашећ, *Феудални односи и етничка кретања у горњем Полимљу у XVIII и првој половини XIX вијека*, Записи XXXIII (LIII), Титоград, 1980/3; М. Лутовац, *Племи, спемењавање, распемењавање, срођавање и одрођавање у горњем Полимљу и неким другим областима старе Рашке*, Предмет и метод изучавања патријархалних заједница у Југославији, ЦАНУ 7, одјел. др. наука 3, Титоград, 1981; Марко Кнежевић, *Велика и Новишиће*, Годишњак бр. 3 Географског друштва Црне Горе – сепарат, Титоград, 1981; М. Лутовац, *Србљаци у Горњем Полимљу*, ГЕМ X, Београд, 1935. О неким кључним географским и историјским околностима и одредницама везаним за област Горњег Полимља в., рецимо, у: Јован Цвијић, *Ледено доба у Проклетијама и околним планинама*, Глас Српске краљевске академије ХСI, Београд, 1913; Новак Ражнатовић, *Сукоб Црне Горе с Турском и Албанском лигом око извршења Берлинског уговора о предаји Плава и Гусиња*, Гласник цетињских музеја VI, Цетиње, 1973.

² Рад *Резултати савремених етнолошких истраживања Горњег Полимља биће презентован на научном скупу Горње Полимље (досадашња проучавања и нови истраживачки проблеми)* у октобру 2006, у организацији Музеја у Пријепољу који је покренуо пројекат истраживања целокупног Полимља; у раду *Народна медицина некада и данас – на примеру савремене етнографске грађе из Србије и Црне Горе*

Одредница *структура* у наслову овог рада указује, пре свега, на намеру да на овом месту изнесемо само базичне елементе и релације (карактеристичне за разматрану проблематику) који формирају динамичку мрежу културних и етничких образаца. Другим речима, ова одредница упућује на одговарајући структурни ауторски приступ, у смислу специфичног оруђа за сагледавање суштине културне стварности путем раздвајања структура тј. система на њихове основне саставне елементе³. Имајући све то у виду, на овом месту, дакле, нагласак стављамо: на представљање базичне структуре етничких идентитета, на изношење илустративних примера везаних за етничка одређења и односе, на начине сагледавања/доживљавања других етничких група, на специфичне примере културне блискости и различитости и на указивање на релације тј. сучељавања модернизацијских процеса и традиционализма.

Структурне основе базичних етничких образаца

Теренска истраживања у области Горњег Полимља упутила су нас на сагледавање врло специфичне културне мешавине, где паралелно егзистирају два језичка (српски и албански) и три верска тј. конфесионална (православни, муслимански и католички) контекста⁴. Ово је условило и постојање више различитих, у већој или мањој мери стабилних етничких идентитета присутних током последњих деценија, од базичних етничких идентитета заснованих на језику, српског и албанског, све до муслиманског, бошњачког, црногорског, малисорског и југословенског етничког изјашњавања. Међу овим, “новим” идентитетима можемо разликовати оне који су првенствено верски мотивисани (бошњачки и малисорски) и оне који су територијално-политички мотивисани, настајући као резултат одговарајућих политичких одлука (црногорски и југословенски)⁵. С тим у вези треба приметити и да

(студија ће бити објављена у Зборнику радова са научног скупа посвећеног историји медицине и народној медицини, одржаном у Зајечару 2006) такође је изнесена теренска грађа из области Горњег Полимља.

³ Примену ауторовог схватања свеобухватне структурне етнолошко-антрополошке анализе в. у: Ивица Тодоровић, *Ритуал ума – Анализа митских сагледавања улоде и значаја српског народа*, Посебна издања Етнографског института САНУ 53, Београд, 2005.

⁴ Истраживања су обухватила казиваче различите конфесионалне и етничке припадности, различите старости и пола. Обухваћено је више насеља у плавско-гусињској области, као и област Горњег Ибра (Рожаје), која је послужила у смислу комплементарног поредбеног узорка (узетог у обзир у циљу сагледавања сличности и разлика две области које се налазе у саставу Црне Горе, са становништвом различите конфесионалне припадности и порекла, али са значајним уделом припадника муслиманске вероисповести). С обзиром на специфичну осетљивост разматране проблематике, на овом месту нећемо наводити имена казивача и детаљне податке о њима (година рођења итд.), као што смо то чинили у другим радовима, посвећеним мање осетљивим темама.

⁵ На овом месту се не можемо детаљније бавити разрадом и детаљним разматрањем формулисања и динамике наведених етничких идентитета. Детаљнија дијахронијска и структурна анализа у вези с предоченим информацијама и контекстом биће изложени у наредним радовима (в. напомену 2).

хронолошки контекст указује на закључак да су територијално-политички мотивисани идентитети знатно нестабилнији, и да теже декомуницирању паралелно са променом друштвено-политичке ситуације⁶.

У овом контексту као илустрацију можемо навести речи једног казивача, Бошњака (по сопственом самоодређењу), који је приметио “да су у Берану некада сви били Црногорци а сада су сви Срби”. Овај процес је генерално идентичан и међу православним говорницима српског језика у Горњем Полимљу, као и на читавом североистоку данашње Црне Горе, и по свему судећи представља очекивану реакцију на покушаје (након Другог светског рата) стварања црногорске нације из српске⁷, а на основу издвајања територијалног контекста као одлучујућег приликом заснивања етничког идентитета⁸. С друге стране, од “Срба муслиманске вероисповести” (одређење присутно у ранијем периоду, такође и након Другог светског рата, као што је констатовано и у претходним етнолошким радовима)⁹ дошло се до званичног одређења “муслиман”, да би у последње време почело да се експонира и самоодређење Бошњак, инспирисано државно-територијалним ентитетом-концептом “Босна”. Навешћемо још један упућујући пример. Током теренских истраживања дошло је до сучељавања мишљења два казивача, при чему се један (са пореклом од племена Климента) залагао за бошњачко самоодређење становништва српског језика и муслиманске вероисповести, док је други сматрао да би било бесмислено да се он (као и други са датог подручја), чије је порекло од Куча и нема никакве везе са Босном, изјашњава као Бошњак. Овај други казивач је, за разлику од првог, био ближи самоодређењу Црногорац, с тим што су оба казивача сматрала да је самоодређење Турчин за муслимане

⁶ Ово је, свакако, случај са југословенским етничким самоодређењем, које је било везано за одговарајућу државну творевину, насталу на територији различитих културних и етничких идентитета са вековним трајањем. Заједно са њеним нестанком дошло је и до нестајања (односно драстичног смањења) протагониста југословенског етничког идентитета.

⁷ Примера ради, А. Јовићевић почетком 20. века у свом раду о Ријечкој нахији недвосмислено констатује српски етнички идентитет целокупног народа: “Становништво Ријечке Нахије је српско и осим Срба нема других народности” (Андрија Јовићевић, *Ријечка нахија у Црној Гори*, ЦИД, Подгорица, 1999, 284). Исти је случај и са свим другим ауторима (в. нпр: Иван Ишевић, *Ношење крста – српски народни обичај из Црне Горе*, ГНЧ XXIV, Београд, 1905) који у периоду пре Другог светског рата, и наравно раније, јасно наглашавају српски идентитет и етнокултурни карактер целокупног православног становништва Црне Горе.

⁸ Наравно, овај процес (који се може пратити и на основу пописа становништва) није једносмеран, врло је сложен, и са сигурношћу се може констатовати у многим деловима Црне Горе, али свакако не у свим, с обзиром на наглашене супротне процесе у извесним областима и структурама друштва. Међутим, ово питање свакако захтева засебан простор и студију.

⁹ Тако, примера ради, Милисав Лутовац 1960. године, у својој антропогеографској монографији *Рожаје и Штавица* (Српски етнографски зборник LXXV, Насеља и порекло становништва 37, Београд, 1960) говори искључиво о Србима православцима и Србима муслиманима. На пример: “На Србе муслимане (И. Т.: у Рожају и Штавици) долази 77 родова и 1586 домова; на православне Србе 33 рода и 485 кућа” (исто, 347).

погрдно, без обзира на симпатије у односу на турски етнички и државни контекст¹⁰.

Ставови спрам других етничких група и одређења

Током истраживања примећени су различити ставови спрам других етничких група, при чему је тешко јасно представити генералну формулу међуетничких односа на овом подручју. На пример, по једном млађем казивачу, муслиману из Гусиња, до туча долази “само са Албанцима”, са којима је тешко успоставити сарадњу, али се сусрећу и она саопштења која истичу међусобно поштовање муслимана српског језика и муслимана Албанаца; затим, код Малисора је присутно индиректно упућивање на несигурност због њихове малобројности и другачије, католичке вероисповести, а код Срба се често наилази на јасно изражен страх од агресивног, радикалног ислама. С друге стране, по једном старијем казивачу Албанцу, он исламску веру не прихвата као своју, и радо би се вратио у (католичко) хришћанство (што је пропраћено неодобравањем неких од других присутних Албанаца). Муслиман српског презимена из Плава јасно је био свестан свог српског порекла, што је у Плаву често присутно, али је исто тако јасно инсистирао на свом садашњем бошњачком идентитету, а у својој соби је држао албанску и бошњачку заставу, као и три различите гусле, од којих је свака била намењена за различите јуначке (српске, бошњачко-муслиманске и албанске) песме¹¹. Интересантно је поменути и да су (од казивача муслимана са којима смо разговарали) они казивачи који имају порекло из неког од племена албанског језика (на основу нашег теренско-истраживачког увида) показивали јаке симпатије према Албанцима, чак их и доживљавајући као неку врсту исламске “авангарде”. У сродном контексту можемо навести пример гусињских сајтова, на којима се могу пронаћи и изузетно агресивни садржаји што, рецимо, чак и Немањиће и Карађорђевиће проглашавају за Албанце итд., уз мноштво сличних квазиисторијских фалсификата. Из обављених разговора (тј. на основу забележеног материјала што третира широк временски распон) стекао се и општи утисак који, уз сву опрезност, ипак упућује на становиште да верско опредељење у кризним ситуацијама може имати предност у односу на културну блискост и језичку припадност (која би имала првенство у друштвено-политички неутралним ситуацијама)¹². У сваком случају, међу припадницима

¹⁰ Поменути казивачи су са подручја Горњег Ибра (Рожаје), али ова ситуација односно подела је карактеристична и за шири савремени муслимански контекст у Црној Гори, и може се, као динамички образац, уочити и у области Горњег Полимља.

¹¹ Исти казивач саопштио је, примера ради, и предање о старим Србима (“Србусима”), као великом и значајном народу у прошлости.

¹² Наиме, “религијска и национална припадност, као доминантни фактори друштвеног и психолошког живота, интензивније су од свих осталих врста припадности” (Гордана Благојевић, *Срби у Калифорнији*, Посебна издања Етнографског института САНУ 54, Београд, 2005, 77; в. N. Dugandžija, *Religija i nacija*, Zagreb, 1983, 46). Иначе, наведене тенденције могле би бити представљене и путем одговарајућих структурних формула. В.

различитих конфесионалних и верских група је уочено и искрено поштовање (праћено добрим комшијским односима) и културно дистанцирање у односу на друге групе, чији се представници доживљавају као агресивни и другачији. У овом контексту је интересантно приметити да је међу православним казивачима забележена представа да Албанци владају црном магијом, односно да су њихова црномагијска знања посебно опасна.

Културна блискост и прожимања

С друге стране, у многим аспектима народног живота уочава се културна блискост различитих групација. Као илустрацију можемо навести чињеницу да су сви заједно прослављали празнике као што су Ђурђевдан, петровдан и илиндан¹³ и да су се окупљали на заједничким прославама, при чему казивачи најчешће наглашавају слогу и садејство. Такође занимљив феномен представља и чињеница да се и православци и муслимани са територије Горњег Полимља у последње време често жене са девојкама из Врмоша (католици), села иза албанске границе, које је постало познато по великом броју неударних девојака. Етнолошка истраживања такође уочавају богато и шаролико културно наслеђе становништва овог подручја, с обзиром на то да карактеристике српске традиције присутне у овом крају сежу дубоко у унутрашњост српског етничког простора, слично као што се, с друге стране, карактеристике албанско-малисорске традиције продужавају дубоко у унутрашњост Албаније. Услед тога, на овом подручју врло пластично можемо сагледати нијансе сучељавања ова два општа културна круга, њихове сличности и разлике (на пример – илустративне могу бити разлике и сличности у представама митских бића, рецимо вила, у поимању крвне освете и породичног живота, у главним народним празницима итд.)¹⁴. Посебно је упечатљива разлика у степену очуваности савремених представа везаних за крвну освету (и њену поетизацију) код Албанаца у односу на Србе и муслимане¹⁵. С треће стране, муслимански културни контекст овог подручја поседује и извесне оријенталне особине страног порекла, које се у сличном облику могу пронаћи и далеко на истоку, пре свега у Малој Азији, чиме се целокупни етнокултурни оквир ове области

примере у: И. Тодоровић, *Митска истина Срба – Анализа митских сагледавања улоге и значаја српског народа*, Звоник, Београд, 2005, 67-73, 245-250 итд.

¹³ О овоме је и раније писано. В. М. Vlahović, *Etnološka zapazanja u okolini Plava i Gusinja*, 152-156. Упоредити и: Ејуп Мушовић, *О неким заједничким обичајима муслиманског и православног становништва Пештери и Бихора*, ГЕМ 43, Београд, 1979.

¹⁴ По грађи забележеној крајем 19. и почетком 20. века – “има предање да су многи данашњи Арбанаси (И. Т.: у околини Гусиња) сродници неких српских племена и да су некад славили славе” (Милош Велимировић, *Гусињска нахија с погледом на Малесију*, 345). Аутор М. Велимировић затим наводи већи број оваквих предања, као и многе конкретне примере о томе које су муслиманске породице православно-српског порекла (исто, 345-346).

¹⁵ У вези с овом проблематиком видети грађу изнесену и разматрану у: Илија М. Јелић, *Крвна освета и умир у Црној Гори и северној Албанији*, Београд, 1926.

додатно усложњава и уочава као посебно сложен и занимљив за будућа истраживања.

Традиционализам и модернизација

У области Горњег Полимља, за које се често везују представе о “забачености” и изолованости, среће се мноштво – за неупућене неочекиваних – информација везаних за удаљене контексте и народе, што би се могло илустровати једним запажањем (учесника истраживања из Пријепоља) да “они говоре о Бруклину као ми о Ужицу”. Наиме, из области Плава и Гусиња је велики број становника отишао на рад у друге земље, при чему ови исељеници још увек одржавају непосредне везе са родним крајем и уносе нове елементе у свакодневни живот и искуства¹⁶. С друге стране, и традиционални културни елементи су овде још увек изузетно присутни, тако да смо и у овој области констатовали значајан број традицијски мотивисаних образаца понашања и старих веровања, на пример из етномедицинског контекста¹⁷. Већ смо поменули чињеницу да српско православно становништво за Албанце везује владање магијским (пре свега црномагијским) знањима, а на ово се (у другачијем смислу) надовезује и општа представа, присутна код немуслимана, о чудотворности и исцељујућој моћи записа муслиманских хоџа. Вреди подвући и да је током непосредних теренских истраживања код католика Малисора забележено реално присуство специфичних древних образаца и веровања, по свему судећи велике старости, превасходно у вези са сећањем на некадашњу друштвену организацију и племенски живот.¹⁸ Код муслимана су забележена разноврсна веровања из етномедицинског контекста, а у овом смислу је посебно занимљив однос савременог примењеног исламског религијског концепта и народне праксе бајања и врачања (на пример, и у Горњем Ибру и у Горњем Полимљу су врло распрострањене представе о

¹⁶ В. М. Гогић-Лутовац, *Проблеми савремених спољних миграција на примјеру општина Иванград, Плава и Рожаје*. У овој студији која је настала пре око 30 година (и која је управо због те временске дистанце за нас данас посебно значајна) говори се о томе како је Горње Полимље “представљало а и данас представља миграционо жариште у Црној Гори” (исто, 80). С једне стране, овај “простор је природно предиспониран за миграције, јер је вјековима био успутна станица исељеницима из црногорских брда у свој класични имиграциони амбијент, у Србију”, а “прије првог свјетског рата са подручја околине Андријевице (горњи Васојевићи) биле су економске миграције у прекоморске земље” (исто, 80). С друге стране, “Гусињани, пак вјечито су били трговци још из доба Отоманске царевине. Варошица Гусиње, као сједиште ага и бегова, била је главни истурени трговачки пункт на караванском путу од Скадра и Подгорице ка континенталном дијелу Санџака. Због тога су њени становници *рано стицали традицију* за миграције” (исто, 80).

¹⁷ Детаљни етнографски пресек резултата истраживања традиционалне духовне културе (као изузетно значајне културне димензије) овог подручја биће, уз мноштво конкретних примера, представљен у наредним радовима.

¹⁸ Наравно, овде говоримо првенствено о чињеници да се наведена веровања могу констатовати као присутна у казивањима становништва, а не о томе у којој мери она имају утицај на савремени друштвени живот, што је тема која захтева посебан простор.

тзв. “женским чинима”). Код православних Срба из околине Плава смо, рецимо, констатовали бројна веровања везана за вештице.

У сваком случају, можемо приметити да је ово подручје израз специфичне мешавине “традиционалних” и “модерних” представа и образаца живота, што је било очигледно и у схватањима млађих казивача¹⁹. С једне стране, бројни иселеници (у друге градове и државе) који одржавају везу овог краја са удаљеним деловима како Србије и Црне Горе тако и света, а с друге стране извесни обрасци упорног традиционализма (испољени у различитим облицима) – обележавају ово подручје односно семантичке просторе који се за њега везују. При томе се посебно издваја релација крајности *примитивно-ултрамодерно*, изражена у различитим областима живота, од архитектуре до склапања брака. С тим у вези, као ексцентричан али ипак илустративан, можемо навести пример мештанина (из околине Плава) који је своју децу држао у неприступачном шумском простору потпуно изоловану од остатка света, што је резултирало чињеницом да када су пронађена ова деца практично нису знала ни да говоре (а о чему је својевремено извештавала и телевизија)²⁰.

Општи закључци

До сада спроведена теренска испитивања указала су на извесне, основне одреднице разматране проблематике и на општи контекст. Као што је већ наглашено, планиран је наставак континуираних и интензивних истраживања која би требало да дају и конкретније одговоре.

Можемо приметити да наведена ситуација, одређена присуством различитих језика и вера на малом простору, погодује и појави тзв. вишеструких идентитета (као и одговарајућих прелазних облика), односно појави промене етничких самоодређења и одређења, чега је било доста у претходном периоду²¹.

Када је реч о вишеструком идентитету односно самоодређењу, као посебно индикативна може се навести изјава казивача Малисора који је своје (тј. малисорско) самоодређење дефинисао речима: “Када смо сами онда је *ми, Малисори*, а када разговарамо са муслиманима Албанцима онда је *ми, Албанци*”²². Положај Малисора на овом подручју је посебно специфичан, како данас тако и у прошлости. Уосталом, ова област (у ширем смислу) је и у средњем веку, као што сведоче бројни

¹⁹ Однос према традицији и религији је неуједначен и на основу досадашњих истраживања не би се могао свести на јединствени заједнички именитељ.

²⁰ Овај случај, везан за поменутог мештанина З. Б., иако актуелан 80-их година, још увек је свеж у “урбаним легендама” Плава.

²¹ Посебно је, са становишта сагледавања феномена вишеструких идентитета, занимљиво сведочење једне Српкиње из САД (формулисано синтагмом да је “њена домовина Америка а отаџбина Србија”), које на специфичан начин дефинише одредницу “амерички Срби” (Г. Благојевић, н. д., 219); о двојном идентитету в. врло илустративно у: исто, 223. У истом контексту в. опширније и разматрања етничитета у: исто, 65-100.

²² У овом случају се ипак не може говорити само о регионалном идентитету, с обзиром на различиту веру и општи културни контекст.

примери, била мултиетничка и подложна различитим утицајима.²³ Присуство ових различитих утицаја, и одговарајуће етничке тензије која из тога произилази, условили су то да је и у ранијим етнологским радовима (на пример код Митра Влаховића)²⁴ посебно истицан значај међусобног прихватања и коегзистенције, као противтеже појединим догађајима из прошлости (Срби помињу вековну асимилацију и исламизацију, масовна страдања и злочине које су над њима починили Албанци и муслимани током Другог светског рата, док муслимани наглашавају покушаје покрштавања након Првог светског рата; католички Малисори посредно истичу своју малобројност и nelaгодност, а познати су и процеси њихове исламизације током ранијег периода итд).

У потпуно истом контексту (као што су то чинили и етнологи ранијих времена) се о значају сарадње и мира може говорити и данас. Наиме, разлике између разматраних етнокултурних ентитета нису такве природе да се не могу превазићи у уобичајеним околностима и свакодневном животу, као што показују многобројни примери (од заједничких празника до многобројних сведочења казивача о добрим комшијским и међуљудским односима православаца, муслимана и католика, односно Срба и Албанаца)²⁵. Међутим, у ситуацијама усмерених тензија изазваних услед постојања одговарајућих геополитичких и других интереса, ово подручје (што се, на жалост, показало и током Другог светског рата) може постати поприште оштрих сукоба.

У сваком случају, боље познавање и дубинска анализа различитих етнокултурних контекста помоћи ће нам да створимо и јаснију представу о структури културних и етничких образаца и промена, чиме на непосредан начин долазимо у ситуацију да остваримо напредак у истинском зближавању и разумевању.

²³ Када се разматра ово питање увек се мора имати у виду и културно-географски контекст северне Албаније. По једном казивачу Малисору, 90-их година је у Албанији могло да се деси исто оно што се десило у Босни (изузетно велики сукоб различитих вера), али до тога ипак није дошло услед заузимања католичких црквених великодостојника.

²⁴ "Неопростиви је грех што православни Срби и данас називају муслимане Турцима, које су ти муслимани мрзели и гонили. Православни Срби раде то зато што се сећају зала која су им чињена у доба турске владавине. Зна се да су неки муслимани, под заштитом турске власти, занесени верским фанатизмом или истим оним особинама, којима и православни, чинили православним Србима чудна насиља. Али се не можемо похвалити да је било боље међу православним братствима и племенима у Црној Гори и брдима, јер знамо какве су крваве борбе водили међу собом и колико су једни другима глава одсекли. Један пример: Сердар Јоле Пилетић рекао је за једнога Ровчанина: 'Попио је бадањ крви брцке', јер је убио дванаест Братоножића, Пипера и Бјелопавлића бранећи своја пасишта. Зато треба да упознамо своје старе навике и грешке, па да пођемо путем истине, слоге и братске љубави остављајући свакоме да слободно исповеда и негује верске осећаје" (М. Vlahović, *Etnološka zapazanja u okolini Plava i Gusinja*, 157).

²⁵ У овом контексту, међутим, можемо навести и један туробан пример који сведочи о амбивалентности и регионалној одређености односа различитих етничких групација. Наиме, казивачи из села Новшића су истицали своје добре односе са некадашњим комшијама Албанцима (па и током ратног периода), за разлику од Срба из Велике, али су, с друге стране, нагласили да су током Другог светског рата њихове комшије Албанци чинили злочине над православно-српским становништвом у другим деловима Црне Горе.

II

**ЕТНИЧКА И РЕЛИГИЈСКА ПОЗАДИНА
КУЛТУРЕ МИРА НА БАЛКАНУ**

**THE ETHNIC AND RELIGIOUS
BACKGROUND OF THE
CULTURE OF PEACE IN THE BALKANS**

UDK 316.647.5

Вихрен Бузов
ВТУ “Св. св. Кирил и Методий”
Велико Търново (България)

ТОЛЕРАНТНОСТТА НА БАЛКАНСКИТЕ ОБЩЕСТВА

Резюме

В доклада на основата на една концепция за рационалната дискусия се анализира различието между разбирането на толерантността в западната и в балканските култури. Толерантността е ценност и комуникативна норма, която определя отношението към другия човек, другата общност, другата страна. Тя предполага равенство, плюрализъм на мненията, критичност и готовност за приемане на гледната точка на другия. В западната култура толерантността е израз на високомерие и е действително средство за доминация. Балканските култури приемат по-демократично разбиране за нея. Различните понятия за толерантност поражда редица трудности пред западната политика на Балканите.

Ключови думи: толерантност, култура, доминация, дискусия

TOLERANCE IN BALKAN CULTURES

Summary

Starting from one conception of rational discussion, the paper analyses the difference between the understanding of tolerance in western and Balkan culture. Tolerance is a value and a communicative norm which determines the relationship towards the other man, the other community, the other country. It presupposes equality, plurality of thinking, a critical attitude and the readiness for accepting a different point of view. In western culture tolerance is an expression of arrogance and it represents a real means of domination. Balkan cultures have a somewhat more democratic understanding of tolerance. Different conceptions of tolerance make a series of difficulties to the western politics towards the Balkans.

Key Words: Tolerance, Culture, Domination, Discussion

В последните две десетилетия след разпадането на световната социалистическа система балканските страни са разкъсвани от тежки конфликти. Те имат национален, етнически и религиозен характер. Интензивността им зависи от силата на изявеност на тези противоречия и от неадекватната намеса на “великите сили”. Тези конфликти доведоха до разпадането на бивша Югославия, заплашват с етническо и национално разделение Македония. Етническите партии

се радват на идеални условия за своята детонираща социалната интеграция дейност. В тези условия не е учудващо, че за западните политолози и обществено мнение Балканите започват да изглеждат отново като “барутен погреб”, като територия, в която са накърнени основни за европейската цивилизация ценности. Една от тях е толерантността, която е основен съставен елемент на културата на мира и сътрудничеството. В този доклад ще се опитаме да изясним същността на толерантността като морална норма и норма в международните отношения и да отговорим на въпроса дали тя има място в живота на балканските общества. В аспекта на международните отношения ще се опитаме да изясним и основанията за злоупотреба с толерантността.

В историята на европейската философска и политическа мисъл идеята за толерантността традиционно се разглежда като морална ценност, произтичаща от либералния дух на Новото време. Тя е свързана с утвърждаването на човешката свобода като същностно право на личността, както и с борбата за определени колективни права. Толерантността към чуждото мнение се схваща като основа на плуралистичната демокрация. Различни политически организации представят многообразието от интереси в обществото в условията на равенство пред закона, равноправно съревнование и взаимно призната легитимност. Толерантността като норма изисква да се гарантира свободата и правото на другия. Всяко нейно ограничение е свързано с ограничаване на плурализма и демокрацията, с потъпкването на права и свободи.

Това разбиране се пренася естествено и върху международните отношения. Целият XX век е свързан с опити за изграждане на ефективна система за международна сигурност, която да гарантира признаване на многообразието от интереси на страните и тяхното равноправие като субекти на международното право. С най-голяма стабилност се характеризираше тя в епохата на разделение на света на две системи, но тя се основаваше на силата, а не на толерантността. В началото на XXI век съвременният свят е доминиран само от един такъв център, а толерантността се използва за най-различни цели. Нетърпимостта се свързва така тясно с нея, че се появяват конфликти в името на защита на човешките права и налагането на плуралистичната демокрация. Може ли тя да служи като оправдание за агресия, за разрушаване на национални държави? Не е ли това противоречие с нейното собствено съдържание? В този доклад ще покажем, че един анализ на толерантността не като абстрактна морална ценност, а като комуникационна норма, може да обясни и дори да обоснове всички употреби и злоупотреби с нея. Ще разгледаме толерантността като норма в дискусиата с оглед на това, че именно в тези игрови условия се разкрива нейната двойственост – при гарантиране на равноправие да осигурява доминацията на една от страните. Ще покажем също, че идеята за толерантността е израз на драстичното високомерие на западната култура и следва да бъде заменена от идеята за действително равноправие.

По своята същност аргументацията винаги е насочена към аудитория – към опоненти или публика. Затова тя се развива като средство за утвърждаване на определени тези в дискусия. Ние непрекъснато сме ангажирани в дискусии – явно или неявно, пряко или непряко – дискутираме във всекидневието, в политиката и в социалните институции, в науката – с конкурентните идеи и научни общности, в дискусия ни въвличат медиите и дори произведенията на изкуството. Международните отношения най-често влизат във формата на дискусия. Общуването между културите, което ражда развитие и прогрес в мащабите на цялото човечество също има такава форма. Основната човешка потребност – от себеутвърждаване и себеизразяване се реализира именно в тези състезателни условия.

Традиционните схващания за същността на дискусията разглеждат толерантността като основно изискване към участниците в нея. Тя се идентифицира с търпимост към мнението на другия, с признаване основателността на неговата позиция, гарантиране на равноправие при размяната на аргументи и търсенето на решение, с поощряване на плурализма на гледни точки. Но има известна разлика между толерантността и действителното уважение към чуждото мнение, което предполага намирането на перспектива за неговото приемане. Толерантността може да бъде и презрителна, да изразява позиция на силата или поне претенцията за такава.

Могат да бъдат разграничени две гледни точки за същността на дискусията – традиционна (класическа) и нетрадиционна (некласическа). Те се различават съществено по вижданията за целите, задачите, предпоставките и средствата при провеждането на дискусии (БУЗОВ, В., 1998, 117-121). Ако приемем, че нормите на всяка дискусия се определят от нейните “логос” и “етос” (MARCISZEWSKI, W., 1994, 56-63), тези две позиции се разминават и в тяхното разбиране.

Нормата на дискусията е правило за поведение, което определя нейната състоятелност и значимост като тип социално общуване. Нейното нарушаване води до невъзможност да се осъществи дискусията в рационална форма. Нормите могат да бъдат разделени на логически, морални и комуникативни. Толерантността може да бъде отнесена към вторите и към третите, доколкото е условие за всяко равноправно общуване.

С делото на великите антични мислители Платон и Аристотел е свързана класическата концепция за дискусията. Според нея страните се стремят към установяването на истината, към отстраняване на погрешните становища и налагането на една теза, която се приема след колективно доказване, защото носи печата на абсолютното знание и общото съгласие. Участниците в дискусията трябва взаимно да признават истинността на използваните доводи и логическата коректност на опроверженията, да са готови да достигнат до и да се съгласят с единствено истинния резултат. Умишленото използване на грешки в доказателството, на психологически уловки и реторически

похвати от софистичен тип в спора се преценява като нечестно и подлежи на разобличаване. Единственият образец на рационална дискуссия е колективното изследване в търсене на истината от типа на конструкцията в Платоновите “Диалози”. Допуска се, че съществува само една истина и тя може да бъде разкрита в противопоставянето на позиции чрез постепенно приближаване към нея. Къде се проектира изискването за толерантност в този модел?

Тя се изразява в готовността на всяка от страните да допусне другата да изрази своята гледна точка като внимателно разгледа представените аргументи и прецени тяхната основателност и тази тезата с оглед на тяхната близост до истината. Толерантността означава признаване на различията и търпимост към чуждото мнение, дори да смятаме, че то е плод на заблуда, грешка или незрялост. Всеки от участниците в дискуссията е убеден в своята правота, но също така е склонен да допусне другия да изрази своята позиция в името на общите изисквания за справедлива и честна игра.

Изискването за толерантност се реализира в най-чист вид в обучението или в подобните на него ситуации. Тогава то има дидактически характер. Преподавателят знае истината, крие отговорите на въпросите, насочвайки към тях и в същото време дава възможност на обучаемия да търси, да бърка, с цел да тренира своите мисловни способности. Истината е по някакъв начин скрита или замаскирана от него, задачата е да бъде намерена. Това не е действително творческо търсене, при което не са известни средствата и самата цел дори няма ясни очертания. Дидактическата дискуссия, поне в установената европейска традиция, има имитативен характер. Тя няма нищо общо с действителното изследване, нито успешно стимулира към него. Затова съвременното образование в малка степен стимулира новаторството.

Идеята за толерантна дискуссия е плод на сравнително късно културно и интелектуално развитие. Тя е неразривно свързана с победоносния ход на либералните ценности в периода на Новото време. Често обаче има характера на презрителна толерантност, чрез която се реализира доминация. Тя е възможност, която западната култура високомерно предоставя на другите, за да демонстрират своето своеобразие и богатство, макар да е ясно, че тази култура е единственият достоен образец за подражание с нейните ценности плуралистична демокрация, пазарна икономика и равенство пред закона. Плурализмът на културите е обективна реалност. Толерантността е правило за справедлива и честна игра, която една от тях, именно западната, се опитва да наложи на останалите, за да притъпи критичната им реакция в стремежа си да ги унифицира и подчини. Това правило има потенциала да бъде представяно за нова ценност, на която останалите би трябвало да бъдат тепърва обучени. Но в действителност икономическата мощ и силата остават оръжия, които не признават никаква толерантност и други подобни абстрактни

залъгалки. Те подчиняват планетата на един тип ценности и един тип култура с либерален характер. Ако някой не може да се приспособи към съревнованието, това си е негов личен проблем и той може да получи санкция от всякакъв вид.

Можем да обобщим, че класическият модел на дискусиата и така интерпретираното изискване за толерантност водят към догматизъм и “културен империализъм” (BOUZOV, V., 2003). Догматизмът означава ангажимент да се признае само една истина, без да има достатъчно основания за това. Културният империализъм предполага налагането на една култура над останалите. “Американизацията” на света е пример за това. Толерантността не е пречка, а предпоставка в тази посока, независимо от факта, че американците са склонни да се представят като нейни жертви (БЪЮКЕНЕН, П., 2003).

Нетрадиционният модел на дискусиата ни отвежда към работите на Карл Попър. Той отхвърля претенцията, че в нея трябва да се преследва обосноваването на една единствена истина. Дискусиата няма “обща рамка”, която страните са задължени взаимно да признаят (POPPER, K., 1987). Колкото по-големи са различията между тях, толкова по-плодотворна може да бъде тя. В рационалната дискусия нищо не е поставено извън критическата проверка. Страните трябва да подложат на критика своите и чуждите позиции, тези и аргументи. Противопоставянето на максимално различни мнения води до взаимна полза и обогатяване. Европейската култура е плод на такъв сблъсък на различни “обща рамка” и затова е толкова многообразна. Попър посочва “западнизацията” като негативна тенденция, която унижава, унифицира и обезценява неоснователно останалите култури.

В един такъв наистина демократичен образ на дискусиата толерантността има съвсем други измерения. Тя означава действително уважение към чуждото мнение, колкото и различно да е то, готовност за поставяне в неговите “рамки” за да бъде то критически проверено. Нито една от страните в дискусиата няма приоритет върху истината. В нея доминира онази от тях, чиято позиция се оказва по-устойчива на критика и по-податлива на усъвършенстване. Всеки участник в дискусиата може да приеме гледната точка на другия не само с цел да я провери, но и с готовност временно да я признае за истинна. Тези нагласи гарантират действително равноправие и честност в съревнованието.

В глобален план това означава да се стремим към свят с колкото си може повече различия, с множество центрове с претенции за ценност, упражняване на влияние и сила. Западната култура трябва да има повече достойни конкуренти, дори с риск да се възправят срещу нея, от което някак престолено се страхува С. Хънтингтън. Равноправното съревнование изключва унификацията и претенциите за универсалност. В мащабите на европейското обединение това означава една “Европа на отечествата” и равна тежест във вземането на колективните решения. Толерантността като доминация трябва да

отстъпи място на действителната равнопоставена конкуренция и уважение между страните.

Що се отнася до толерантността на балканските общества, изводите са аналогични. Тя не бива да се схваща едностранчиво – като диктат на едно или друго малцинство над мнозинството на основата на кресливо защитавани колективни права. Толерантността трябва да бъде заменена с действително равнопоставие и сътрудничество при равенство на всички през закона и защита на определени колективни ценности, които гарантират интегралността на обществото. Никой няма право под маската на толерантността да прикрива нарушаването на правата на другите.

Може да се каже, че комунитаристките ценности са в голяма степен вкоренени в традициите на балканските общества (BOUZOV, V., 2004). Това са сътрудничеството и взаимопомощта, уважението към другия. На тях противостоят някои изкуствено раздухвани национални и етнически вражди, плод на определени икономически и криминални интереси. Национализмът е светоглед, с който лесно може да се злоупотребява. Но неговият корен е патриотизмът, който в никаква степен не изключва готовността за равнопоставие и гарантиране правата на другата страна. Балканите трябва да се превърнат в “огромно поле на плодотворна културна комуникация” (BOUZOV, V., 2003, 238) и на тази основа да се развива регионалната интеграция, която да заличава противоречията и да доведе до установяване и съвместна защита на общите интереси.

Литература

- БУЗОВ, В., 1998, *Практическа логика или изкуството на аргументацията*, НВМ-Пл. Христов.
- БЬЮКЕНЕН, П., 2003, *Смърт Запада*, М., “Аст”.
- BOUZOV, V., 2003, *The Balkans: Clash of Cultures or Confrontation of Civilizations* – in: *Kultura u procesima razvoja, regionalizacije i evrointegracije Balkana*, Institut za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Nišu, Niš, str. 233-239.
- BOUZOV, V., 2004, *Икономически либерализъм или комунитаризъм – перспективите на балканските общества [Economic Liberalism or Comunitarianism: The Prospects of Balkan Societies]* – in: *Regionalni razvoj i integracija Balkana u strukture EU – balkanska raskršća i alternative*, Institut za sociologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Nišu, Niš, str. 145-151;
- MARCISZEWSKI, W., 1994, *Sztuka Dyskutowania*, Wyd. III, Warszawa, Aleph.
- POPPER, K., 1987, *The Myth of the Framework* – in: Pitt, J., M. Perra (eds.), *Rational Changes in Science*, D. Reidel, pp.35-62.

UDK 323.15(497)

Нада Радушки

Институт друштвених наука
Београд

МЕЂУНАЦИОНАЛНИ ОДНОСИ У ОКВИРУ ЕТНОДЕМОГРАФСКИХ ПРОЦЕСА НА БАЛКАНУ

Резиме

На Балкану се од најранијих времена сусрећу, сукобљавају и мешају различите цивилизације, нације, културе и религије. Етничка хетерогеност балканских земаља резултат је њиховог различитог демографског развоја (природни прираштај, миграције и др.), као и многобројних политичких, историјских, географских и других фактора. Политичке промене 1990-их година и формирање нових етнонационалних држава проузроковале су етничке конфликте и сукобе, масовне миграције и промену етничке слике балканских земаља. Због тога, положај мањина данас чини једно од кључних политичких питања будући да националне мањине могу представљати како фактор унапређења међусуседских односа, тако и стални “камен спотицања”. Добри међуетнички односи, заштита и поштовање права мањина од круцијалног су значаја за мир, стабилност и демократски развој Балкана.

Кључне речи: националне мањине, међуетнички односи, етнодемографски развој, Балкан

INTERETHNIC RELATIONS IN CONTEXT OF THE ETHNODEMOGRAPHIC PROCESSES AT THE BALKANS

Summary

Since the earliest times, on the Balkans meets, collides and crosses many various civilizations, cultures and religions. Ethnic and confessional pictures of the Balkans is the result of different demographic development (natural increase, migration, etc.) as well as the action of political, historical, geographical and other factors. Political changes in the last decade of this century, resulted in the formation new national states, ethnocentric migration and changed ethnic picture of the Balkan states. For this reason, protection of minorities represents one of the key political questions having in mind that national minorities could be a factor of promoting relations between neighboring countries, as well as a constant “stumbling block”. The protection of minorities rights and good inter-ethnic relations are necessary for peace, stability and democratic development of the Balkans region.

Key Words: National Minorities, Inter-ethnic Relations, Ethnodemographic Development, Balkans

Увод

“За оне који га нису посетили, Балкан је мистериозна земља сенки; за оне који га познају, још је мистериознији... Интриге, завере, велика храброст и одважна дела јесу душа истинске романтике и душа Балкана данас” (Todorova, 1999). Балкан је подручје на коме се од најранијих времена сусрећу, сукобљавају и мешају различите цивилизације, културе и религије. Одликује га, пре свега, политичка нестабилност, испреплетани интетреси великих сила за присуством и доминацијом на овом простору, етнички конфликти и сукоби, као и комплексна питања и проблеми већинско-мањинских односа. Све више коришћен термин “балканизација” има негативну конотацију у перцепцији развијених европских земаља и представља метафору за етничко-религијске конфликте малих, политички нестабилних држава “базираних на идеји хомогене нације, у региону где вековима живе етнички измешани народи, где територије држава не коинцидирају са нацијом, где су територијалне претензије реципрочне етничким конфликтима, са тежњом већине да асимилују или протерају мањине...” (Campell, 1963).

Балкански регион је данас, као и у прошлости, оптерећен међу-конфесионалним и међуетничким проблемима, а процењује се да ће се и у будућности управо на овом простору, где се преплићу различити етничко-религијски кругови, дешавати главни конфликти и сукоби различитих цивилизација. Поред специфичности балканских народа за које Иво Андрић у својим делима каже “да им је судбина да трпе или да чине зло”, разлози сукоба, етничких тензија и анимозитета леже у економској неразвијености, историјским и етно-културним факторима, као и у непостојању традиције демократског друштва.

Етнички односи и мањине на Балкану

Балкански етничко-верски мозаик резултат је многобројних ратова који су током историје вођени на овом простору што је имало за последицу честе територијално-политичке промене и велике сеобе становништва. Тако, почевши од краја XIV века, па кроз турско време до наших дана, миграционе струје испремештале су готово сво становништво, при чему су се истовремено одвијали и многи етнички и етно-биолошки процеси који су битно детерминисали етнички састав и просторну дистрибуцију народа на Балканском полуострву (Цвијић, 1966). Будући да на овом простору егзистирају различите религије, историја балканских земаља показује да је верски чинилац имао негде кључни, а негде допунски значај у међусобним односима ових земаља. За разлику од Европе, у којој се јединство народа постиже кроз етничко порекло, обичаје и језик, код балканских народа религија, као традиционално главни чинилац разликовања многобројних етничких група, однела је превагу над националним заједницама.

Као резултат бројних ратова и честих миграција становништва у готово свим балканским државама¹ остале су бројне националне мањине. Оне представљају извор међусобних сукоба због етничке хетерогености тих земаља тј. непостојања етничких граница, с једне и аспирација за национално хомогеним државама, с друге стране. Зато, мањинско питање на Балкану има прворазредни значај јер су свим државама у даљој или ближој прошлости били иманентни међуетнички сукоби, као и стално присуство потенцијалних етничких жаришта и конфликта. Мањинско питање уграђено је у све врсте унутрашњих и спољних релација и чини “мрежу интеракција” у балканским односима. Етнички проблеми и националне конфронтације су доминантно обележје Балкана, јер нигде на тако малом простору нема толико жаришта и сукоба, што се објашњава самом природом балканских земаља које чине посебан свет, па је у том смислу “Балкан даље од Европе него Европа од Америке” (Campell, 1963).

Историјски посматрано, већинско-мањински проблеми су у пракси балканских земаља решавани на различите начине. Централно место артикулације националних осећања већинског, као и мањинског становништва налази се управо у балканском етничком и конфесионалном шаренилу где религиозна припадност има посебну улогу.

До Првог светског рата међународна заштита мањина није представљала општи образац већ се односила на појединачне случајеве произашли територијалним променама и настанком нових држава, па је укључивала само верске, а касније је проширена и на националне и језичке мањине. У то време заштита мањина представљала је саставни део политичког уређивања конкретних ситуација од стране европских сила које су питање мањина користиле за интервенције, преко заштите хришћанског становништва, у унутрашње послове Турске.

Између два светска рата мањински проблеми били су веома бројни, а посебно је статус турске националне мањине, присутне у балканским земљама као резултат вековне војне доминације Турске, решаван на различите начине. У тежњи за превазилажењем мањинских проблема и постизања националне хомогенизације становништва, примењиване су различите, отворене или скривене методе, као што су “хумана” пресељавања, масовне “размене становништва”, “етничко чишћење” или геноцид као најтрагичнији од свих.² Присилне миграци-

¹ У геополитичком погледу балканске државе се могу поделити на три групе: а) Словенија и Хрватска, које објективно и субјективно припадају средње-европској групи држава и бившем хабзбуршком културном кругу; б) Грчка, Бугарска, Македонија, Румунија, Србија и Црна Гора, које повезује сличности религије и културе и постојање бројчано релевантних мањина исламске религије; ц) Албанија, Босна и Херцеговина, као и делом Турска, која се јавља са новим претензијама према Балкану управо преко подршке мањинама исламске вероисповести у већини балканских земаља (Симић, 2000).

² Историјски најпознатија и највећа “размена” становништва била је између Грчке и Турске, при чему је, као и много пута до тада на Балкану, религија представљала основни критеријум за идентификовање националности. Наиме, према Лозанском мировном уговору (1923) и Конвенцији о размени становништва, око 400 хиљада

је, као специфични вид етничке политике са циљем стварања што хомогенијих националних држава, карактерише окрутност са којом су хиљаде породица различитих националности, како хришћанских тако и исламских, били присиљени да напусте своје домове. Такође, историјски посматрано Балкан је био и остао простор на коме су се одвијале различите врсте асимилација (отворене или “тихе”) појединих етничких група. Процеси етноасимилације и етнодивергенције су присутни путем директне присиле, економских утицаја или културних процеса. У случају званичног негирања, националне мањине су изложене отвореној и присилној асимилацији, док је у случају њиховог признавања, политика асимилације, ако се спроводи, прикривена и доступна.³

После Другог светског рата актуелност мањинских проблема довела је до нове “балканизације”, уситњавања и подела, територијалних претезија и етничких сукоба. За поједине балканске земље је и даље карактеристично непризнавање неких мањина и стално присутна идентификација религије и етничитета, с обзиром да је религија главни фактор асимилације припадника оних мањина које имају исту конфесију као већинска популација. Историјски балкански феномен “етничко чишћење”, са дугом традицијом у романској, византијској и отоманској владавини приликом вођења ратова, промена граница или замене територија, задржано је и у другој половини XX века са циљем промене етничке структуре појединих региона.⁴

Турака је исељено из Грчке и око 1,5 милиона Грка из Турске. Грчка је, такође, “разменила” становништво са Бугарском (Конвенција о замени и добровољној емиграцији мањина из 1919. године), односно македонску мањину (чиме је посредно прихватила да је реч о бугарској мањини, тј. негирала постојање Македонаца) са малобројном грчком мањином из Бугарске. На овај начин (разменом становништва са Турском и Бугарском) значајно је промењена етничка структура Грчке (Егејске Македоније). Пред Други светски рат Бугарска је, осим са Грчком, имала “размену” становништва са Румунијом, јер је заузимајући регион (Добруца) населила га бугарским становништвом (око 70 хиљада), док су се Румуни из тог подручја (око 110 хиљада) иселили. За румунско-југословенске односе, поводом разграничења у Војводини (Банату), био је карактеристичан принцип “етничког баланса”, на основу којег је у Румунији остао онолики број Југословена колико Румуна у Југославији, док је међународним билатералним споразумом уговорена културна аутономија и реципроцитет у гарантовању мањинских права (Стојковић, 1996).

³ На пример, Албанија је у почетку признавала права мањина (постојале су школе у северном Епиру на грчком и у Скадру и Враки на српском језику), да би их касније у потпуности укинула (Уставом из 1933) водећи отворену политику асимилације мањина при чему је, због пасивног односа тадашњих југословенских власти, то остваривала лакше у случају српске него грчке мањине. Бугарска је више пута мењала политику према мањинама упоредо са променама владе, у почетку признајући македонску мањину (влада Стамболског), а касније негирајући (влада Цанкова) у циљу асимилације и забране њихових основних права и слобода. Мањинска политика тадашње државе Срба, Хрвата и Словенаца није била јединствена, јер је мањинама на северу (пре свега немачкој, чешкој и румунској, а затим италијанској) гарантовала одређена права, што није био случај са мањинама на југу земље.

⁴ Тако, крајем Другог светског рата дошло је до масовног прогона Немаца из многих земаља. Из бивше СФРЈ, са подручја Војводине иселило се око 400 хиљада припадника немачке националности после чега је извршена колонизација становништва, што је, с

Крајем 1980-их година, на постојеће проблеме у односима између балканских земаља надовезали су се опште друштвено-економске и политичке промене у бившим социјалистичким државама, а посебно проблеми настали са дезинтеграцијом бивше СФРЈ, у којима је према званичним оценама, национално питање било “решено”. Политичко насиље, фрагментација држава и етнички сукоби, развој националистичких схватања да се државне и етничке границе морају подударати, обележили су последњу деценију XX века, као и чињеница да су данас балканске државе још удаљеније једна од друге.

Генерално, у комплексу различитих међусобно условљених фактора, могу се издвојити три основна, као узрок савремених већинско-мањинских конфликта на подручју Балкана: етнополитички, економски и демографски.

Балканске државе због свог геополитичког положаја, историјског развоја, демографских и других чинилаца имају хетероген етнички састав становништва што може представљати битан фактор у појави етнонационалних конфликта.⁵ Мултиетничност и мултикултуралност јесу извор културног богатства, али могу да буду и препрека стабилном друштву на шта указује чињеница да су се управо хетерогене вишенационалне државе распале (СФРЈ, ЧССР, СССР), док су етнички хомогене (Румунија, Албанија, Бугарска) одолеле таласу политичког плурализма. То иде у прилог уверењу да мултиетничке државе тешко могу успешно проћи транзицију ка тржишној привреди и демократском друштву јер већина има озбиљне етничке проблеме, односно да само националне државе имају стабилну политичку будућност (Симић, 2000). Дакле, с једне стране балкански етнички мозаик јединствен у Европи, а с друге стране закаслела модернизација и формирање модерних националних држава довели су до међуетничких конфликта, анимозитета, сепаратизма и сукоба. Ипак, треба истаћи да ово нису само особености балканских, већ и развијених западноевропских држава, при чему постоје битне разлике између западног и источног

обзиром на националну структуру колониста, значајно променило етничку слику Војводине. Почетком 1990-их година, распад СФРЈ и рат узроковали су присилне миграције и “етничко чишћење”. Само из Хрватске иселио се огроман број Срба што најбоље показује етничка структура Хрватске у којој је 1991. године било 12,2 % Срба, а према попису из 2001. године око 3%. Број интерно-расељених лица неалбанске националности који су напустили Косово и Метохију 1999. године, процењује на 200-250 хиљада, што најбоље илуструје трагедију политички нерешеног косовског питања и размере “етничког чишћења”.

⁵ Подаци о етничкој структури становништва, као и о мањинској популацији често су непоуздани у зависности од извора података (домицилне или матичне земље), а у неким државама спроведен је прави “статистички геноцид” приликом пописивања мањинског становништва. Према доступним подацима, Грчка има најхомогенију структуру у којој Грци, чине готово 99%, а око 1% остале националности; у Албанији 98% су Албанци, док је најзначајнија мањина грчка (1,8%); у Румунији, 89,4% чине Румуни, а најрелевантнија мањина су Мађари (7,1%); у Бугарској 85,7% су Бугари, а највећа мањина је турска (9,4%). Најхетерогенију етничку структуру од свих балканских земаља имала је бивша СФРЈ, јер су преко једне трећине становништва чиниле националне мањине, у оквиру којих је најрелевантнија албанска (око 10%).

национализма с обзиром да су развијене земље формиране пре појаве националне идеологије што је коинцидирало са њиховим економско-културним развојем и релативно лаком интеграцијом етничких група у једну већинску (Boyd, 1982). Међутим, национализам на Балкану није нешто што потиче искључиво из његове историје, већ га је могуће инспирисати и дозирати споља. Тако се мањинско питање често користи за политичке притиске и утицаје, при чему је пажња међународне заједнице усмерена искључиво на државе у транзицији, док су проблеми националних мањина у земљама Европске уније искључиво у њиховој надлежности иако несумњиво заслужују ширу међународну пажњу. С тим у вези, све више се говори о подели на државе које су, због своје економско-политичке снаге и благонаклоног става међународне заједнице, у могућности да управљају конфликтима и на оне државе (где спада већина балканских земаља) које нису способне да контролишу национализам на свом тлу.

Поред етнополитичке нестабилности условљене многобројним чиниоцима, већина балканских земаља оптерећена је и економским проблемима, а са започетим процесом економске транзиције искусиле су економску стагнацију, кризу, високу незапосленост, пад животног стандарда, огромне миграције становништва и друго. У време економских реформи и политичке трансформације, мултикултурализам се може распасти на политике ентитета (као у бившој СФРЈ), па би с тим у вези “било интересантно видети, на пример, судбину Белгије уколико би њихови грађани искусили пад реалних прихода од 50% у периоду од само неколико година. Мултикултурализам може бити мање обавезујући од осећаја страсне припадности једној хомогеној националној заједници када су у питања издвајања финансијских средстава грађана за војни буџет, социјални програм, здравство и слично. Зато остаје питање да ли мултикултурална политика која се води у балканским и централно-источним земаљама може да преживи следећу економску кризу или суштинске политичке трансформације” (Radu, 1995). Неповољни економски услови често доводе до екстремних гледишта што повећава напетост у релацијама између већинско-мањинског становништва, реперкутује се на кризу идентитета и генерише етнорелигијске конфликте, па је економска неразвијеност у већој или мањој мери позитивно корелирана са фреквенцијом етничких сукоба. Такође, економска криза у сваком тренутку може подстаћи етноцентричне миграције јер мањине које се налазе ван своје “матице” увек представљају потенцијалне мигранте.

Демографски развитак становништва балканских земаља представља трећи чинилац који под одређеним условима може да има одлучујућу улогу, јер радикална промена националне и верске структуре, условљена етнички диференцираним природним прираштајем, може бити главни узрок и генератор конфликта и сукоба. Популациону динамику балканских земаља (изузев Албаније) одликују депопулационе тенденције, односно ниске стопе наталитета, негативан

природни прираштај и стопе укупног фертилитета које не обезбеђују ни просту репродукцију становништва. Мада се балкански демографски модел у поређењу са западноевропским битније не разликује, треба истаћи да у балканским државама постоје дијаметрално супротне разлике између демографског развитака становништва појединих националности, нарочито када је реч о репродукцији припадника већинске популације и мањина исламске вероисповести. Наиме, паралелно са депопулацијом становништва хришћанске религије присутан је стални пораст становништва исламске конфесије, па промене у броју и уделу појединих националности, као и њиховој територијалној концентрацији битан су фактор у регулисању већинско-мањинских односа и детерминисању како садашње, тако и будуће етничке слике балканских држава. Другим речима, у условима појаве националистичких покрета на Балкану, постојање мањина са другачијим демографским понашањем чини дестабилизирајући фактор који омета политику нормализације стања у овом региону. Квантитативни демографски показатељи попримају у одређеним тренуцима неочекивану снагу и користе се као најјачи аргумент у остварењу политичких циљева (Kotzamanis, 2001).⁶ “Сукоб народа једне културе која брзо расте са народом друге културе која расте споро или стагнира ствара притисак за економским и/или политичким усклађивањем у оба друштва. Промене у демографској равнотежи и раст становништва има пресудан утицај на стабилност и политичку равнотежу моћ” (Huntington, 1998).

Мањинско питање на Балкану

Већинско-мањински проблеми у балканским земљама су специфични, а немогућност изналажења потпуног и унифицираног решења резултат су не само разлика које међу њима постоје, већ и утицаја и стратегијских интереса великих сила. Мањинско питање различито је регулисано како у оквиру балканских држава, тако и у оквиру исте државе (негирање, запостављање или фаворизовање одређених мањина), а детерминисно је различитим чиниоцима (пре свега бројношћу и просторним размештајем мањина). Наиме, квантитативно релевантне националне мањине имају јасно артикулисане захтеве и боље могућности да се изборе за своја права, при чему су државе често вољне да одређена права признају само најбројнијој мањини. Мада балканске мањине представљају највеће мањине у Европи (нпр. Албанци у Србији и Македонији, Турци у Бугарској, Мађари у Румунији, и сл.), бројност не игра улогу у међународној мањинској заштити, али је важна у односима између две државе. На основу демографских показатеља често је базиран захтев мањинског становништва за

⁶ У том контексту албанско питање би могло постати једно од главних питања будући да у укупној мањинској популацији Балкана готово једну четвртину чине Албанци који живе ван своје матичне државе. Високе стопе природног прираштаја условили су пораст њиховог удела у укупном становништву свих земаља где се налазе као мањина. Становништво Албаније, затим етнички Албанци на Косову и Метохији, Македонији и Бугарској достићи ће око 12 милиона за пола века (Kotzamanis, 2001).

одређеним облицима територијално-политичке самоуправе, културном или персоналном аутономијом. Исто тако, положај мањина које су територијализоване (а већина припада овој групи) другачији је од просторно дисперзивних етничких група јер је различито како њихово понашање (боља организованост и већа политичка активност у захтевима за мањинским правима), тако и однос државе према њима. Међутим, природна и легитимна настојања мањина за побољшање свог положаја (шира аутономија, чвршће повезивање са матицом и сл.), на Балкану неминовно воде ка конфликтима и сукобима. Посебан проблем представља повезивање мањинског и територијалног питања, јер право мањина на самоопредељење и територијалну аутономију, као правни оквир за очување свог националног идентитета, може да значи, у зависности од угла посматрања, пут ка пуној интеграцији, или ка независности мањина са аспирацијама за уједињењем са матичном државом. Зато је, како се не би подстицале сецесионистичке претензије, неопходно наћи праву равнотежу између заштите мањина и територијалног интегритета државе у којој се мањина налази.

Поред демографског аспекта (бројност и просторни размештај), један од важних фактора који детерминише однос према мањинама јесте да ли имају своју матичну државу, као и економска снага и положај те државе на међународној политичкој сцени. С тим у вези, статус нетериторијалних или тзв. транснационалних мањина (Роми, Јермени, Власи), присутни у свим балканским државама, веома је различит и често у зависности од историјског тренутка и актуелне мањинске политике. Међутим, Роми представљају аутсајдере “пар ехцелланце”, субјект екстремне дискриминације и сегрегације, са изразито неповољним социо-економским и политичким положајем у свим временима и државама.

Имајући у виду да је мањинско питање круцијално за унутрашње и међународне односе, за стабилност сваке државе, као и за глобалну безбедност, интензивирана је сарадња балканских држава. Тако је 1980-их година на првој министарској конференцији у Београду (1988. године) истакнуто да националне мањине “у државама где постоје” треба да буду фактор повезивања, стабилности и сарадње, али је таква флексибилна формулација оставила могућност да у неким земаљама уопште нема мањина, што не одговара стварности и иде у прилог оним државама које негирају мањине или спроводе политику асимилације. Почетком 1990-их, у условима започетих демократских промена, на другој министарској конференцији у Тирани (1990. године) истакнуто је, имајући у виду да су у прошлости мањински проблеми били најзначајнији чинилац подела и сукоба, да мањине представљају “мост за сарадњу”. Састанци су настављени и касније (1996. године у Софији, а 1997. године – први самит балканских земаља на Криту), са циљем унапређења и стварања заједничких мањинских стандарда. Распад бивше СФРЈ, ратови, кризе и етнички сукоби, у последњој деценији XX века, потврдили су генерално мишљење да Балкан представља синоним

за земље оптерећене политичким насиљем, економском неразвијеношћу и националним конфликтима, као и потребу за што ефикаснијим и бржим решавањем проблема на овом подручју.⁷

Закључак

Заштита мањина у балканским државама представља једно од кључних политичких питања јер мањине чине како фактор унапређења међусуседских односа, тако и стални “камен спотицања”. Положај и заштита мањина су добар показатељ степена демократизације сваке државе и кључ за стабилност Балканског региона. Мотиви, обим, поступци и средства заштите од земље до земље се разликују, као и степен остваривања успостављених мањинских стандарда. Неке од њих званично не признају мањине или их признају селективно, а посебно је парадоксална ситуација што се, при томе, експлицитно залажу за заштиту своје мањине у оној земљи чију мањину не признају на својој територији. Имајући у виду да се ниједна држава не може похвалити ефикасном мањинском политиком, неопходно је испунити, пре свега, два основна услова: обезбедити свим лицима без дискриминације иста права и слободе, као и поштовање особености (етничких, културних, верских, језичких и сл.) припадника сваке националне мањине. Исто тако, треба пронаћи формулу која би била прихватљива за сваку балканску земљу посебно, при чему би се водило рачуна о интересима матичне земље и земље у којој се мањина налази. Све државе треба да настоје да успоставе систем мањинске заштите који би се заснивао на одредбама ОУН, на стандардима ОЕБС-а и другим облицима регионалне заштите (Савет Европе) или на билатералним споразумима. Данас се све више говори о културној сфери у којој се налази суштина етничких сукобљавања и изградњи поверења између већинског и мањинског становништва јер само међуетничка и политичка толеранција представља алтернативу другим видовима етничке политике. Све док су мањине уверене да ће им већина дати што је могуће мање, а већина верује да сваки уступак мањинама отвара нове захтеве, мањински проблеми неће бити решени на прави начин. Зато је за трајно и ефикасно решење мањинских проблема неопходна правна и демократска држава, с једне и етничка толеранција, с друге стране. У оквиру сарадње међу балканским државама мањинско питање мора бити приоритет, јер заштита мањина није више дискреционо право, већ неопходност и обавеза сваке државе. Истовремено, помоћ међународне заједнице треба да буде у функцији стварне заштите људских и мањинских права, као и у циљу трајног мира и стабилизације Балканског региона и његове интеграције у европске токове.

⁷ Међународна заједница је утврдила регионални приступ земљама овог региона (тзв. Западни Балкан) на основу формуле: “5-1+1”, под којом подразумевају пет држава насталих на простору бивше СФРЈ (Србија и Црна Гора, Словенија, Македонија, Босна и Херцеговина, Хрватска), мање Словенија, плус Албанија (Симић, 2000).

Литература

- Kotzamanis, B (2001). "Razvitak stanovništva i demografske perspektive jugoistočne Evrope", *Stanovništvo*, god. XXXIX, br. 1-4, Centar za demografska istraživanja, Institut društvenih nauka, Beograd.
- Rady, M (1995). "Minorities Right and Self-Determination in Contemporary Eastern Europe", *Nationalism and Minorities*, Center for Human Rights of University of Essex, Forum for Ethnic Relations, Institut of Social Sciences, Belgrade.
- Симић, П (2000). "Да ли Балкан постоји? Визије будућности Југоисточне Европе", *Међународни проблеми*, год. LII, бр. 4, Институт за међународну политику и привреду, Београд.
- Стојковић, М (1996). "Историјски развој заштите мањина и савремена међународна актуелност мањинског питања у балканским односима", *Положај мањина у Савезној Републици Југославији*, САНУ, Одељење друштвених наука, књига 19, Београд.
- Todorova, M (1999). *Imaginarni Balkan*, Biblioteka XXI vek, Beograd.
- Huntington, S (1998). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York.
- Campell, J (1963). "The Balkans: Heritage and Community", *The Balkans in Transition*, University of California Press.
- Цвијић, Ј (1966). *Балканско полуострво и јужнословенске земље*, Завод за издавање уџбеника, Београд.

UDK 316.77:323.15(497.2)

Elisaveta Ignatova
Research Centre REGLO
Sofia (Bulgaria)

ETHNICITY AND MASS MEDIA IN BULGARIA

Summary

The ethnic and religious diversity is a basic characteristic of the Bulgarian society. Bulgarian governments have carried out rather inconsistent policies towards minority ethnic groups. Some policies were focused on tolerance and support of minority groups while others on the restriction of minority rights and even denial of the existence of some ethnic minorities. At the beginning of the profound changes in 1989 Bulgarian society and mass media in the country were very much confused about interethnic relations and the policies concerning minority rights. In the current complicated situation of interethnic relations the responsibility of the national, regional and ethnic media remains essential.

Given this complex and dynamic situation in interethnic relations in Bulgaria, what could and what really achieve the mass media in the national efforts to establish and preserve interethnic peace and tolerance?

The democratic changes in Bulgarian society over the past fifteen years solidified the cultural pluralism. It of course includes the right to making public statements in the media as its indisputable element, including statements in mother tongue. The recent media development in Bulgaria has huge potential for the prosperous development of the Bulgaria ethnic model. But there is still latent possibility for manipulations of the public opinion.

Key Words: ethnic minorities, ethnic tolerance, interethnic relations, mass media

ЕТНИЦИТЕТ И МАС-МЕДИЈИ У БУГАРСКОЈ

Резиме

Етничка и религијска разноликост је основна карактеристика бугарског друштва. Бугарске владе су до сада спроводиле прилично неконзистентне политике према мањинским етничким групама. Неке политике биле су усмерене на толеранцију и подршку мањинских заједница, док су друге наметале ограничења мањинских права и, чак, порицале постојање неких етничких мањина. На почетку озбиљних промена 1989. године, бугарско друштво и мас-медија у земљи били су прилично збуњени по питању међуетничких односа и политика које су се тичале мањинских права. У тренутно компликованим међуетничким односима одговорност националних, регионалних и етничких медија је и даље највећа.

Имајући у виду ову комплексну и динамичну ситуацију у међуетничким односима у Бугарској, шта би заиста могло омогућити мас-медијима у националним напорима да остваре и сачувају међуетнички мир и толеранцију?

Демократске промене у бугарском друштву последњих петнаест година очврснуле су културални плурализам. То, наравно, укључује право давања јавних изјава у медијима као неоспоран елемент, укључујући и изјаве дате на матерњем језику. Недавни развој медија у Бугарској има велики потенцијал за успешан развој бугарског етничког модела. Али, још увек постоји латентна могућност манипулације јавним мњењем.

Кључне речи: етничке мањине, етничка толеранција, међуетнички односи, мас-медији

1. FROM INTERETHNIC TENSIONS AND CONFUSIONS TOWARDS INTERETHNIC TOLERANCE

The ethnic, cultural and religious diversity is a basic characteristic of the Bulgarian society. According to the most recent census, carried out in 2001, Bulgarians account for 83.9% of the country's population, estimated at slightly below eight millions. The biggest ethnic minorities are Turks - 9.7% and Roma - 4.7%. The remaining 2% of the population identify themselves as Russians, Armenians, Vlachs, Jews, Macedonians and others. These main ethnic minorities have inhabited the Bulgarian land for many decades, some of them even for centuries. In most cases, they have peacefully co-existed with the ethnic majority in the Bulgarian society. However, after restoration of the independent Bulgarian state in 1878, the Bulgarian governments have carried out rather inconsistent policies towards the ethnic minorities. Some policies were focused on tolerance and support for minority groups. The Bulgarian nation is proud of the many examples of the peaceful cohabitation between the Bulgarians and those Turks, who have remained in the country after its liberation from the Turkish Yoke, the Armenians who were given refugee against the genocide in the early XXth century, the 20,000 Russian immigrants from the October Revolution - 1917, the saved lives of thousands of Bulgarian Jews and Roma during the Fascism. Other policies were focused on restriction of the rights of the ethnic communities and even denial of the minorities' existence.

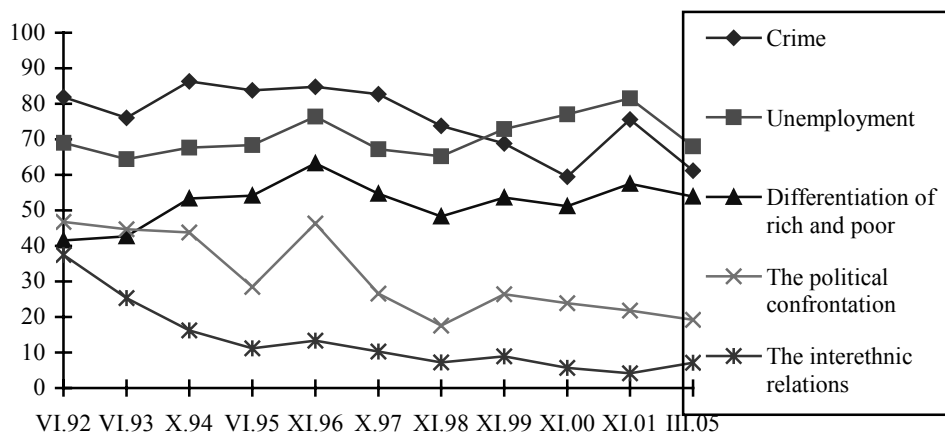
This strategic inconsistency was also typical for the ethnic policies after World War II, which still put a deep imprint on the interethnic relations and on the media coverage of interethnic relations in Bulgaria. Immediately after WWII some efforts were developed to foster the cultural identity of ethnic minorities. Mass media were dominated by ideas of socialist internationalism tolerating ethnic variety. Changes in the domestic and international politics brought about, however, increasing pressure on ethnic minorities to assimilate in the mainstream Bulgarian society. The climax of this political reorientation was the so called "revival process" which included violent change of the Turkish-Arabic names of the Turkish

population in Bulgaria in 1984-1985. Politically directed mass media readily followed these changes in politics.

Thus, at the beginning of the profound changes in 1989 Bulgarian society and mass media in the country were very much confused about interethnic relations and the policies concerning minority's rights. The perception of interethnic tensions as a major risk facing Bulgaria was fully comparable with the sensitivity concerning the differentiation of Bulgarians into rich and poor. This latter sensitivity is rather strong in the egalitarian-minded Bulgarian society. Step by step, due to the positive interplay of domestic political forces, the pressure of the part of the international community and the changes in the mass media, the interethnic situation has taken a tangibly positive turn. Nowadays, the sensitivity towards interethnic relations as a major threat to the stability of Bulgarian society is rather low (National surveys *Transformation Risks and Quality of Life*)¹:

Figure 1

Dynamics of the perception of risks facing Bulgarian society
(National polls, five-point-scale, position 5 "Very serious problem", in %)



The trend in the public opinion proves the peaceful resolving of an intensive interethnic conflict. However, the data from the national opinion poll of 2005 signals a small-scale re-intensification of the interethnic tensions. At first glance, this result could be interpreted as a statistical fluctuation. Nevertheless, social processes signalled other options for interpretation. Only several weeks after the field study was conducted it turned out that above finding had a social structural background that has remained underestimated for long. Exploiting this social structural background some political groups managed to mobilise mass support fast and to enter the Parliament in June 2005 by using nationalistic and xenophobic slogans.

The preserving of interethnic peace is an achievement of the Bulgarian society, which has been often praised by the international community. But recent public opinion polls indicate that there is still

relevant potential for mutual suspicion and intolerance between representatives of ethnic groups (Yanakiev, 2004: 58-62):

Table 1
Attitudes towards the granting of some fundamental rights to minorities in Bulgaria (in % of positive answers)

<i>Minority Rights</i>	<i>Bulgarians</i>	<i>Turks</i>	<i>Roma</i>
To establish cultural organisations and associations	76	92	88
To publish books in their language	66	94	91
To have their newspapers	63	93.5	77.5
To have broadcasts in their mother tongue on the national television	31	74	78
To have their own television channels	30	77	86
To study their mother tongue at public schools	31	88	87.5
To be taught in school in their mother tongue	10	56	74

The data from the table show the low level of tolerance of the majority towards the minority in terms of granting more rights, but comparisons with earlier data show that the attitudes of Bulgarians towards the minorities' rights grows more positive. Still, Bulgarians strongly oppose the right to studying of mother tongue in schools, and even more against minorities being taught all subjects at school in mother tongue. The percentage of those who agree with such a right stays low. The attitude towards ethnic shows on the TV and ethnic electronic media is negative, too. The majority fears that these rights would hinder the social integration of the ethnic communities and might trigger nationalistic sensibilities.

Given this complex and dynamic situation in interethnic relations in Bulgaria, what could and what do the mass media really achieve in the national efforts to establish and preserve interethnic peace and tolerance?

The profound social changes in Bulgaria over the past fifteen years solidified cultural pluralism. It, of course, includes the right to making public statements in the media, including statements in mother tongue. The civil rights of the ethnic communalities in Bulgaria are actually well stipulated in the country's Constitution, the Protection from Discrimination Act, the Framework Convention for Protection of Minorities, the Radio and Television Act, the Strategy for Education Integration of Children and Students from Ethnic Minorities, the Framework Programme for Equal Integration of Roma in Bulgarian Society and many other national and

international legislative documents. The authorities in charge of protecting the rights and the media presence of the different ethnic communities are the parliamentary commissions on media and on human rights and religions, The National Council on Ethnic and Demographic Issues, the Council on Electronic Media, the International Centre for Study of Ethnic and Multicultural Relations, the Bulgarian Helsinki Committee, the Centre for Independent Journalism, and the Centre for Media Development. However, there is still a gap between legally guaranteed rights and their implementation in the country.

2. ETHNIC PRESS OF MINORITIES IN BULGARIA BY 1989

The press of the main ethnic groups in Bulgaria has a 120-year history of ups and downs. It has three periods – early period 1880 - 1944, stagnation period during the Socialist era and the restoration of the ethnic media after 1989.

2.1. Creation of ethnic press in Bulgaria

The first printed media of the different ethnic groups in Bulgaria appeared in the 1880s – right after Bulgaria's liberation. The press of the Turks, the Armenians and the Jews was written in their languages and aimed at informing and educating its readers. The press had different periodicity and period of existence. It depended on the financial support and the political situation in Bulgaria. The Bulgarian political parties issued newspapers in Turkish in order to win over voters among the multi-number Turkish minority. Some of the Turkish newspapers in Bulgaria were strongly influenced by the internal political conflict between Islamists and Kemal supporters in Turkey and transferred their arguments on the pages of the press, too. During the mid-1930s the Bulgarian Government supported the Turkish conservative party and the opposition Turkish press was banned. Over a decade only one newspaper in Turkish was published, which promoted the spreading of the conservative part of the intellectual and cultural life of the Turks, living in Bulgaria (Yalamov, 1998).

Some 70 newspapers and magazines in Armenian have been issued in Bulgaria until 1944. They were dedicated to different topics – politics (of the three traditional Armenian parties), culture, pedagogic issues, literature, humour, sports and tourism. The Bulgarian authorities have tolerated the issue of Armenian papers in Bulgaria and only banned the first communist newspaper in Armenian (Hairabedian, 1998).

The Jew press during the same period was active and diversified, but was banned after Bulgaria joined the Fascist coalition with Germany (Vasileva, 1998).

The Russian immigrants who fled to Bulgaria in the 1920s have established different military, political, professional, cultural and charity organisations. They mattered a lot to the Russian community, as well as to Bulgaria, through their activities and press. Over 100 Russian newspapers

and magazines have been printed in Bulgaria during that period (Anastasova, 2005: 169, 175).

The only Roma newspaper in Bulgaria prior to World War II was set up in 1933. Its major goals were education, raising the self-confidence of the Roma community and achieving more rights. The discriminating legislation adopted after Bulgarian allied with Germany banned this newspaper (Tomova, 1998).

2.2. Ethnic printed media during Socialist era

The cultural life of the ethnic Turks during the first 15 years after the socialist revolution in 1944 was very active – they were granted wide cultural rights in order to gain the support of the significant minority for the conducted reforms. However, the implementation of these rights was conducted by the Communist Party. The main two Turkish newspapers were acquired by the Communist Party. It also issued a children magazine, which was an exact translation of the ones of the youth Communist organisation.

Broadcasts in Turkish were made on the national radio. However, later on the country's policy changed towards restrictions of the ethnic identity demonstrations, the content of the controlled press and broadcasts were changed, newspapers were closed. The remaining two newspapers were printed in Bulgarian and Turkish. The number of articles in Bulgarian was growing on behalf of those in Turkish, which included more and more words in Bulgarian. All Turkish media were closed in the 1980s during the revival process (Yalamov, 1998).

The Roma, Jewish and Armenian communities during the period 1944 to 1989 had few newspapers. They were subsidised by the state and fully supported the policy of the ruling party. The articles were dedicated mostly to internal political topics and the cultural events of the existing ethnic organisations. Gradually, the articles in Bulgarian replaced the articles in the languages of the ethnic communities. During the Socialist era, there was no media in Russian, although the number of ethnic Russians in the country was growing as a result of the multiple marriages between nationals of the two countries. However, the access to newspapers and magazines in Russian, issued by the Soviet Union was easy.

3. THE ROLE OF MASS MEDIA IN ESTABLISHING AND PRESERVING INTERETHNIC TOLERANCE IN MODERN BULGARIA

3.1. Ethnic printed media

The democratic processes after 1989 resulted in the flourishing of the press media issued by the ethnic communities. Some of them tried to revive some traditional newspapers or magazines. Others were newly set up, nourished by the enthusiasm and the optimism of the democratic changes. Consequently, some of the newspapers and magazines were short-lived due to the lack of funding, while others became profitable and developed their loyal audience on the media market.

The ethnic press is mainly newspapers, issued and sponsored by non-profit organisations, and foundations. The financial problems are common for many of the ethnic press since most of them are distributed free-of-charge, their circulation is low and have no income from advertisements. Some of the ethnic media got financial support from the National Council on Demographic and Ethnic Issues, funding programmes of ethnic integration programmes and private donations.

The periodicity of the ethnic press is different, but there are no dailies. The circulation of the newspapers varies from several hundreds to several thousands and is spread mostly in regions with compact ethnic communities. The highest ratio between number of newspapers to number of representatives of the ethnic community stands with the Jews and the Armenians. The editors-in-chief of all ethnic press are well educated, but not all of them have enough experience as journalists, which results in the quality of their work. Some of the newspapers are written by 1-2 people, who have no modern office equipment, printing equipment and access to modern communications, but only their enthusiasm is not enough (Stoikova, 2000; www.ethnos.bg). Such newspapers are issued with significant breaks in between, but they have their audience.

Although the press under scrutiny are intended to serve the needs of the ethnic minorities, the publications there are mostly in Bulgarian. The number of press only in minority language is low. The opinion prevails that these newspapers should be written in both Bulgarian and the language of the target minority since the young Jew and Armenian generations know only Bulgarian. In the case of the Turkish and Roma minorities the argumentation reads that they need to know Bulgarian in order to integrate socially with the majority. The reason for the bad knowledge of the mother tongue is a result of the country's policy to assimilate the minorities during the Socialist era and the lack of access to education in the respective languages for some of the minorities today (Ignatova, 2005).

The main topics on the pages of the ethnic press are connected with the culture and the history of the different ethnic groups, the activities of the ethnic organisations, the daily internal political and social problems. The press of the Turkish minority has highest number and is most diversified. The number of historical materials is lowest in the Roma press. The predominant topics there are their social problems – unemployment, poverty, education and health care. The articles have informative, explanatory and consultative purposes. Since the number of illiterate Roma or ones with low education is very high, the issuers of one of the Roma newspapers make shows, called speaking issues of the newspaper. The main points of important and interesting articles are presented on stage.

Some of the papers talk about the protection of human rights, the ethnic, religious and language discrimination. The legal protection and the anti-discrimination topic in the Armenian and Jewish papers are mostly in historical aspect. A content analysis of the ethnic press showed that most of the articles contain neutral attitude towards the Bulgarian people – neither

positive, nor negative. The Jewish papers are most positive and the Macedonian ones are most negative (Stoikova, 2000).

There are several intercultural magazines and bulletins, showing the problems of the minorities and the interethnic relations – *Etnodialog*, *Etnoreporter*, *Obektiv*, *Ravnovesie*. They are issued by foundations for protection of human rights, the Bulgarian Helsinki Committee, the International Centre on Problems of Minorities and Cultural Relations, etc. They are distributed by state and local authorities and NGOs in regions with various ethnic populations. These papers are written by representatives of different ethnic minorities (www.minoritypress.org).

3.2. Image of ethnic minorities in national and regional printed media

Several content analyses of the ethnic publications in the press have been made in Bulgaria. The conclusions are similar of the national and regional press and can be summarised in the following way (Koen, 2002; Markov, 2002; Kolova, Dainov, 2002; Ignatova, 2006):

- Articles dedicated to the ethnic communities in Bulgaria are few – an average of 1.0-1.5% both in the national and the regional media.
- Most of the articles concern directly or indirectly the two biggest minorities – the Turkish and the Roma. Articles about the other minorities are rare not only because of their low number, but because their better integration in society.
- There are almost no articles about the co-habitation of different ethnic groups, between the majority and the minority.
- The most common topics are the activities of different ethnic organisations, internal political issues, criminal, social and law-related topics.
- The articles about ethnic Turks are mostly dedicated towards the internal political events, connected with the activities of the *Movement for Rights and Freedoms* (DPS)².
- The titles of the articles concerning Roma are the most diverse. Because of their relatively gradual spreading around the country they are also regularly mentioned in the regional press. Almost half of the articles about Roma are on criminal issues and most of the times the Roma are the criminals. Almost one-third of the articles concerning Roma are about their social problems – poverty, unemployment, living conditions, illiteracy, access to education and health care.
- Many of the articles are aimed at providing information, most of them in-brief correspondences. The analyses and the interviews are rare. The feedback from the readers is low, too.
- Most of the articles are politically correct with positive or neutral attitude, which is different from the beginning of the transition period. Only two of the newspapers *Monitor*, and *Ataka* are often showing ethnic intolerance and xenophobia.

The studies of the media attitudes among the Turkish and Roma communities showed that according to the readers, the media publish materials concerning the problems of these societies with which they are acquainted. However, they often disapprove of the way that these problems were presented. Over 60% of the Turks said their problems were identical with those of the other communities. However, most of Roma think that their problems are specific for their community. The priority topics are unemployment, healthcare, education and the state policy towards minorities. It is a common opinion that the media should write about the ethnic problems, but the minorities are sceptic about the media's ability to influence the resolving of these issues. According to the Turks, the media create a positive image of their community. The Roma have the opposite opinion (Kolova, Dainov, 2002). According to them, the media focuses on the negative deeds of Roma, thus confirming the stereotypes that the readers have about them. The initiatives for positive discrimination of Roma are often exaggerated through media, thus causing more negative reactions from the other minorities and Bulgarians (Proikova, 2004). The press almost always ignores the Roma point of view and the dialogue is missing. The representatives of the different communities do not consider the ethnic origin of the journalist as influential over the objectivity of the articles.

3.3. Ethnic minorities and electronic media

The social surveys showed that the TV is the most preferred media, followed by the radio and the press. Over the past years, the number of TV channels and radio stations has grown significantly. Their activities are regulated by the Radio and Television Act (passed in 1998, amended in 1999 and 2000). The right of ethnic minorities to transmit programmes on their mother tongues was included after long debates. The clauses concerning ethnic issues are the following:

Article 6 (3) Public radio and television broadcasters shall: 3. ensure, through their broadcasting policy, the protection of the national interests, the universal cultural values, of national science, of education and of the culture of all Bulgarian nationals regardless of their ethnic origin;

Article 7 The Bulgarian National Radio (BNR) and the Bulgarian National Television (BNT) shall be a national public radio broadcaster and a national public television broadcaster, respectively, which shall: 1. ensure programmes for all nationals of the Republic of Bulgaria; 2. assist the development and popularisation of Bulgarian culture and of the Bulgarian language, as well as of the culture and language of the citizens in accordance with the ethnic origin they come from;

Article 12 (1) The programmes of the radio and television broadcasters shall be broadcast in the official language, in accordance with the Constitution of the Republic of Bulgaria. (2) The programmes of radio and television broadcasters may be transmitted in another language, whereby: 1. they are transmitted for educational purposes; 2. they are intended for Bulgarian nationals whose mother tongue is not Bulgarian;

Article 49 (1) The Bulgarian National Radio and the Bulgarian National Television shall produce national and regional programmes; programmes intended for abroad, including for Bulgarians abroad; programmes intended for Bulgarian nationals whose mother tongue is not Bulgarian, including in their own language.

The first radio broadcasts in Turkish were made in 1945 by Radio Sofia. The programme was diverse and was prepared by professional journalists of Turkish origin. In the early 1970s, its topics were shrunk to serve the policy for assimilation of the Turkish minority. In 1985, the broadcasts in Turkish were terminated, and were resumed in 1989. Currently, Radio Bulgaria has daily broadcasts in ten languages. The sole broadcasts targeted to minority in the respective mother tongues are only in Turkish. The programme has different shows about internal affairs economic and social problems, youths and children, local administration, religion, letters from listeners, etc.

The different ethnic communities have different preferences for radio stations. The two programmes of the national radio are among the favourites. One of the two programmes, *Hristo Botev*, which had educational and cultural tasks, has a daily 30-minute show dedicated to ethnic issues which are discussed also in other cultural, musical and historical shows. The other programme, *Horizont*, is informative and musical, and does not have a special ethnic show, but it is the more popular of the two. Ethnic issues are discussed on different occasions. Media analysts assess positively the search for pluralism of the points of view—of experts and of the discussed minorities (Vasileva and Kirkovska, 2004).

Ethnic shows can be listened to also in other national radio stations like *Radio NET*, *Express*, *Darik*, *Vesselina*, etc. There are also such shows in the regional radio stations of regions with compact ethnic minorities (*Radio Plovdiv*, *Pleven*, *Silistra*, *Sliven*, *Stara Zagora*, *Kurdjali*, *Shumen*, *Varna*, *Dobrich*, etc.). These shows, which include information, discussions and interviews, also play ethnic music. The topics include internal affairs, social, educational, cultural, humorous, about NGOs. The used language is not offensive. The talks with listeners have mostly positive attitude. The authors of the study about the Roma image in the electronic media have concluded that the negative image of the Roma is created because of the selective reporting about news concerning them (Bakalova, 2004: 156). Some of the media employ people with different ethnic origin. The shows prepared by Roma are very popular in their communities. The funding of the private radio stations comes from either foundations or projects, some of them aimed at providing minorities (especially the Roma) with an opportunity to professional career in the radio.

The TV is the most preferred media. There are three TV channels with licences for nation-wide broadcasts, the rest are cable TV channels. The only regular TV show in a minority language on the national TV is the 10-minute daily news in Turkish in the afternoon on the Bulgarian National Television (BNT). Also, the main ethnic communities in Bulgaria have the

right to official statements on the BNT by their famous representatives on the occasions of major religious holidays. The speeches are in Bulgarian except for the closing words which are in the respective minority language. Twice a month, BNT broadcasts the Roma show *Romani Lumia* (The Roma World) which is the only analytical show on the national TV dedicated to a certain ethnic group. The show is prepared by its anchor, a Roma journalist who says she is the only blind journalist on the Balkans. She is famous for having worked since long time as a journalist in various media. The show includes documentaries showing the culture models and traditions of the Roma community, makes popular Roma artists, work for the integration of the Roma by consulting them about social and labour issues. She not only points out the problems, but also co-operates for their resolution. BNT also shows the monthly show *Zaedno* (Together) about the cultural features and the modern problems of the traditional minorities in Bulgaria. The show *Ethno* is dedicated to the traditions, the beliefs, the folklore and the traditional crafts of the minorities in Bulgaria. The purpose of the show is to acquaint the audience with the different minorities and to encourage tolerance.

The different communities prefer different cable TV channels. The Roma like much the sole minority TV channel Roma, Vidin. It is run by a Roma family, which disliked the selective manner in which news is presented on the TV. Using their experience with the video camera since they filmed Roma holidays, they invested in a Roma TV. The TV manager said the licensing procedure passed smoothly. The shows are in Bulgarian and Roma, mostly with live broadcasts. The team is young, ethnically diverse and very enthusiastic. Roma TV has developed an ambitious strategy for its development (Bakalova, 2004: 179-184).

There are ethnic shows on the other cable TV channels, too. The TV channel in Razgrad, populated by a highly concentrated Turkish community, shows three times a week 15-minute news broadcasts in Turkish. The rest of the programmes are in Bulgarian and rarely use words or terms from the minority languages. The region of Plovdiv, which has a significant ethnic diversity, has a show about the different ethnic groups in Bulgaria and abroad. The show is named after a square in Plovdiv hosting a church, a mosque and a synagogue. The names of the ethnic shows usually focus on ethnic diversity and on the need and opportunity to seek the common values between people – *Zaedno* (Together), *Etnopalitra* (Ethno Palette), *Buket* (Bouquet), *Posoki* (Directions), *Sharen Svyat* (Colourful World), *Most na doverieto* (Bridge of Trust). Some of these shows have won awards at TV competitions.

A contrast to the positive attitude of the majority of the articles and programmes on ethnic issues is the daily 10-minute show, broadcasts in prime-time by one of the private cable TV channels with the aggressive name *Ataka* (Attack). The show targets the ethnic Bulgarians and definitely has a nationalist spirit. It is mostly a monologue, written and presented by the show anchor, who is a well-known journalist with constantly changing

political affiliations. He comments on interethnic relations in general or on certain events. His words and manner are sharp and peremptory.

It is surprising that the media analysts, as well as the social elite and the politicians failed to notice this show for so long. However, both the show and its anchor Volen Siderov turned out to be very popular and gained high level of approval among the audience, a social survey for 2004 showed. According to the TV audience, *Ataka* is among the top 10 journalist shows, which people trust the most and which is closest to their problems. Siderov ranks 15th among the best journalists, the survey pointed up. The show was not discussed publicly until the new political coalition, created and led by Siderov in early 2005, made a surprising breakthrough on the general elections in June 2005. Siderov and the party, which bears the same name as the show – *Ataka* not only passed the 4% barrier for entry to the Parliament, but also left behind many other parties, thus proving the forecasts of political and social analysts wrong. During the election campaign, the coalition leader spoke even sharper about the ethnic communities both during meetings with voters and in his show. That resulted in extreme nationalist slogans, xenophobic statements and offensive calls about the ethnic minorities during the party meetings. It was only after the significant elections result, which was a logical consequence of the journalistic popularity of the TV anchor, when the political and media analysts started to look for explanation to his success. As a result, even the basis and the stability of the Bulgarian ethnic model were put into doubt by some politicians. Such worries will probably turn out to be unreasonable, but still the facts show that there is something going on and they require special attention and serious analysis. The political success of the TV show *Ataka* and of its author and anchor prove again that the interethnic attitudes can still be manipulated, the social problems can be given ethnic notion and that the use of the ethnic card in the political life of the Balkans still has its importance.

4. *THE MASS MEDIA AND THE BULGARIAN ETHNIC MODEL*

The recent media development in Bulgaria has huge potential for the prosperous development of the Bulgaria ethnic model. But there is still latent possibility for manipulations of the public opinion. The surprise from the broad electoral support to nationalistic attitudes shows that the society and the media either did not recognise interethnic tensions, or deliberately ignored them for the present. A proof for that is the unexpectedly high support for the nationalist TV show *Ataka*, which turned into support for the nationalist party *Ataka*. The vocal expression of hate by the Bulgarian nationalists triggered the same reaction from some ethnic leaders. One of the most striking examples is Adem Kenan, leader of an illegal ethnic Turkish party, who publicly spoke disrespectfully of the Bulgarian state and nation. Number social and moral cases become more frequently explained by ethnic affiliation. Thus, one could say that the interethnic relations in the country have been changing in negative prospective.

It is indisputable that the value-normative consensus regarding cultural pluralism and democratic politics in the country has been achieved by the Bulgarian society during 1990-s. Bulgaria established a legislative and institutional framework for protection of the rights of the minorities, including their right to have own media. The Bulgarian media have important roles in changing the Bulgarian attitude during the period of transition, which results in the registered positive changes in the attitude of the majority towards the rights of the ethnic minorities. In the current complicated situation of interethnic relations the responsibility of the national, regional and ethnic media remains essential. It is necessary to continue and make more active the activities of the state and the separate authorities in creating and applying a systematic approach for integration and cohesion of all ethnic minorities. That might be achieved through the educational function of the media, the spreading of positive examples, encouraging tolerance towards the ethnic differences between people and pointing out the common things between them in the country they all live in.

The preparation of journalists from the minorities and the publicised activities of representatives of the different ethnic minorities should be encouraged with positive discrimination in the public and private media. The journalists who write about ethnic problems should pass through special training, e.g. the recently launched web site for journalists who write about minorities. The Ethical Code of Bulgarian Journalists, adopted in the autumn of 2004 contains special clauses in support of ethnic tolerance is a stage in this respect.

The Bulgarian ethnic model is an attainment of common efforts of the ethnic majority and minorities, state and non-governmental sector, public and private media. The contemporary media recognise their role and responsibilities as social and information intermediary for spreading opinions, creating stereotypes, encouraging multi-cultural dialogue and they have opportunity to promote the preservation and further development of the successful interethnic relations in Bulgaria.

NOTES

- ¹ National surveys *Transformation Risks and Quality of Life* are carried annually by REGLO team headed by Prof. Nikolai Genov. The surveys are representative for the adult population of Bulgaria above the age of 18 years. 1,100-1,200 persons were interviewed on the field.
- ² The *Movement for Rights and Freedoms* is an important party for the political life in Bulgaria. It holds a key position in the Parliament, the Government and some of the local administrations. Almost all of its members are ethnic Turks and most of its activities target this minority. The Bulgarian Constitution proscribes ethnic and religious parties. In a decision, the Bulgarian Constitutional Court said that the Movement for Rights and Freedoms is not an ethnic party.

References

- Anastasova, Ekaterina (2005) "Rusnaci" (Russians). In: Anna Krasteva, Ed. *Imigracijata v Balgaria* (Immigration in Bulgaria). Sofia: IMIR, pp. 156-191
- Bakalova, Maria (2004) *The Role of the Electronic Media for the Integration of Roma*. Sofia: Open Society
- Bedrov, Ivan (1998) "Facts rather than fiction, please". In: Michael Bromley and Urte Sonnenberg, Eds. *Reporting Ethnic Minorities and Ethnic Conflict beyond good and evil*. Maastricht: European Journalism Centre, available at: www.ejc.nl/hp/rem/contents.html
- Bromley, Michael and Urte Sonnenberg, Eds. (1998) *Reporting Ethnic Minorities and Ethnic Conflict beyond good and evil*. Maastricht: European Journalism Centre
- Genov, Nikolai, Ed. (2004) *Ethnic Relations in South Eastern Europe*, Lit Verlag, Munster
- Genov, Nikolai, Ed. (2006) *Ethnicity and Mass Media in South Eastern Europe*, Berlin-Sofia, Friedrich-Ebert-Stiftung, Free University Berlin
- Hairabedian, Garo (1998) "Armenskiyat periodichen pechat v Balgaria. Armenskata obshtnost po balgarskite zemi" (Armenian Periodical Press and Armenian Community in Bulgaria). In: *Periodichniyat pechat na malcinstvata v Balgaria* (The Periodical Press of Minorities in Bulgaria). Sofia, Fondacia Mezhduetnicheska iniciativa za choveshki prava, pp. 100-119 (in Bulgarian)
- Ignatova, Elisaveta (2005) Ethnicity and Educational Policies in Bulgaria In: N. Genov, Ed. *Ethnicity and Educational Policies in South Eastern Europe*, Berlin-Sofia, Friedrich-Ebert-Stiftung, Free University Berlin, pp. 48-63
- Ignatova, Elisaveta (2006) The Relationships between Ethnicity and Mass Media in Bulgaria In: N. Genov, Ed. *Ethnicity and Mass Media in South Eastern Europe*, Munster, Lit Verlag, pp. 53-70
- Koen, Emil (2002) "Obrazat na malcinstvata v centralniya pechat" (Minorities' Image in the Central Printed Mass Media) available at: www.bmc.bulmedia.com/BG/v/research/BHC.htm (in Bulgarian)
- Kolova, Lilia and Evgeni Dainov, Eds. (2002) *Tehnite glasove. Prisastviето na malcinstveni specifichni obshtnosti v balgarskite medii (kraya na 20 I nachaloto na 21 vek)* (Their Voices. The Presence of the Minority Specific Communities in Bulgarian Mass Media (end of 20-th and beginning of 21-st century). Sofia: Centar za socialni praktiki (in Bulgarian)
- Markov, Todor (2002) "Etnicheskite malcinstvata v ogledaloto na nacionalnite i regionalni ezhdnevnic" (Ethnic Minorities in the Mirror of the National and Regional Daily Newspapers) available at: www.bmc.bulmedia.com/BG/v/research/BHC.htm (in Bulgarian)
- Metodieva, Yuliana and Rositsa Stoikova, Eds. (2002) *Etnicheskite malcinstva v pechata* (Ethnic Minorities in the Printed Mass Media). Sofia: Balgarska mediina koaliciya (in Bulgarian)
- Proikova, Maria (2004) "Romite – etnicheskiyat drug v balgarskiya medien diskurs" (Roma – the Ethnic Other in the Bulgarian Mass Media Discourse) In: Minka Zlateva, Todor Petev and Orlin Spasov, Eds. *Evropeiska integraciya i interkulturalna komunikaciya* (European Integration and Intercultural Communication), Sofia: Sofia University Press, pp. 239-248 (in Bulgarian)
- Statistical Yearbook* (2003) Sofia: NSI

- Stoikova, Rositsa (2000) *Etnicheskata presa v Balgaria* (Ethnic Press in Bulgaria) Sofia: BHC (in Bulgarian)
- Tomova, Malina (1998) Romskiyat periodichen pechat v Balgaria ot Osvobozhdenieto do nashi dni (Roma periodical Press in Bulgaria since the Liberation until Nowadays). In: *Periodichniyat pechat na malcinstvata v Balgaria* (The Periodical Press of Minorities in Bulgaria). Sofia, Fondacia Mezhdnetnicheska iniciativa za choveshki prava, pp. 68-99 (in Bulgarian)
- Vasileva, Boika (1998) "Evreiskiyat periodichen pechat v Balgaria (1878-1997)" (Jewish Periodical Press in Bulgaria (1878-1997)). In: *Periodichniyat pechat na malcinstvata v Balgaria* (The Periodical Press of Minorities in Bulgaria). Sofia, Fondacia Mezhdnetnicheska iniciativa za choveshki prava, pp. 128-153 (in Bulgarian)
- Vasileva, Svetlana and Dilyana Kirkovska (2004) The Roma Topic in the Bulgarian Mdia Spase: 'For' and 'Against' the Roma, about and by Roma. In: Maria Bakalova, Ed. *The Role of the Electronic Media for the Integration of Roma*. Sofia: Open Society, pp. 219-225
- Yalamov, Ibrahim (1998) "Turskiyat periodichen pechat v Balgaria (1878-1996)" (Turkish Periodical Press in Bulgaria (1878-1996)). In: *Periodichniyat pechat na malcinstvata v Balgaria* (The Periodical Press of Minorities in Bulgaria). Sofia, Fondacia Mezhdnetnicheska iniciativa za choveshki prava, pp. 6-67 (in Bulgarian)
- Yanakiev, Yantsislav (2004) "Public Perception of Interethnic Relations in Bulgaria". In: Nikolai Genov, Ed. *Ethnic Relations in South Eastern Europe*. Berlin-Sofia: Friedrich Ebert Stiftung, pp. 47-65

UDK 316.644:323.15(=914.99)(497.2)

Velina Topalova
Stoyan Novakov

Institute of Sociology at Bulgarian Academy of Sciences
Sofia (Bulgaria)

BULGARIAN MEDIA SHAPING THE SOCIAL REPRESENTATION OF GYPSIES

Summary

In recent years Bulgarian society has seen the increase of unfavourable stances on Roma. The subject of this research is the study of ways Roma are portrayed in Bulgarian newspapers. The basic premise is that the above-mentioned media insist upon there being a connection between negative or asocial actions on the one hand, and representatives of the Romani ethos on the other; accordingly, what emerges is an illusory correlation exerting a negative influence upon the creation of social views on the Romani minority. Three Bulgarian daily newspapers of different research genres from the last six years have been examined. Titles of articles containing the notions 'Roma' or 'Gypsy' have been classified according to whether they provide pieces of information about positive, neutral or negative, and thereby, Romani criminal offences. In addition, the articles have been classified according to whether they are introduced as 'Roma' or 'Gypsies' in everyday conversation. The interpretation of the results provides an explanation of that illusory correlation, that is, specific social-psychological mechanisms through which the media policy shapes a social view on members of other ethnoses.

Key Words: Newspapers, Social View, Gypsies

БУГАРСКИ ШТАМПНИ МЕДИЈИ И ФОРМИРАЊЕ СОЦИЈАЛНЕ ПРЕДСТАВЕ О ЦИГАНИМА

Резиме

Последњих година у бугарском друштву све више се уочава негативно расположење према Циганима. Предмет овог истраживања је проучавање начина на који су представљени Цигани у бугарским штампаним медијима. Основна хипотеза је да се у тим медијима инсистира на повезаности негативних или асоцијалних поступака (радњи) са представницима циганског етноса, те се тако ствара једна илузорна корелација која има негативан утицај на формирање социјалне представе о циганској мањини. Анализирана су три бугарска дневна листа различитих истраживачких жанрова из последњих шест година. Наслови чланака који садрже појмове "Ром" или "Циганин" сортирани су према томе да ли пружају информације о позитивним и неутралним, или о негативним, тако и криминалним поступцима Цигана и према фреквентности назива "Роми" или "Цигани" при њиховом представљању. Интерпретација

резултата даје објашњење те илузорне корелације, одн. специфичних социјалнопсихолошких механизма преко којих медијска политика формира социјалну претставу о припадницима другог етноса.

Кључне речи: штампани медији, социјална представа, Цигани

Media is a powerful factor in shaping the social representations of ethnic minorities, having a strong impact on the interethnic relations in multicultural societies. Media policy oriented to mitigating or to reproducing group stereotypes and prejudices is often based on the activation of social psychological mechanisms such as stigmatization and illusory correlation.

The radical transformation of the Bulgarian society during the last two decades brought forward the problems of Gypsy minority and attitude to Gypsies. Gypsies are the second minority after the Turks and they constitute approximately 8-10% of the population in Bulgaria (Liegeois 1999). The traditionally tolerant attitude of the Bulgarians to the national minorities (Reicher and al. 2006, Topalova 2002) has changed during the last years, particularly concerning the Gypsies. The tension in Bulgarians – Roma relations recently escalated to acts of open confrontation like physical attacks, associations, public protests demands for Roma segregation and an increase of the mutually negative attitudes. Factors of this change are on the one hand related to the crisis caused by social transformation such as the marginalization of the Gypsies minority, their mass poverty and unemployment, the ethnization of criminality (overrepresentation of Gypsies). The media policies often tend to exploit the negative image of Gypsies, thus promoting their negative representation and undermining the official policy of toleration. On the other hand, the increasing self organization of Gypsies minority and the positive discrimination aimed to improve the Roma's status, are difficult to be accepted by the Bulgarians, who also experience the hardships caused by the transition. The economic and political crisis leads to the emerging of the nationalistic and populist movements and parties such as Ataka which established its own media (a TV channel and newspaper).

Media and media policy are of a great significance for shaping the social representations of Gypsy minority in the complicated multi-cultural relations. At the beginning of the 90s' a radical change took place in the professional standards in the Bulgarian mass media, that effected their influence and their role as a constructive factor in social life.

In Bulgaria there are few studies treating the role of media for shaping the social representation of the Gypsies. Such studies were mainly carried out by some NGOs (Opens Society Institute, Bulgarian Helzsnki Comitee, Human Rights Project and mostly the "Balkan neighbours" Project (Balkan Neighbours Newsletter 1994-2001), in the framework of which a network for information exchange by means of monitoring on newspapers in seven Balkan countries has been elaborated). These studies mostly investigate the way that printed media represent the Roma minority and the

problems referring to it: the themes, the number of the publications (mainly the negative ones), their place, language and some other journalistic specific methods.

The objective of the present study is to investigate the way and the degree in which the media policy in various media (newspapers) apply specific social-psychological mechanisms for shaping the mass social representation of Gypsies.

Hypotheses

1. There is a wide-spread opinion that the Roma problems appear in the media mostly for negative and criminal occasions. It is important to find if there is a connection between the media policy towards the Roma people and the portion of the publications that contain some negative piece of information about them as well as the extent to which newspapers use the mechanism of illusory correlation for supporting the negative stereotypes when mentioning the ethnicity of the perpetrators of negative acts when they are from the Roma minority. Therefore they suggest a greater than the real correlation between these negative actions (mostly criminal actions) and the representatives of the Roma minority thus forming the social representation of the entire ethnos as being predisposed to criminal actions. This created illusory correlation is used for exerting negative influence on the shaping of the social representations of the Gypsy minority, despite the officially recognized principles against such discriminative policy.

2. To what extent the various media use the mechanism of stigmatization of the Roma ethnic group by the public use of the ethnonim Gypsy (in Bulgarian Tsigan), that is strongly negative emotionally loaded and offensive instead of using the accepted in the public discourse name Roma. In Bulgarian Tsigan/i is the traditional and commonplace term for Roma people, while Rom/i is believed to be more politically correct. However, Tsigani is by no means necessary derogatory.

3. It is important to determine the frequency and the degree of combined and conjoined informing about negative (mostly criminal) actions committed by Roma people, combined with mentioning the ethnic belonging of the subjects (illusory correlation) and the use of the negative emotionally loaded ethnonimes of the subjects who had committed crimes – Gypsy instead of Roma (stigmatizing naming). In this way it is implying a strong negative evaluation, which influences the social representations about the whole Roma ethnos.

Methods

Publications in the newspapers that treat problems of the Gypsy ethnos were studied assuming that the headlines of the articles underline the important aspects of their content while the rest is underrated. In this way the reader is predisposed to perceive the story from a specific perspective (Gardikiotis and al. 2004, Nafstad and al. 2005). Therefore only the headlines of the articles that contain the word Gypsy/Roma were analyzed.

Of course, Roma problems have been also treated in articles where the name of their ethnos was not articulated in the headline, but we used this criterion, because the presence of an ethnomarker in the headline carries a particularly strong suggestion and mostly an attempt for generalization and extrapolation of the specific and concrete situations, described in the article.

We investigated articles in three daily newspapers with large circulation and various political orientation and positions towards the ethnic minorities: “Sega” and “Novinar” that are known for their modest political position and “Ataka” that is published by the extremely nationalistic political party Ataka, which started in October, 2005. The examined headlines in “Sega” and “Novinar” are for the period between January, 2000 – April, 2006 and the headlines in “Ataka” are from October, 2005 (when it started) to April, 2006.

For the purposes of the study the headlines were sorted according to the following principles:

First: The articles with headlines that contain the word Gypsy/Gypsies and Roma/ Roma people. were defined and sorted in by their order of publication.

Second: The articles were sorted in accordance to the position of the Roma people, suggested by the headline . Two categories were defined: positive/neutral (treated together) and negative.

Third: From the headlines with negative connotation we analyzed separately those headlines which explicitly announced a criminal action, presented as carried out by Roma people .

The categorizing and sorting of the headlines was accomplished by three independent experts and when there was discrepancy in the assessments, the issues were discussed and the category was defined with consensus.

For the purposes of the analysis 1/ the tendencies for change over time concerning the above mentioned indicators were traced and 2/ the already categorized headlines were compared in order to outline the differences in media policy in the three newspapers with regard to the shaping of the social representations about the Gypsies in. The comparison was made in the following dimensions:

First: The percentages of the positive/neutral and negative headlines in the three newspapers were compared in order to state the degree of binding the ethnonimes Gypsy/Roma to the presented negative action, committed by representatives of this ethnic group (activating the social-psychological mechanism of the illusory correlation).

Second: The frequency of use of the word Gypsy instead of Roma in the headlines was used as an indicator for the application of social-psychological mechanisms for stigmatization when shaping the social representation of the Gypsies.

Third: We payed special attention to examining the frequency of the simultaneous announcement of a negative action, committed by Roma people, especially criminal, and the frequency of use of the name Gypsy

instead of Roma which leads to overlapping the influence of the two factors (illusory correlation and stigmatization) in media policy.

The differences in the media policy towards the Roma people of the three newspapers, and the intensity of its manifestation were examined by comparing the frequency distribution of the headlines according to the above listed indicators for two periods: January, 2000 – April, 2006 for Sega and Novinar and October, 2005 – April, 2006 for Sega, Novinar and Ataka.

To define the significance of the differences among the three newspapers along the indicators we applied t test of Paired Samples.

Results and discussions

For the purpose of analyses of articles there have been studied 649 headlines (Table 1). For the period of 6 years (January 2000 - April 2006), 216 from the overall number of headlines have been published in “Novinar” and significantly more in “Sega”- 335, which obviously is more interested in representing the problems of the Roma people during this period. In “Ataka” only for 6 months have been published 98 articles with headlines, which contain word “Gypsy” or “Roma” people.

1. Comparative analysis of the number of articles, which contain “Gypsy” and “Roma” in their headlines in accordance with time periods.

The comparative data from Table 2 do not show defined tendencies in time according to the interest about the Roma problematic sphere, except that firstly “Sega” shows permanent and longer- lasting interest, compared with “Novinar” and secondly the raising (almost double) number of articles in 2005 in both newspaper, dedicated to the Roma people. This corresponds completely to the changes in social-political context in the country (rising the tension between Bulgarians and Roma people and strengthening the nationalistic and populist rhetoric). Comparison of the number of the headlines in the period of 6 months shows only the significant statistic numerical superiority of “Ataka” over the other two newspapers.

2. Comparative analysis of the positive/neutral and negative connotations of the headlines.

The overall number of the headlines with positive connotation is 343 and is more, compared with the overall amount of the headlines with negative connotation –306, which not confirm the wide-spread belief that the media is interested mainly in the negative and criminal actions committed by Roma people. But in the policies of the different media there is a strong differentiation. Table 4 shows that in the period of the last 6 years “Sega” have published significantly more articles with positive connotation than with negative and represent two times fewer announcements for crime actions, committed by Roma people, compared with “Novinar”. It is important notice that in both newspapers articles with positive connotation are more than articles with negative. But according to the period of the 6 months, there is already an opposite tendency (Table 5), in which “Ataka” has significantly bigger number of negative publications with predominant

share (79%). This information expose that in their media policy “Ataka” reveal stronger inclination to use social- psychological mechanisms for forming the social attitudes towards Roma people.

3. Comparing the headlines of articles, which contain ethnonimes Roma/Gypsy.

During the period of 6 years (2000-2006) only in one/fifth of the headlines of the articles, published in “Sega” and “Novinar” is used the ethnonim “Gypsy”, in the rest number of headlines (more than 80%) is used Roma people. In general the ethnonim “Roma” is used more than “Gypsy” in both newspapers. The division of the headlines according to this indicator is identical for both newspapers.

The comparing of the headlines of articles, which contain ethnonimes Roma/Gypsy for the period of 6 months (Table 7) shows that daily papers “Novinar” and especially “Sega” go over the dominant practice to use the ethnonim Roma when they publish information about the Roma ethnos, which is politically accepted in the public discourse. In the contrary, the media policy of “Ataka” has accepted completely opposite manner - using the ethnonim “Gypsy” in most of their articles. The ethnonim “Gypsy” has a negative connotation and is officially inappropriate in the public discourse. Labeling people of the Roma minority with ethnonim with negative, even considered as insulting, leads to stigmatization and discrimination of the Roma ethnos.

4. Comparing the headlines of articles, which contain ethnonimes Roma/Gypsy correlated with positive and negative connotation.

The information of Table 8 confirm even more definitely the differences of the media policy between the three newspapers according to the Roma minority. In the publication strategy of “Ataka” statistically significant prevail the number of headlines with negative connotation of the announcements (70,4%), combined with the use of ethnonim “Gypsy”, while the portion of the headlines with positive connotation is very small (5,1%). In the opposite, “Sega ” and “Novinar” use the ethnonim “Gypsy” with the negative connotation of the headlines only in 5,8% and in 4/8% of all the occasions.

5. Comparing the headlines of articles, which contain ethnonimes Roma/Gypsy correlated with the representation of criminal actions.

The described tendency goes to extremes in using the media strategy for disposing and presenting criminal actions, committed by Roma people, combined with the use of insulting and having negative emotional meaning ethnonim “Gypsy” (Table 9). This type of strategy which in the same time use the mechanisms of illusory correlation and the discriminative stigmatization of the Roma minority is used in the predominant part (88,7%) of the

publications of “Ataka” which concerns crime actions, committed by Roma people.

The results of our research do not confirm the wide-known belief that journalists are only interested in sensational-criminal actions, committed by Roma in representing the problems of the Roma ethnos. This kind of inclination depends mainly on the political orientation, the media policy and on the changes in the social context. The results showed very significant statistic differences between the three newspapers that had been studied in the way of representing the problems of the Roma minority. In contrast with “Novinar” and especially with “Sega”, “Ataka” has the largest number of publications about Roma problems. At the headlines of this publications the name of this ethnos is mentioned, but at the predominant part of the cases they have negative connotation and in them is used the discriminative ethnonim “Gypsy”, instead of Roma, especially in representing the criminal news. In accordance with its ideological and political purposes, “Ataka” uses in the greatest extent the mechanisms of stigmatization and illusory correlation in its media policy to form the social representation of the Gypsies minority.

The information of this research do not claim for representativeness for all the Bulgarian medias. The purpose of this research is to show to what extent and how, ignoring the official policy of ethnic tolerance, different medias use the social-psychological mechanisms as stigmatization and illusory correlation for manipulating the mass consciousness in the process of forming the social representations of the ethnic minorities.

Bibliography

- Balkan neighbors newsletter (1994-2001), Foundation ACCESS, nr. 1-11.
- Gardikiotis, A., Martin, R., Hewstone, M. (2004). The representation of majorities and minorities in the British press: a content analytic approach. *EJSP*, nr. 34.
- Liedeois, J.P. (1995) *Roma, Gypsies, Travellers*. Strasbourg, Council of Europe.
- Moscovici, S., (1961/1976) *La psychoanalyse son image et so public*. Paris: PUF.
- Moscovici, S., (1984) The phenomenon of social representations. In: Farr, R. & Moskovici, S. (eds) *Social Representations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nafstad, H., Phelps, J., Carlquist, E., Blakar, R. (2005) The representation of social issues in public discourse and newspaper language: a comment on Gardikiotis, Martin and Hewstone’s (2004) study. *EJSP*, nr. 35.
- Reicher, S., Cassidi, C., Wolpert, I., Hopkins, N., Levin, M. (2006) Saving Bulgaria’s Jews: An analysis of social identity and the mobilization of social solidarity. *EJSP*, nr. 36.
- Topalova, V., (2002) Social representation of Gypsies in Europe: East-West comparison. *Sociological Problems*, special issue.

UDK 393(=914.99)(497.11)

Dragoljub B. Dorđević
Faculty of Mechanical Engineering
University of Niš

Dragan Todorović
Faculty of Philosophy
University of Niš

ROMA (AND SERBS), CULTURE OF DEATH AND TOLERANCE: THREE EXAMPLES FROM SOUTH SERBIA*

Summary

While working on the constitution of the sociology of religion of the Roma religious life, we have opened up a new field in the literature of the sociology of religion and Romology; we have also taken up the socioempirical research of the phenomenon of death, ways of burial (funeral rites), the grave cult and types of grave in Serbia. All things related to death – predeath, death and postdeath rites – make up a peculiar culture of death. It, naturally, includes the attitude towards the grave in general and, especially, the burial place (“eternal house” grave, mound, stone, monument, etc.).

For us, the answers to the questions related to the Roma burial place represent the key issue since all talks about interculturalism and multiculturalism, communal spirit and tolerance in the multiethnic and multireligious society lose or preserve their meaning depending on the decision whether we “allow” to an ethnic, racial and religious Other to bury his dead at “our” cemetery. At least in death people are equal; yet many people cannot even grasp the idea that there are still separate “Gypsy” cemeteries or even prohibitions to bury the Roma in their place of living. The place of the Roma burial is a specific test of ethnic and religious tolerance.

Our research started with a typology of Roma cemeteries according to which Romas are buried, namely, a) in their own cemetery or the so-called “Gypsy cemetery” which is physically separated from the majority population cemetery; b) in their own cemetery or the so-called “Gypsy cemetery” which is physically connected with the majority population cemetery, c) in the majority population cemetery, and d) some other cemetery outside their place of living.

The test also includes an empirical report on examples of Roma cemeteries in the region of Niš (Doljevac – Belotinac), in the County of Toplica (Prokuplje – Mala Plana) and the County of Jablanica (Lebane – Krivača).

Key Words: Roma, Roma Cemeteries, Typology of Burial, South Serbia, Serbs, Tolerance

* 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 and Environmental Protection of the Serbian Government.

РОМИ (И СРБИ), КУЛТУРА СМРТИ И ТОЛЕРАНЦИЈА: ТРИ ПРИМЕРА ИЗ ЈУЖНЕ СРБИЈЕ

Резиме

У раду се представља део резултата обимног, трогодишњег истраживања за време којег је обрађено 29 примера ромског сахрањивања у шест округа југоисточне Србије. За потребе овог рада, приказујемо по један такав пример из Нишког (Дољевац – Белотинац), Топличког (Прокупље – Мала Плана) и Јабланичког округа (Лебане – Кривача).

Кључне речи: Роми, ромска гробља, типологија сахрањивања, јужна Србија, Срби, толеранција

Introduction

Developing the sociology of religion focused on the religious life of the Roma, we opened up a new field in the literature of sociology of religion and Romology, and commenced a socio-empirical research of *the phenomenon of death, ways of burial (funeral rites), the grave cult and types of graveyards of the Roma*. All which is related to death – predeath, death, and postdeath rites¹ – create a specific culture of death.² It, naturally, inheres the attitude to the *cemetery* in general, and the *burial site* (“the eternal home”, grave, mound, tombstone, monument...), in particular.

For us, answers to the question of *the location of Roma burial* are the key issue, for the entire dispute on interculturalism and multiculturalism, living together in tolerance and multiethnic and multiconfessional society, fails or holds around the decision whether to “allow” the ethnically, racially, and religiously different to be buried in “our” cemetery. At least in death are men equal, so that many individuals cannot really fathom that there still are separated “Gypsy” graveyards, and even instances of prohibition of Roma burial in their place of residence.³ *The location of burial of the Roma is a true test of ethnic and religious tolerance.*⁴

¹ Interviews with elderly Roma men and women on Romani predeath, death, and postdeath customs have been published in Dragan Todorović (ed.), *Romani Narratives about Pre-death, Death and After-death Customs/Romano Vakeriba kotar Anglunomeribasere, Meribasere thay Palomeribasere Adetya*, YSSSR/Sven, Niš 2005.

² Positions of historians, anthropologists, and ethnologists on the culture of death are in more detail presented in Dragan Todorović and Dragoljub B. Đorđević, *Romani Culture of Death*, in: *Roma at the Crossroads*, PUNTA/Society of Good Action/Komren Sociological Encounters/Bahtalo drom, Niš 2002, 143 – 156.

³ On an attempt of such a prohibition, see Dragoljub B. Đorđević and Dragan Todorović, *Maple over Head (Classical Faith and Roma-Orthodox Village Graveyards)*, Komren Sociological Encounters, Niš, 1999.

⁴ This assumption is resolutely justified in Dragoljub B. Đorđević, *Burying of Roma: A Test of Ethnic and Religious Tolerance*, in: *Cultural and Ethnic Identities in the Process of Globalization and Regionalization in the Balkans*, JUNIR Yearly IX, Niš 2002, 209 – 217; The overall ethnic and religious distance from the Roma in Serbian society is discussed in Dragoljub B. Đorđević, Dragan Todorović and Lela Milošević, *Romas and Others – Others and Romas: Social Distance*, Institute for Social Values and Structures “Ivan Hadjysky”, Sofia 2004.

Our study commenced with a typology of Romani cemeteries according to which Roma are buried:

- 1) On their own, so-called Gypsy cemetery, physically separated from the cemetery of the majority nation (A);
- 2) On their own, so-called Gypsy cemetery, physically attached to the cemetery of the majority nation (B);
- 3) On the cemetery of the majority nation (C) and
- 4) On another cemetery, outside the place of residence (D).

In principle, the explanation should follow a logic according to which, from the standpoint of integration and intercultural living, apart from the burial outside the place of residence (D), all other cemetery types (A, B, C) are fully legitimate and desirable. As this is justifiable in terms of civilization, confession, and infrastructure, *favouring mixed burials* is not really a mistake, unless such an integration ends in total assimilation. For really, is it not natural that these two confessionally equal ethoses should be buried in one cemetery, where attention should be paid that this does not end in the assimilation of the weak into the strong, the outnumbered into the numerous, minority into majority; on the other hand, is it not unnatural that people of the same faith separate their final resting places, as they are different only by skin colour, where they strive, the minority for self-ghettoisation, and the majority for segregation⁵

Three Examples

Findings from experience, presented in further text, are a result of the comprehensive three-year research (2002-2005) “*Romani Places of Cult and Culture of Death*”, published for Open Society Institute from Budapest (Program *Roma Culture in Central&Eastern Europe*). Twenty-nine examples of Roma funerals in six districts of southeast Serbia were covered.⁶ For the purposes of this paper, we present one instance from Niški (Doljevac – Belotinac), Toplički (Prokuplje – Mala Plana), and Jablanički Districts (Lebane – Krivača), respectively.

Nišavski District Municipality Doljevac Cemetery in Belotinac

General data. Belotinac is the last one in the series of villages around Doljevac, located 8km from the seat of the municipality. In the village there is no church or mosque. According to the last census, it has 1,321 inhabitants, out of whom about 40 are Roma. The Roma are Orthodox and their

⁵ Sociological standards for experiential research of Romani cemeteries are given in Dragan Todorović and Dragoljub B. Đorđević, *The Gypsy Cemetery in Donji Komren*, *Facta Universitatis: series Philosophy and Sociology*, 2 (8), 2001, 445 – 455.

⁶ A detailed empirical report is found in Dragoljub B. Đorđević (ed.), *Romani Cult Places and Culture of Death/Romane Kultna Thana thay I Kultura Meribasiri*, YSSSR/Sven, Niš 2005.

share in the total population is growing. They celebrate Đurđevdan, Vasilica⁷ and have their *slava*⁸ (mostly St. Nicolas), but also participate in yearly religious procession, *litija*⁹, in the village. As believers they practice three or four rites (baptism, marriage, *slava*, funeral service). They are buried in the so-called Serbian cemetery, together with other locals.

Cemetery description. Not far away from the centre of the village, sitting on a bench in front of the local store, we found resting a vital sixty-eight-year-old village dweller, Miodrag Mamutović, one of the oldest Roma in the village, peculiarly white-skinned, yet not concealing his Roma origins. Between two jobs he was supposed to carry out, he agreed to give us some information from his rich life experience. In Belotinac today we find eight Romani houses, out of which three most numerous families are the Mustafić, whose distant ancestor Arif Mustafić built a house here before World War Two, and spread his family lineage. Older Roma spent their working life in local companies, after which they were allowed modest pensions. However, younger ones today cannot find permanent jobs. They mostly works as day labourers in Serbian households, but they are fine workers and have no problems with the majority population.

Having heard our conversation, and respecting the years of the ageing uncle Mile, Ivanović Vinko, a younger Serb, volunteered to escort us to the village cemetery. One reaches the fenceless grass-covered cemetery by a village road, with no asphalt, barely one kilometre away from the village centre, which further leads through cornfields to the next village. As Romani houses are mostly situated just by this road, we stopped by to find Vinko's good friend Dejan Mustafović, and asked him to keep us company and explain anything that might remain unclear.

Through a winding path, among tombstones, we set out for the western part of the cemetery. This is where local Roma have been given the approval of village authorities to bury their dead. Towards the very end, leaning on the last Serbian tombs, we found two Romani graves (Ph. 1 and Ph. 2). One is made of cut stone, with the following text in Cyrillic script:

MUSTAFIĆ MILE (1926-1992)
MEMORIAL BUILT BY MILE FOR HIMSELF
MUSTAFIĆ LEPOSAVA (1922-1991)
MEMORIAL BUILT BY HER HUSBAND MILE
AND THE FAMILY

The stonecutter put in a lot of effort to craftily ornament the final resting place, as much as his skills and external circumstances allowed him to: ceramic photographs are additionally ornamented with small wreaths, under the cross there are rhomboid ornamental lines, coloured brown, while

⁷ Also known as Romany New Year (translator's remark).

⁸ Yearly family Orthodox celebration, typical of Serbian Orthodoxy, whose closest equivalent is Name Day. (translator's remark).

⁹ This would be similar to Patron Saint Day. (translator's remark).

the edges of the tombstone are rimmed with an unbroken line of brown and black dots.

The second lot also occupies two grave spaces, but, for now, there is just one, black marble tombstone, with the Cyrillic inscription:

MUSTAFIĆ DARINKA
1913-1996
MEMORIAL BUILT BY
DAUGHTER ZORA
AND SONS
DRAGAN AND PREDRAG

The tomb is surrounded by metal fence, as is the case with most Serbian ones. However, what unequivocally distinguishes these two graves from nearby ones is the fact that all data are written on the external side of the tombstone, a situation we have not seen before in this area, typical of Islam. Neither Dejan nor Vinko were able to explain why this was so. There is the third Romani grave space – the grave of Miša Mustafić, whose remains were moved, and there was buried Nikola, once a police officer of Serbian nationality. Our informants were not able to show us his exact location now, but they admitted there was enmity between the two families, because of the inhumane behaviour of the Serbian family.

Upon return, it seemed a bit strange to us that in the cemetery there were only two Romani tombstones, given the long period of Roma presence in the village. This is how we found out of the closed-down Romani cemetery, of which no one had told us a word, thinking, probably, that we would not be interested. A very sad story then emerged, apparently with no epilogue in sight. Our loud conversation at the cemetery was overheard by the local villager Radoslav Stanković (better known as “Rade Milankin” or by his nick “Rade Skobalj”), who, together with his family, was at the time leaving funeral feast on the grave mound. He joined us and gave a detailed account on once separate Roma funerals.

By World War II, the Roma in Belotinac had been buried in a special location, independent of Serbs, on the estate, ploughland of Marković Dragoslav. No one knew how, in the sixties of the last century, Dragoslav’s son in law Stojanović Aleksandar started ploughing this field. He simply ploughed the shallow land and evened the surface of the cemetery. Then he began cultivating different crops. Finally, this piece of land, which was once low ground, was bought by Dimitrijević Nebojša, who now became the new owner of the field-cemetery. He filled up the small valley with ground to the top, preparing the site for possible civil construction (Ph. 3).

After the conversation, we immediately set out for this location. Once we saw the field, we right away understood the reasons of current owner’s such behaviour. The lot is located at the very entrance to the village, on a detour from the motorway that we already mentioned. The plan to build an exclusive facility here – a road café or restaurant, for instance – is well grounded, as it would provide the owner with significant income. However,

how the prospective guests will feel when they find out they are sitting on what was once a cemetery, is probably not something the owner has ever considered, nor does he want to waste his thoughts on it. We had no time to discuss this matter with Nebojša – we would have perhaps heard additional arguments in favour of his decision. Be it as it may, the Roma have long been without their own graveyard, on which they had once buried their ancestors for decades.

*Toplički District
Municipality Prokuplje
Cemetery in Mala Plana*

General data. Mala Plana is one of the bigger villages around Prokuplje, 8km away from the seat of the municipality. The village has a church. According to the last census, the population is 608, among whom there are around 40 Romanies. Most of them are Orthodox, and their share in the total population is dropping. They celebrate the slava of their family and of the village. Usually they do not marry in the church, but they regularly baptize their children, invite the priest for funeral services and the slava. They are buried on the so-called Serbian cemetery, together with other locals.

Cemetery description. In the very centre of Mala Plana, next to the bus stop on the regional road Blace – Niš, opposite the now-dilapidated House of Culture, eight Romani houses are situated, one next to the other. Along with another one, a bit more far-away, towards the train station, they gather all the Roma of Mala Plana, about forty persons. Six houses belong to the Vasić family, and one houses the Ilić and Đorđević families respectively.

We found ourselves in the home of Jovan Ilić, who lives there with his son (whose eyesight on the left eye is impaired, and who has no appropriate medical treatment), daughter-in-law and three grandchildren. Over there we ran into Vasić Milica – Lena, one of the oldest Romani women from Plana, who makes ends meet by petty trade. Jovan and his uncle work in the local brickplant. All the rest of the Roma are unemployed and have no regular income. They mostly work as day labourers ploughing land, doing seasonal work, and they also mention “summer stays” on rich estates in Vojvodina. Jovan and Lena (she came to Plana in 1952) agree that the first Romani family made their home here about 1940, just before World War Two. They most probably arrived from the nearby village of Donja Konjuša, although their origins were from Trstenik. That one house of the time, and nine other Roma houses today, are all Orthodox, with no exception. They resolutely reported that they could not remember any disorder – rifts, fights – between themselves and Serbs. In terms of religious conduct, they practice whatever their neighbours do, although they point out a few religious peculiarities of the region of Toplica. For instance, mass for the dead is given after 20 days also, while every evening up to 40 days from the burial, a candle is lit in the house. For their marginalized social position these people blame both the state and the Roma of Prokuplje area, their more numerous and better

organized fellow citizens, who, in spite of having a number of Roma organizations, do not care much for the fate of Mala Plana dwellers.

Together with Jovan, we move on to the joint cemetery along the gravel-covered village road leading to the neighbouring village of Resinac, one and a half kilometres from the village centre (Ph. 4). There is no person hired to take care of the cemetery's looks and hygiene. It therefore resembles dozens of others: unfenced, without lot boundaries, weedy...

This area has always been the final resting place for the Roma, too. However, material evidence of earlier burials is lacking. From the more recent period, one finds about twenty graves, located among Serbian tombs, towards the very end of the cemetery. We are surprised by their orientation: they are installed in all directions, as if someone had forcefully arranged them one next to the other. We are given the explanation that there was actually no room for additional graves, but that the Roma had "stolen" some land from the dense dogwood forest around the edges, burying their dearest the way the configuration of the terrain prompted them to. Tombstones are made mostly of black granite or marble, with Cyrillic inscriptions and photographs on ceramic, while only three graves have simple metal fence on concrete stand. One of the better maintained graves is that of Slobodanka Đorđević (1945-1990) (Ph. 5).

A meter or two away from this spot, where a series of Serbian monuments starts, there protrudes moss-covered stone foundation without the vertical part of the tomb, of which Jovan says it is the mark of a Romani grave. This is the resting place of Mića Vasić, who was killed by chetniks¹⁰. There he was buried by his father Mladen Vasić (1905-1976), who was later severely beaten by Bulgarian occupiers, so he should give them the names of local supporters of partisan movement (Mladen did not confess, but he barely remained alive after the beating).

Two tombstones attract special attention. One belongs to Vasić Rade (1935-1981), husband to the lively elderly woman mentioned above – Milica-Lena, and the other is the tomb of the respected musician whose virtuoso play on the violin is still remembered by older villagers. On the outer side of the stone there is a long epitaph engraved, with some minor spelling mistakes (Ph. 6):

TODAY IT IS A SOMBRE AND SAD
DAY IN OUR HOUSE
A YEAR HAS PASSED SINCE
THE ALL-TOO-EARLY DEPARTURE
OF OUR DEAREST
A NOBLE BEING HAS LEFT US
HE WHO WAS READY
TO HELP EVERYONE
IN GOOD AND EVIL

¹⁰ Serbian nationalist and royalist army of World War Two, opposed to the communist movement of partisans. (translator's remark).

WITH HIM WE WERE HAPPY
AND JOYOUS AND WITH
HIS DEPARTURE ALL THE JOY
FROM OUR FACES HAS VANISHED
WHAT REMAINS FOR US IS TO GO
ALONG THE ROAD WHICH
WE ONCE TOOK TOGETHER
TO BE DILLIGENT AND GOOD
AS HE ONCE WAS

The series of Romani graves ends with a small tomb, closed with iron rims, aluminum plaques and window glasses, inside which one finds two tombstones with basic data on the deceased, marble boards over the graves and bronze busts on the marble stand (Ph. 7 and Ph. 8):

MILE PAVLOVIĆ (1926-2004)
SMILJA VASIĆ-PAVLOVIĆ (1946-1995)
MEMORIAL BUILT
DURING LIFETIME TO HIMSELF AND HIS WIFE
WITH DAUGHTERS MIRJANA
OLIVERA AND ZAGA

We notice the grammatical slip in the text, regarding the issue who built the tombstone, but also a short remark above the entrance door, just below the big metal cross:

“ETERNALLY IN THE HEAVENS
SMILJA AND MILE”

For truth's sake we also report a Serbian view of the origins of the location for Roma grave spaces. Towards the end of our stay in Mala Plana, we were invited to the home of Rajko Radovanović, resident of the village since his birth. Some decades ago, the territory of today's Romani graves was covered by the village road. It was crossed on foot, by carts, and tractors (the entire location was once known as “Dogwood”). Back then, the cemetery got too close to the edge of the road and its capacity became a problem. For that reason – but also for Serbian traditional wariness of a burial place shared with the Roma (along with the unbaptized, committers of suicide, drowned persons...) – when the local Roma required they be given a lot for burying they were given a permission to use for this purpose the little space remaining on the other side of the road, ending in the thick dogwood. The drastic step was taken by Mile Pavlović in 1995 when, after the death of his wife, he built the spacious tomb, and fully blocked the old road. Wishing to keep good relations with the neighbour, none of the Serbs protested. Thus, the suddenly created cemeterial space began to be filled up with irregularly oriented, new Romani graves.

*Jablanički District
Municipality Lebane
Cemetery in Krivača*

General data. Krivača is a suburb of Lebane, only two kilometres away from the town centrum. There is no church or mosque. According to the last census, there are 414 residents, out of whom 130 are Roma. Most of the local Roma are Muslim by confession and their share in the total population is growing; among them, there are still some Orthodox Christians.

Roma Muslims celebrate Đurđevdan and Vasilica, and some of them have their slava, most often St. Nicolas. They do not usually practice traditional rites of Islamic faith (circumcision of children, adherence to Ramadan fast, celebration of Kurban Bairam). They bury people on the separate Romani cemetery, formed on the ruins of the old Turkish graveyard. Within the same cemetery there are a few graves of Orthodox Roma, but as of recently in the town Orthodox cemetery there have been located a few graves of Muslim Roma.

The few Orthodox Romanies celebrate Đurđevdan, Vasilica, and their slava, usually St. Nicolas. Weddings or baptisms of children in the church are not common, because there is no church in the village, so they need to go to the centrum of Lebane, a thing which not all of them are willing to do. They are mostly buried together with other locals in the village cemetery.

Cemetery description. We talked to Božidar Mladenović, a vital septagenarian, one of the oldest dwellers of the settlement. His great-grandfather Petar, serving a Turkish landowner of the time, was given as a present all the land of his former master after the retreat of the Turks before Serbian liberators in late 19th century. Božidar was happy to give his account on his Roma neighbours.

In Krivača, most Roma are Muslims, or at least they proclaim themselves as such. While the small Orthodox Roma community has completely melted with the majority Serbian population (they celebrate village festivals together, have their slava, invite the local priest for funeral services), Roma Muslims openly combine the customs of both religions. For instance, when burying their dead, they do not invite the *khoja*¹¹ to give the prayer for the dead, and the body of the deceased is not rolled in the traditional chiffon sheet. Rather, it is laid down and buried in a coffin. The owner of the warehouse near Roma cemetery tells us that time and again he is puzzled by the sight of a Romani funeral: as soon as the deceased is laid into the ground, all people present run away in panic, where only those in charge of covering the grave with land remain. It is not seldom the case that some such Roma individuals celebrate their slava (most often St. Nicolas). The richest Muslim Romany from the neighbourhood, Memet, for instance, laid his father to rest in the Orthodox cemetery in the town, and his wife in the village cemetery in nearby Geglj.

¹¹ Muslim priest (translator's remark).

Mild intolerance is seen between the Orthodox and the Muslims (we take the liberty of concluding this from a discussion with an “Orthodox” who works as a loading worker), but this does not prevent them from smuggling goods or playing music together. However, a number of individuals from both groups ever more regularly start attending the sermons of priests from Christian Adventist Church, which slowly spreads its influence from the nearby village of Donja Brijanja. Due to persistent missionary work, typical of new Protestantism, a purely Romani Adventist community has been established in the village.

The history of the graveyard, called simply “Gypsy cemetery” by the villagers, is also interesting. Once it was part of a larger piece of land, where an old Turkish cemetery was located. After the liberation of Serbian territories from the Turkish reign, that we mentioned above, the Roma kept practising Islamic culture and burying their dead in the same spots. At the same time, Turkish graves were becoming destroyed by the tooth of time. As compared with that distant period, the size of the graveyard is considerably smaller today. Not knowing that this had once been a cemetery, Serbs built three large residential houses in its upper part, and so found the remains of bones when laying the foundations (Ph. 9). In the lower part, the Roma held on to their right to bury their dead, although local villagers offered to transfer the graveyard to another location, as they planned to build a school there.

As time passed, traces of old Turkish tombstones vanished, and similar was the fate of older Roma memorials. For this reason, contemporary researchers, like us in Lebane, could easily make a mistake and assess that the cemetery is not actually so old. For lack of space, into the spots of old final resting places of ancestors, new deceased were buried. During this process, old tombstones were dug up and moved – no one knows where to.

The cemetery is located just by the regional road Medveđa-Lebane, it is a small “enclave” covered with grass in the middle of the Serbian settlement, inhabited by the newcomers from the nearby village of Krivača. It is not fenced, and graves are irregularly ordered – only a few of them have a simple fence made up of welded, black metal rods – and one cannot say it is very tidy (Ph. 10).

The oldest tombstones made of stone and granite originate from the sixties of the last century. They bear clear tokens of Islamic faith – star and crescent. More recent monuments, made of marble, also have these signs (in some places, layers of colour can be traced, mostly blue). However, in other traits, they do not at all differ from graves with a cross. Ceramic pictures are present everywhere, as are the data on the deceased: name and surname, year of birth and death, who built the memorial (Ph. 11). We do not find the situation – registered in the graveyards of Belotinac – that in some tombs the side containing basic data is not turned towards the inside, i.e. toward the tombstone (as is the case in Serbian cemeteries), but instead to the outside.

That these are Muslim Roma can be judged only by last names in the more recent monuments, because the first names are often “Serbian”: Dra-

gan, Gordana, Danijel... A possible interpretation of inscriptions is given by uncle Boža, our informant. With no misgivings, many Roma took Serbs for their best men. As in the Roma nation such links are very strong, there were no objections to the wish of godfathers to give their godchildren Serbian names. In addition, there must have been some Orthodox influence from the majority population.

Confirming that in this cemetery only Roma Muslims are buried, our hosts could not clearly answer whether among them a few Orthodox might have “found” their resting place. We read the inscription on a granite tombstone, with a cross engraved, and ceramic photographs (Ph 12):

JUMEROVIĆ
VIOLETA AND SLOBODAN
1977-1985 1948-
REČKOVIĆ
ALIJA AND DRAGICA

We left the exclusively Roma cemetery in Krivača, at the very entrance to Lebane, and moved on to the town Orthodox graveyard, towards the exit from the town. A store owner, working opposite the cemetery, directed us to a dusty road toward the very rim of the cemetery, where we found a few graves with clear images of Orthodox Roma, but also a grandiose tombstone, built by sons and daughters to their parents, Islamic Romani couple, Maksut (1942-), and Javorika Kurtić (1950-2004) (Ph. 13).

Conclusion

We vouch for the position that it is a matter of *free will* of any ethnic group, its segment or individual, to decide how and where they will build their “eternal house”, so that the local community is obliged to provide them with conditions for the implementation of such a free and unimposed choice. Whether this is (a) separate lot, (b) separate space, physically divided from the Serbian part of the cemetery, or (c) mixed burial site – is less important (burial outside the place of residence does not comply with this democratic procedure and we do not support it).

Examples from three districts of Southeast Serbia represent desirable varieties in (A) *separate, so-called Gypsy cemeteries, physically divided from the so-called Serbian ones*, or (B) *so-called Serbian cemeteries, together with other deceased locals*. The choice of the modality was sometimes not uniform within the Romani community – as was the case with the “excursion” from the so-called Gypsy cemetery to ethnically clean Serbian graveyards in Lebane – but this also testifies to the freedom of choice.

Romani communities in Belotinac and Mala Plana are Orthodox, small in numbers and for long assimilated with the locals. The individual act of destruction of the old Belotinac Romani cemetery is condemnable, but the answer of the community to this development is not: they did not seek a new

lot, but they found a place for the final rest of the neighbours of Romani nationality in the village graveyard, though still towards its very end. The Roma from Mala Plana, too, have their own part of the joint cemetery. Even if the story that it had once been on the other side of the road was true, the unmarked grave space of the young man unfortunately killed in World War Two, among Serbian tombstones, and no reaction to the selection of the space for Mile Pavlović's tomb, clearly testify to the former and present sentiment among the villagers in Mala Plana. Decades of living together, in the Orthodox cultural environment, and equal economic, social and cultural position have annulled any possible intolerance between the majority population and the Romani minority. Hence our expectation that in remote Serbian rural areas in the future there will be no dramatic changes in the well-established relations which include tolerance and unity of the Orthodox flock, whether their nationality is Serbian or Romani.

The situation is a bit different when Orthodoxy and Islam become intertwined, usually in urban cores or town edges. Krivača is a suburb of Lebane, and many Roma in the village are the only group in this area practising the faith of the former Ottoman Empire. Preservation of Islamic symbols and rites among the Roma of today is no longer a matter of hardcore defence of their identity, but rather that of elementary respect of tradition. Constantly influenced by the surrounding Serbian Orthodox culture, the old Roma Muslim religious and confessional pattern has suffered numerous transformations, which is seen today in ritual burials and death-related customs, too. The old burial place and star and crescent on the tomb are still there. However, generations of links with best men and godfathers from the Serbian community have resulted in tombstone inscriptions in Cyrillic script, Serbian names, and the practice according to which the deceased is buried in a coffin. Individual enmities have not threatened the tradition of two peoples and two faiths living together, nor their readiness to constantly exchange cultural patterns (which has always been the advantage of Romani people). Cases in which Roma Muslims were buried in the joint village cemetery, and those of Orthodox Roma buried among their Muslim compatriots, *strengthen our estimation that separated Romani graveyards will slowly give way to common burial locations.*

In the past, separate burying the Roma was a necessity – the remains of the deceased needed to be protected from instances of vandalism. In modern times, open intolerance of other ethnicity, religion, or confession is an exception, a result of delinquent behaviour. The Roma are no longer what they used to be, victims of collective persecution, social distance towards them is decreasing, there are fewer and fewer reasons for their self-ghettoisation and physical segregation. Although there are many things yet to be done in the long process of their integration into Serbian society, they are on a good road to win for themselves a life worthy of human beings. The culture of death (burying and types of cemeteries) is a pebble in the intercultural mosaic of multiethnic and multiconfessional societies: yet a pebble very important for minorities, such as Romanies.

APPENDIX

PROCEDURE DBĐ2001

PROCEDURE DBĐ2001 FOR GATHERING OF DATA ABOUT ROMA, ROMANI-ORTHODOX AND ROMANI-MUSLIM CEMETERIES IN VILLAGES IN SOUTHEAST AND SOUTHWEST SERBIA

(Professor Dr. *Dragoljub B. Đorđević*)

Name of the place, village:	Distance from municipality place (in km):
It has a church: a) yes b) no	It has a mosque: a) yes b) no
Population (census from 2002):	Number of Roma (exactly or approximately):
Prevail (circle): a) Orthodox Roma b) Muslim Roma	
Does the number of Roma increase or decrease?	
a) increases b) decreases	
Reasons for moving: _____	
If there are no Roma, were there any before? a) yes b) no	

Orthodox Roma celebrate: 1) <i>Only Đurđevdan</i> 2) <i>Only Vasilica (so-called Romany New Year)</i> 3) <i>Only slava (name day)</i> 4) <i>Đurđevdan and Vasilica</i> 5) <i>Đurđevdan and slava</i> 6) <i>Vasilica and slava</i> 7) <i>Đurđevdan, Vasilica and slava</i> 8) <i>They do not celebrate anything from the above</i>
Orthodox Roma celebrate <i>litije (religious procession), zavetina (village religious festival)</i> , a) yes b) no
Are Orthodox Roma so-called believers of three-four rites (baptizing, marriage, slava, funeral service): a) yes b) no (describe): _____

Muslim Roma celebrate: 1) <i>Only Đurđevdan</i> 2) <i>Only Vasilica (so-called Romany New Year)</i> 3) <i>Đurđevdan and Vasilica</i>
Some Muslim Roma celebrate <i>litije (religious procession), zavetina, that is village religious festival</i> : a) yes b) no ; <i>slava</i> : a) yes b) no
Muslim Roma:
1. <i>circumcise children</i> : a) yes b) no 2. <i>Go to mosque on regular bases</i> : a) yes b) no
3. <i>bury according to Muslim law</i> : a) yes b) no 4. <i>Fast for Ramadan</i> : a) yes b) no
5. <i>celebrate Ramadan and Kurban Bairam</i> : a) yes b) no

Roma are buried:
a) In their own, so-called Gypsy cemetery which is physically separated (how and how much) from so-called Serbian, that is Muslim ;
b) In their own, so-called Gypsy cemetery which is physically connected (how) with so-called Serbian, that is Muslim ;
c) In so-called Serbian, that is Muslim cemetery (how) mixed with other citizens ;
d) In some other cemetery, outside place of living (reasons: prohibitions, tradition and so on.)

Description of cemetery
Brief description should be on the back side of the paper general condition of cemetery (hygiene and keeping); is it fenced or not; condition of grave (fenced or not, elements of kitsch, craft elements or elements of so-called peoples' craft, which col-

ors prevail); condition of monument (quality, keeping, deceased person information and its grammatical correctness); epitaphs (note); are there any busts, chapels and similar; cases of Muslim Roma who were buried in Orthodox cemetery and vice versa; if it is a separate Romany cemetery compare it with the condition of Serbian, that is Muslim; name cases of shabby Romany cemeteries and graves and similar.

PHOTOGRAPHY



Ph. 1



Ph. 2



Ph.3



Ph.4



Ph. 5



Ph. 6



Ph. 7



Ph. 8



Ph. 9



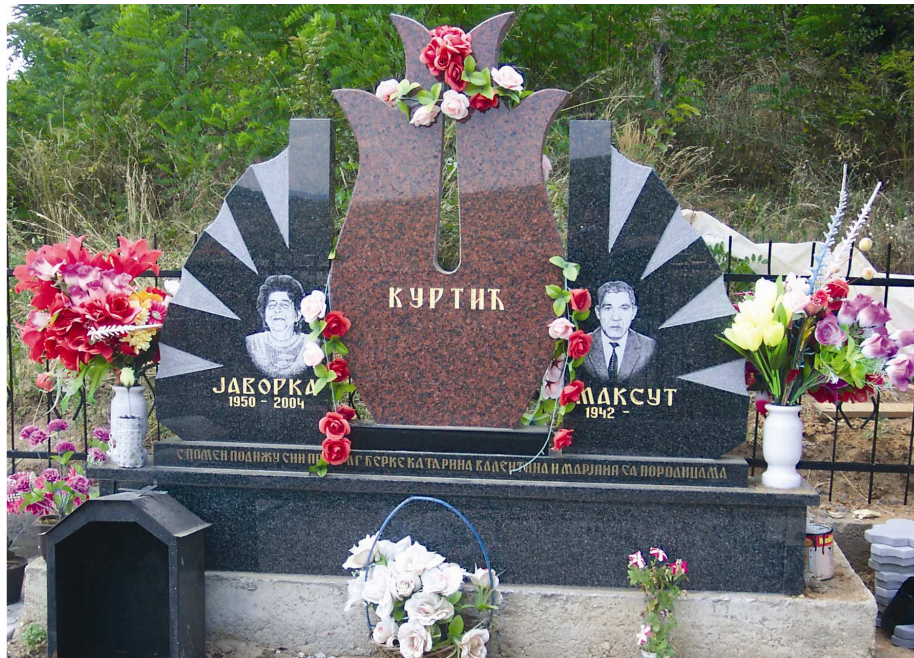
Ph. 10



Ph. 11



Ph. 12



Ph. 13

UDK 277/279(=914.99)(497.7)

Ружица Цацаноска

Институт за социолошки и политичко-правни истражувања
Скопје (Република Македонија)

ПРОМЕНИ ВО КОНФЕСИОНАЛНИОТ ИДЕНТИТЕТ НА РОМИТЕ ВО РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЈА

Резиме

Мисионирањето меѓу ромската популација, претставува голем предизвик за малцинските верски заедници. Од деведеситете години на минатиот век па до денес, Евангелската црква, Методистичката црква, Адвентистичката црква (на седмиот ден), Јеховините сведоци, Новоапостолската црква, Конгрешанската црква и Христијанскиот центар основаат и развиваат свои заедници во ромските животни средини.

Во ромското опкружување постоеле изгледни можности, кои можеле да доведат до промени на базната ромска конфесионална матрица во насока на доближување кон малцинските христијански верски заедници. Но, овој процес се одвива релативно бавно, иако постоеле добри почетни резултати.

Ромскиот народ, како целна група на мисионерските центри, покажува повисок степен на толеранција кон другите религии. Големите евангелизаторски акции, лесно се реализираат, но создавањето и развивањето на стабилно верничко ткиво се одвива многу тешко.

Клучни зборови: малцински христијански верски заедници, ромски конфесионален идентитет, евангелизација

CHANGES IN ROMA CONFSSIONAL IDENTITY IN THE R. OF MACEDONIA

Summary

The work among the Roma population, is a great challenge for the minority religious communities. Since the ninety's to the present days, the following religious communities have established their presence in the Roma settlements: Evangelical Church, Methodist church, Seven-Day Adventist Church in Macedonia, Jehovah witnesses, New-Apostolic Church in Macedonia, Congregational Church in Macedonia, Christian Center in Macedonia.

In Roma settlements, good prospects were existed and also there were created conditions, the basic Roma confessional matrix to undergo bigger changes in the way of approaching to the minority Christian religious communities. But, so far, this process goes slowly, although there was good beginning result.

Roma people, as a target missionary group, show relatively higher level of tolerance to the other religions. A large evangelization is realized on a very easy way,

an individual contact is established, but the “filtration” of the stable religious issues goes very hard.

Key Words: Minority Christian Religious Communities, Roma Confessional Identity, Evangelization

Вовед

Процесот на ревитализација на религијата, особено го “актуелизира” прашањето за редефиниција односно рекомпозиција на суштинските одредни ноти на конфесионалната мапа на Македонија. Во тој контекст во мнозинските верски заедници¹ се чувствува големо раздвижување меѓу верниците, кое упатува на нивно враќање кон нивните религиозни корени, постепено зацврстување и реанимирање на истите. Стапката на атеисти постепено се намалува и претопува во верничките структури со различен интензитет.

Во малцинските христијански верски заедници раздвижувањето е насочено кон генерално зајакнување на нивната позиција во глобалната заедница, секако проследена низ развојот на процесот на глобализација. Од деведесетите години, бројот на малцинските христијански верски заедници расте, со што верништвото од истите постепено “попрецизно” го пронаоѓа својот простор на македонската верска мапа.

Малцинските христијански верски заедници во Македонија, своето легитимирање пред глобалната заедница, честопати го започнуваат и продолжуваат со делување меѓу *маргиналните слоеви на општеството*, но и со мисионирање меѓу *маргиналното членство на мнозинските верски заедници*, кои го немаат изнајдено и дефинирано својот “религиозен статус”.

Малцинските христијански верски заедници во ромските средини

Работата меѓу ромското население, како маргинална општествена група, претставува голем предизвик за малцинските христијански верски заедници. Од деведесетите години до денес во ромските населби своето присуство го легитимираат: Евангелската верска заедница, Евангелско-методистичката црква, Христијанска Адвентистичката црква (Црква на адвентистите на седмиот ден), Јеховините сведоци, Новоапостолската црква на Македонија, Евангелско-конгрепанската црква на Македонија, Христијанскиот центар на Македонија.

¹ Мнозински верски заедници во Република Македонија се Македонската Православна црква и Исламската верска заедница во Република Македонија. Во Уставот на Република Македонија, споментати се Католичката црква на Македонија, Еврејската верска заедница и Евангелско-методистичката црква на Република Македонија. Малцински христијански верски заедници во Република Македонија се сите оние кои што имаат свои верски групи, свои црковни јадра, а кои што доктринарно припаѓаат на христијанството. Во тој контекст, малцинските христијански верски заедници во Македонија делуваат како малцински групи на мнозински верски групации, позиционирани во европските односно прекуокеанските простори.

Евангелската верска заедница има долга традиција во ромските средини. Денес, нешто повеќе од 10%, од нејзината верничка база, се верници Роми. Тие практикуваат глобални евангелизации, во одредени периоди, под шатор, проследено со хуманитарна активност, лекарска помош. Низ оваа евангелизација поминуваат многу Роми.

Евангелската верска заедница пред пет години ја прекинала својата соработка со Евангелската ромска црква (Божји храм – *Devleskoro Hrami*). Одтогаш таа делува засебно од неа, а оние верници-Роми кои што се повлекле од ромската црква од Шуто Оризари, практикуваат да работат во домашни заедништва односно да доаѓаат на служби во централниот верски објект. Оваа црква разгранува своја активност во домашни и црковни заедници скоро низ целата Република. Во својата евангелизаторска акција, Евангелската црква постепено регрутира проповеднички кадар меѓу Ромите.

Божји храм – Devleskoro Hrami работи самостојно и не партиципира во Евангелската алијанса. Неа ја раководи првиот Ром-мисионер во Македонија². Конфликтот со Евангелската црква, резултира со нивно целосно одвојување иако доктринарно не се пројавуваат разидувања. Оваа црква брои околу педесетина члена и во фаза на изградба е нивниот црковен објект. Тие имаат свои заедништва во Прилеп и во Штип.

Евангелско-методистичката црква во Македонија има своја ромска црковна заедница во Прилеп и во Кочани. Нивната бројка е околу педесетина верници со своите семејства.

Адвентистичката црква на Македонија, во своите редови има значаен број Роми. Во 2000-та година, во населбата Шуто Оризари изграден е црковниот објект, во кој се собираат повеќе од стотина членови. Во Адвентистичката црква во Куманово има педесетина членови од ромското население.

Јеховините сведоци долго време работат меѓу Ромите (скоро две децении). Во Македонија оваа верска заедница брои над 1.200 крстени верници, а меѓу нив Роми се околу 25%. Во населбата Шуто Оризари имаат свој објект, во кој редовно се собираат и многу симпатизери и следбеници на Јехова, кои не се крстени.³

Јеховините сведоци практикуваат индивидуална евангелизација. Процесот на евангелизација се изведува плански, по реони кои што ги раководат локалните верски старешинства. Секој верник има свој “простор од реонот” за евангелизација.

Новоапостолската црква на Македонија, според својата “етиологија” е типично ромска црква. Таа во ромската населба постои

² Северхан С., пристапил кон Евангелската црква во 1991. година. Него го следи неговата сопруга, која активно работи со детската група.

³ За официјално пристапување кон заедницата на Јеховините сведоци, покрај индивидуалната согласност, неопходна е согласност од старешинството, кое ја проценува духовната зрелост на следбеникот на Јехова, кој изразил желба да биде крстен.

од 1987. година и денес брои околу педесетина членови. Во неа пристапиле цели семејства.

Оваа црква има свој проповедник-Ром, кој работи на ромски јазик.

Евангелско-конгрешанската црква со своето обновување пред петнаесетина години, почнува да работи поинтензивно со ромската популација. Набргу формира свое заедништво, кое подоцна прераснува во црковна заедница. Верниците Роми, иако имаат статус на црковна заедница, тие се собираат во домашни групи или практикуваат да доаѓаат на богослужби во црковниот објект во центарот на Скопје. Во Евангелско-конгрешанската црква *Nevigili* (Шуто Оризари) се развило стабилно верничко ткиво од четриесетина верници, на чело со ромски проповедник, кој завршил неколку специјализации. Во неа се крстени многу верници, кои подоцна постепено се одлеваат.

*Христијанскиот центар на Македонија*⁴, својата евангелизација меѓу ромското население ја започнува пред оклу триипол години. Стапаката на роми-верници е околу 20% во однос на нивното целокупно верништво. Делуваат првенствено меѓу скопските Роми, а во населбата Шуто Оризари имаат своја црковна заедница, која брои седумдесетина верници. На богослужбите постојано доаѓаат неколку десетици нивни симпатизери и поклоници, кои сеуште не се официјално “крстени”.

Во Христијанскиот центар во Шуто Оризари, работат тројца обучени помошници на пасторот, постепено се регрутираат десетина водачи на домашни групи, кои ќе се обучуваат да станат помошници на пасторот во неговата служба. Нивното духовно напредување, ќе биде пред се резултат на нивната вера и секако дека ќе остави трага на оваа верска заедница.

Евангелската црква, Евангелско-конгрешанската црква, Првата Баптистичка црква и Црква Божја се обединуваат во Евангелската алијанса. Кон неа во фаза на пристапување се Христијанскиот центар и Втората Баптистичка црква.

На ниво на Алијанса, наведените цркви, се определуваат за заедничка евангелизација. Релативно скромните резултати секако се должат како тоа имаат обичај да кажат, на духовното празнило, кое го преплавило македонскиот простор. Обединетата акција, би придонела за остварување на поширок легитимитет на претежно евангелските цркви во овие простори.

Евангелските цркви практикуваат масовни евангелизации. Во почетокот на јуни 2004. година, организирана е масовна евангелиза-

⁴ Христијанскиот центар е црковна заедница, која спаѓа во групата на пентекосни цркви. Пентекосните заедници забележуваат успех, особено кај ромското население во други земји, но таквиот успех е релативно скромн меѓу ромското население во Македонија. Пентекосталниот белег го имаат скоро сите оформени евангелски заедништва и цркви меѓу ромското население, што тоа не е случај со истите заедници меѓу на пример македонското население. На пример, Евангелско-конгрешанската црква, спаѓа во редот на конзервативните протестантски цркви, но Евангелско-конгрешанската црква *Nevigili* има каризматски елементи, особено во богослужбата.

ција, со поддршка на аргентинскиот мисионерски центар на Луис Палао⁵. Евангелизацијата е реализирана низ повеќе целни групи, направени на основа на професионалната определба на лицата кои се вклучени во неа.

Бројот на малцинските христијански верски заедници во Македонија, бележи пораст, што најмногу се должи на нивната мисионерска активност, која постепено ја регрутира новата верничка категорија.

Наводи од социолошкото истражување за промената на верската матрица на Ромите

Според емпириските показатели за ромската популација, во примерокот на истражувањето,⁶ според конфесионалното изјаснување⁷, доминираат верниците, кои се изјасниле како припадници на исламот, додека пак бројот на верниците во православие, католицизмот односно во останатите малцински христијански верски заедници е релативно мал⁸. Како базична, како основна конфесионална матрица се зема припадноста кон православие, исламот и католицизмот. Припадноста кон малцинските христијански верски заедници е од понов датум (пред помалку од две децении) и првенствено претпоставува напуштање на исламот, православие или католицизмот, прифаќање на новата верска матрица и преминување во малцинските христијански верски заедници во Македонија.

⁵ Вакви евангелизации се практикувани низ повеќе земји, а во соседството имало во околните балкански земји. Оваа евангелизација, мисионерскиот центар на Луис Палао, ќе ја подржи финансиски (90%) и персонално.

⁶ Овој труд се базира на емпириските резултати добиени од кооперативниот истражувачки проект “Нови аспекти кон детерминирањето на промената на ромската конфесионална матрица”, реализиран (2004) во соработка на Институтот за социолошки и политичко-правни истражувања (Скопје) и Институтот за национална историја (Скопје), а финансиски подржан од Институтот Отворено општество (Будимпешта).

⁷ Ромите во Македонија се претежно со муслиманска вероисповед, но има и православни, а бројот на католиците е многу мал. Во Шуто Оризари (најголемата ромска населба во Македонија) доминира муслиманското ромско население, кое вообичаено во својата религиозна практика има на пример примеси од православие. (Дел од ромските групи верници, регрутирани во малцинските христијански верски заедници, се декларираат како Македонци.)

⁸ Во примерокот на емпириското истражување, односно спроведувањето на стандардизираниот анкетен прашалник: 21 анкетирани се изјасниле како православни (3,8%); 452 се изјасниле како муслимани (82,2%); 5 се изјасниле како католици (0,9%); 14 како верници на Евангелско- конгрешанската црква (2,5%); 9 како верници на Евангелска ромска црква (1,6%); 18 како адвентисти (3,3%); 26 како Јеховини сведоци (4,7%) и 1 како верник на Новоапостолската црква (0,2%). Како базична, основна конфесионална рамка се зема припаѓањето кон православие, муслиманството односно католицизмот. 86,9% од анкетираниите се изјасниле како православни, муслимани, односно католици. Во рамките на социолошкото истражување, направени се 150 интервјуа со Ромите-верници во малцинските христијански верски заедници. Исто така направени се и 10 интервјуа со лидерите односно проповедниците на малцинските христијански верски заедници во Македонија, кои имаат верници Роми.

70,0% од анкетираниите Роми, идентификувале присуство на верници и мисионери од протестантските и новооформените верски заедници во Македонија, кои мисионираат меѓу Ромите, со цел да ги привлечат во своите заедници. Препознавањето, како и дефинирањето на појавата, упатува на фактот дека протестантските мисионери, како и нивното верништво, го легитимирале своето присуство меѓу ромското население. Повеќето од половината анкетирани Роми, веќе имале контакт со мисионерите или верниците од другите верски заедници. Значи се работи подолг временски период и со мисионерските активности се опфаќа голема категорија од ромското население.

Преминувањето во новата верска група најчесто започнува со индивидуален контакт на потенцијалниот верник, преку некој негов близок роднина, пријател, сосед... Имено интервјуираните Роми-верници го потенцираат своето инкорпорирање во новата група преку влијанието кое врз нив го оставил некој нивен близок. Големите евангелизаторски акции им даваат глобален легитимитет на верските заедници, но нивната реализација, нивното конкретно регрутирање на верничката група оди преку индивидуална активност.

Ромското население релативно лесно, брзо и едноставно воспоставува контакт со мисионерот. Дури 32,5% од анкетираниите Роми во ромските средини, изјавиле дека биле заинтригирани од разговорот со мисионерот или верникот од друга верска заедница. Тоа не е случај со припадниците на останатите етнички групи.⁹ Поради тоа масовните евангелизации во Македонија, се изведуваат меѓу ромското население, а македонското, како и албанското население тешко го прифаќа предизвикот да поведе разговор или едноставно да слушне друга верска опција.

Конфесионалната припадност, верниците од мнозинските верски заедници, ја стекнуваат со своето раѓање (86,7% во испитуваниот примерок).

Припадниците на малцинските верски заедници го истакнуваат значењето на доктринарното “осознавање и напредување” како основа на нивната конфесионална идентификација.

Од направените интервјуа со верниците-Роми во протестантските и новооформените верски заедници, поголем дел од испитаниците нагласиле дека главната причина, што тие ја напуштиле претходната верска заедница, се токму доктринарните убедувања, односно соочувањето со вистината.¹⁰ Лидерите на малцинските христијански верски

⁹ Дел од водачите и мисионерите на малцинските христијански верски заедници во Македонија, во рамките на своите искуства истакнуваат дека не успеваат во своите обиди да мисионираат пред поголема група луѓе, меѓу македонското или албанското население. Тие веднаш стануваат етикетираны, како “секташи” и не постои можност да се направи поголема група, која би ги послушала барем малку во она што тие би им го кажале. Тоа не е случај со ромското население. Тие покажуваат желба за слушање, за следење, заинтересираност за овој тип на настани.

¹⁰ Еве дел од наведените одговори на интервјуираните верници во протестантските и новооформените верски заедници: “Библијата ми го откри правиот Бог, полн со

заедници, не пропуштаат да укажат на фактот дека релативно малото познавање на доктрината на традиционалните религии е условно кажано, нивната “шанса” тие да се јават во улога на мисионери, кои ќе ги воведат во својата доктрина, лицата, кај кои ќе се пројави одреден интерес, желба или потреба. Мисионерите и мисионерските активности на новите верски движења, регрутираат своја верничка база, првенствено меѓу пасивното верништво на мнозинските верски субјекти, укажувајќи на нивната потреба тие да ја спознаат верата, а од друга страна да го намалат практикувањето на “туѓите” елементи, задржани во кумулатива од претходниот живот односно да ги анулираат присутните елементи од другите религии и да ги подучат идните свои верници да практикуваат *чиста* вера.

Анкетираните Роми во ромските населби, сметаат дека причините поради кои Ромите преминуваат во новите верски заедници, се пред се економски. Речиси половина од анкетираните Роми, сметаат дека економските причини се клучните за промената на верата.

Стапката на Ромите кои ја менуваат верата поради прифаќањето на новото верско учење според анкетираните Роми во ромските населби, изнесува 12,5%. Но, 44 анкетирани Роми, кои се изјасниле како припадници на малцинските христијански верски заедници, тврдат дека доктринарното будење е главната причина, поради која што тие ја напуштиле верска заедница на своите родители. Економските причини како мотив за промена на верата ги навеле само 14 од вкупно 68 анкетирани припадници на малцинските христијански верски заедници, во ромските средини.

Доктринарните “вредности” како главна причина за промена на базната конфесионална матрица децидно ги наведуваат интервјуираните Роми-верници од малцинските христијански верски заедници. Тие скоро и да не го споменуваат влијанието на економскиот фактор, како можна причина за промена на верата. Иако сите скоро изразиле висок степен на информираност за хуманитарната активност на верската заедница. Но, како најзначајни ги сметаат токму духовните вредности, спознанието на вистината до која дошле, во откривањето на вистината за животот, за светот воопшто, што значи дефинитивно раскрстување со претходниот живот. Својата изградена духовност, познавањето на Библијата, постигнатиот духовен мир, го гледаат како ексклузивна предност пред припадниците на другите вери, за кои не ретко нагласуваат дека се верници на погрешни “вери” или во најлош случај неверници, дека токму нивната вера е онаа вистинската, дека со прифаќањето на истата, тие целосно се дистанцираат од претходниот живот, обременет со пороци, “ѓаволски”, полукриминални и криминални активности.

Во своите иинтервјуа, водачите на малцинските христијански верски заедници, особено во својата мисионерска активност, ја

добрината и љубов”; “Најдов каде е вистината, нека дојдат и другите, вратите им се отворени”; “Бев во темнина, ја најдов светлината” и слично.

подвлекуваат материјалната поддршка како многу значајна за успешна реализација на истите.¹¹ Имено, тие делумно го потврдуваат убедувањето на ромската јавност дека ползувањето на материјалните добра е почетната размисла за промената на верата, па подвлекуваат дека постои група на “верници” кои што во зависност од хуманитарната активност на верската заедница и се приклучуваат односно ја напуштаат.¹²

Но практикувањето на пример, на големите евангелизации, за кои што се определуваат евангелските верски заедници, а кои се најчесто пропратени со хуманитарна активност, продолжуваат и понатаму да го потхрануваат јавното мислење, според кое економските причини се многу значаен мотив за регрутирање на потенцијалните верници во малцинските христијански верски заедници.

Промената на верата како причина за заминување во странство ја подвлекуваат и водачите на малцинските христијански верски заедници меѓу ромското население. Поради тоа тие сметаат дека е потребно подолг период да се работи со верниците, нивното напредување во доктрината да се следи на подолги патеки, па подоцна да се прими, да се прифати за брат во верската заедница.

Регрутирањето на верниците во малцинските верски заедници е комплексна појава која од една страна ја нагласува активната улога на малцинските верски заедници, но од друга страна го апсорбира незадоволството или пак недоволната интеграција на верниците во мнозинските или пак во малцинските верски заедници во кои се јавуваат конфликти односно се регрутира група на незадоволници. Многу често групата на незадоволници од малцинските верски заедници, се јавува како промотор на нова верска заедница.¹³ Секако дека создавањето на малцинските верски групи, во кои доминира блискиот и интензивниот контакт на верниците со проповедникот како и интензивниот контакт меѓу самите верници,¹⁴ активното припаѓање на одредена група, ја потполнува празнината која што ја наметнува транзицијата во кризното “колективизирање”.

¹¹ Во рамките на последната евангелизаторска акција (25. 05 – 6. 06. 2004), во реализација на Евангелската асоцијација Луис Палао, верниците од евангелската асоцијација канеа лива кои не се нивни верници, но кои се нивни симпатизери или има можност тоа да бидат, на евангелизаторски часови, кои се одржуваа во ресторани или хотели, а кои беа проследувани со закуски (ручеци, вечери...).

¹² Дел од верските заедници, практикуваат да делат помош и да помагаат првенствено свои верници.

¹³ Конфликтот во Евангелско-методистичката црква во Македонија (од пред две децении) го раслои методистичкото верништво. Дел од незадоволните верници станаа промотори или пак беа вклучени во создавањето на новите малцински христијански верски заедници.

¹⁴ Процесот на десекуларизација го промовира верскиот колективитет, верската матрица како алтернатива на секуларната. Кризата на секуларните колективитети, воедно значи можност за поголема активност на верските колективитети.

Според анкетираниите-Роми, нивната матична верска заедница не покажува интерес, односно не покажува револт или пак отпор¹⁵ кон нивната одлука тие да ја напуштат. Како пресудна за промената на верската група, испитаниците ја сметаат групата на пријателите, соседите, роднините.

Интервјуираните Роми-верници навеле дека немале никаков проблем со својот претходен верски колективитет, при донесувањето и реализирањето на одлуката тие истиот да го напуштат.

Лидерите на малцинските верски заедници не наведуваат било каков проблем или непријатност со исламскиот верски колективитет во нивната мисионерска акција.

Преминот на Ромите во протестантските и новооформените верски заедници, како добар потег го оцениле една четвртина од анкетираниите (24,4%). 39,5% од анкетираниите, промената на верската матрица ја вреднуваат како лоша. Близу половина од анкетираниите Роми-муслимани сметаат дека не е добро Ромите да ја менуваат верата.

Промената на верската припадност на Ромите, може да ја подобри нивната положба во општеството, сметаат 21,8% од анкетираниите Роми. Двојно повеќе имаат спротивен став и сметаат дека тој чекор неможе суштински да ја подобри нивната позиција во општеството.

Во интервјуата, интервјуираните Роми верници, сметаат дека обликувањето на новите малцински христијански верски заедници, не може многу да ја промени тешката положба, во која се наоѓа ромското население.

Ромите би биле подобри верници кога нивната материјална положба би била подобра, сметаат скоро две третини од анкетираниите роми во ромските населби.

Со убедливо мнозинство, анкетираниите Роми сметаат дека верските заедници, треба да изразат поголем степен на грижа за своето верништво.

Улогата на верската заедница, како многу важна за напредокот на општеството, ја оценуваат 65,3% од анкетираниите.

За обликувањето на верскиот колективитет, особено ако се “простира” во средина во која доминира традиционалното (патријархално) семејство, од особена важност е верското “легитимирање” на најблис-

¹⁵ “Исламската заедница е тотално незаинтересирана за верските потреби на Ромите, иако секогаш, таа ќе им ги наплати услугите, кои тие ги побаруваат од неа.” – оценува Сенад Мицијевик, еден од најдобрите познавачи на дервишкото учење и историјата на тарикатите во Херцеговина (Архива ДАНИ 122). Дервишките редови, во кои се сврстува ромското муслиманско верништво, секако соочено со вкупната состојба на општеството, како и според својата улога во истото, особено со “духовната сиромаштија, вгнездена во исламските редови, односно незаинтересираноста на исламскиот верски слој за духовните потреби на народот, создаваат фантастични прилики за продор на билокакви секти, Харе Кришна, Јеховини сведоци ... вехаби итн, како и појава на лажни сејхови, месији, спасители, визионери...” – подвлекува Сенад Мицијевик.

ките, како родителите, брачниот другар, а подоцна и “рефлексијата”, што се огледа во верската идентификација на децата.

Според вероисповедта на родителите на испитаниците, во примерокот дистрибуирани се следниве одговори:

Од вкупно анкетираниите 550 испитаници, 525 одговориле дека нивните родители припаѓале или припаѓаат на православната, исламската односно католичката вероисповед. Во однос на претходните резултати, 478 испитаници се јавиле како припадници на наведената категорија, односно 47 испитаници не се изјасниле за истата вероисповед како и нивните родители. *Во испитуваниот примерок помалку од десет проценти од испитуваната категорија (47 испитаници) ја промениле вероисповедта на родителите односно не останале во верската заедница на своите родители.*

68 испитаници пак се изјасниле како припадници на малцинските христијански верски заедници. Малцинските христијански заедници во Македонија, почнуваат да се умножуваат последниве петнаесетина години, односно Роми верници има и пред нивното обликување во ромските средини.

Во интервјуата со лидерите на малцинските христијански верски заедници, кои што имаат свои заедници меѓу ромското население, се нагласува пројавената семејна димензија односно практиката Ромите, првенствено со членовите на своето семејство да се приклучуваат кон одредена заедница. Постепено, преку семејството во заедницата да пристапуваат и роднините, соседите, пријателите. Забележани се случаи кога кон семејството, кое пристапило во малцинските христијански верски заедници, се приклучуваат возрасните родители, кои со децении биле верници на исламската религија.

Избирањето на брачниот другар во голема мера ја следи “утврдена” верската мапа. Па така припадниците на исламската вероисповед во најголем дел се одлучуваат да стапат во брак со припадник на истата вера. Таквата тенденција забележлива е и кај останатите.

Според испитуваната категорија на верници во малцинските верски заедници, во најголем број интервјуа, испитаниците изразиле ригиден став во однос на изборот на брачниот другар. Лојалноста кон верскиот колективитет ја изразуваат многу ревносно со изборот на брачниот другар. Лојалноста кон верскиот колективитет, во исто време не значи и лојалност кон етичкиот колективитет. Имено, скоро сите интервјуирани верници-Роми во малцинските верски заедници изразиле во однос на тоа прашање, нелојалност кон својот етникум, оставајќи го по страна влијанието на истиот врз изборот на брачниот сопатник.¹⁶

¹⁶ 41 анкетирани изјавил дека и неговиот брачен другар е од истата верска заедница. Од на пример 26 анкетирани адвентисти, 20 се изјасниле дека имаат брачен другар од истата верска заедница. Во интервјуата, од 43 интервјуирани верници на верската заедница на Јеховините сведоци, дури 42 се изјасниле дека би го одобриле бракот на своето дете со припадник на истата верска заедница, без разлика на националната припадност.

Семејната репродукција на “верската идентификација” претставува битен елемент во верскиот живот на секој колективитет, но особено доаѓа до израз во малцинските верски заедници. Вероисповедта на децата, е прашање кое со посебен интерес го следат активните верници, кои уште во најмала возраст, преку детските групи, а подоцна преку младинските се обидуваат да ги насочат своите деца, како идни верници во нивната верска заедница. Извесен степен на индиферентност, во однос на ова прашање се пројавува кај припадниците на мнозинските верски заедници.

По правило, во ромските малцински христијански средини, вероисповедта има семеен карактер, што значи сопругата и децата по правило се верници на иста верска заедница. Разгранувањето на верата се јавува подоцна кога потребата за верска идентификација не се развива кај децата, односно верската идентификација на децата не соодветствува на проекцијата на нивните родители, односно развиената веска жед не може да биде сопрена со актуелната евангелизација и воспоставени верски односи во заедницата.

Воочливи се разликите меѓу одговорите на анкетираниите Роми во ромските населби и интервјуираните-Роми верници во малцинските христијански верски заедници. Вака високата стапка на Ромите кои што дозволуваат нивните деца да бираат брачен другар, без влијание на вероисповедта, зборува за нивниот потолерантен однос кон другите религии. Степенот на толерантност, многу се намалува во малцинските верски заедници, каде што родителите изразуваат голема загриженост и превземаат активни чекори нивните деца да бидат верници во нивните верски заедници.

Верската практика е видлива низ редовните средби, активности, обичаи и свечености, кои ги организира и спроведува верската заедница. Малцинските верски заедници, инсистираат на редовното и активното присуство на верниците во верските заедници, што може да се види во следниов табеларен приказ:

Најголем број од испитаниците, се изјасниле дека редовно, секоја недела одат на средби во својата верска заедница. Редовното одење во верските објекти многу директно е условено од верската припадност. Имено, припадниците на малцинските верски заедници, особено оние кои што се во фаза на оформување, на регрутирање на првиот контингент верници, практикуваат редовни собирања во верските заедници, што не е случај со мнозинските односно верските заедници кои подолго време егзистираат во одредена средина. Малцинските верски заедници, за разлика од мнозинските инсистираат на редовноста на собирите на верскиот колективитет, додека во големите колективитети тој тип на средби добива формализирана димензија, односно не се потенцира не се санкционира нередовното доаѓање на верниците во верските објекти.

Одењето во верските објекти најголем број испитаници го образложиле со модалитетот дека тие таму одат, бидејќи таму убаво се

чувствуваат (59,8% или 329 анкетирани), сигурност во групата верници во верскиот објект почувствувале 169 анкетирани или 30,7%), а исполнетост 146 иили 26,5%.

На прашањето, што се однесува на практикување на верски обреди во нивниот дом, многу голема стапка од анкетираниите изјавиле дека практикуваат верски обреди и вон верските објекти.¹⁷

Во однос на прашањето, кои верски празници ги слави Вашето семејство, испитаниците се изјасниле дека во најголем дел, тие практикуваат да ги слават муслиманските празници 55,7% или 306 анкетирани. 26,9% или 148 анкетирани, укажуваат на фактот дека тие ги слават и муслиманските и православните обичаи.¹⁸

Водачите на малцинските христијански верски заедници (особено оние, кои не се Роми) истакнуваат дека релативно брзо, во зависност од интензитетот на примената нова верска матрица, покрстените роми се откажуваат од славењето на големиот контингент верски празници. Верниците Роми од малцинските христијански верски заедници практикуваат да слават само верски празници, кои ги слави нивниот верски колективитет.

Интернационалната рамковна одредница на малцинските верски заедници, доаѓа до израз токму во омережувањето на истите во регионот. Се повеќе се оди во насока, да се убедат идните верници дека вистинската големина на нивната верска заедница е во интернационални рамки, каде што нивниот број е многу поголем, а соодветно на него и нивното влијание е многу поголемо. Ромите-верници во малцинските христијански заедници се обидуваат да воспостават и одржуваат добри контакти со соверниците од странство. Во најголем број случаи, интервјуираните Роми-верници нагласиле дека имаат контакти со своите соверници од странство.

Заклучни белешки

Во ромските населби постоеле изгледни можности да дојде до поголема промена на базната ромска конфесионална матрица во насока на пристапување кон малцинските христијански верски заедници. Но, засега овој процес се одвива релативно бавно, иако е забележан добар почетен резултат. Стапката на Роми кои пристапиле кон малцинските христијански верски заедници е околу 10%. Притоа мора да се спомене фактот дека бројот на симпатизерите, односно следбениците, но кои сеуште официјално не ја примиле новата верска матрица е поголем и остава впечаток дека стапката на Ромите во малцинските христијански

¹⁷ 440 испитаници изјавиле дека нивното семејство, во домот, практикува верски обреди.

¹⁸ Славењето на верските празници, од исламот и православието, било многу позастапено меѓу ромското население до пред десетина и повеќе години. Но, економската криза, што најдиректно се одразила на влошувањето на животните прилики на Ромите, придонеле тие постепено да го намалуваат бројот на празниците кои нивните предци го славеа.

заедници е многу поголема. Обликувањето на здравото верничко ткиво во ромските средини е многу тешко.

Ромите како целна група за мисионирање, реално покажуваат поголем степен на толерантност кон другите религии. Промената на верската матрица, значаен дел од ромското население ја вреднува добро.

Во ромските средини, лесно се изведува масовна евангелизација, лесно се остварува индивидуален контакт со потенцијалните верници, но “филтрирањето” на стабилно религиозно ткиво оди многу тешко.

Евангелизацијата во ромските населби, многу често е проследена со хуманитарна поддршка, со просветна дејност, со здравствена едукација. За ромското население таа е многу често суштинската нишка по која тие ги препознаваат малцинските христијански заедници. Проповедниците подвлекуваат дека е многу тешко да се измени таа *импресија* кај ромското население, поради фактот што сепак нивната цел е да ги евангелизираат. Поради тоа, анкетираниите Роми го нагласуваат значењето на економскиот фактор како основен за промена на верската матрица.

Но, сосема спротивно на нив, Ромите-верници во малцинските христијански верски заедници тврдат дека ја промениле својата верска матрица пред се поради доктринарни причини, односно се запознале со вистинската вера, го прифатиле вистинскиот Спасител.

Со преминувањето во малцинските христијански верски заедници, Ромите како верници, сосема се дистанцираат од претходниот “свој живот”. Тие стануваат нови личности, со нов систем на вредности, со нова религиозна матрица.

Новите малцински верски заедници во ромските населби, функционираат со Роми-проповедници, како и помошници на проповедникот, но сеуште нема Ром со високо теолошко образование.

Релативно малата стапка на регрутирани верници Роми во евангелските цркви, било поттик за нивно обединување, за превземање на заеднички евангелизаторски активности. Во тој контекст секако е отворањето на детската градинка, во која се згрижуваат децата, првенствено на нивните верниците.

Малцинските христијански верски заедници во ромските средини имаат семеен карактер, односно верниците им пристапуваат со своите семејства. Патријархалното семејство, кое доминира во овие реони, е погодно за успешна работа на домашни верски заедништва.

Харизматскиот формален елемент доминира во ромските евангелски цркви.

Глобално малата стапка на регрутирани верници-Роми се должи делумно на непланската, стихијна акција, која што ја превземаат засебно одредени верски заедници, а не е редок случајот одредени странски мисионери, самоиницијативно, дури и да не ги информираат “домашните” да отидат и да работат директно на теренот.

Развивањето на религиозната свест кај ромското население е специфична и бара посебно подготвен проповеднички кадар, но особено кадар од ромското население, пред се со високо теолошко образование.

Само во ромските средини во Македонија, присутна е појавата на групно селење на верниците од една во друга малцинска верска заедница.

Вообичаено во разговорот, особено проповедниците, нагласуваат дека тие немале никаков конфликт со муслиманската заедница, од која претежно доаѓаат Ромите. Релативно малите доктринарни познавања, како и нивната релативно “слаба интегрираност” во муслиманската заедница, воглавно ги маргинализирало во истата. Манифестираната индиферентност на Исламската заедница во однос на одлевањето на Ромите, проповедникот од Христијанскиот центар смета дека во одредена смисла тие нив ги чувствувале како “бреме”.

Создавањето како и понатамошното делување особено на малцински заедници во ромските населби е цврсто подржано од интернационалните истоветни или сродни верски структури.

Библиографија

- Berger, T., Lukmann, T. (1989), *Socijalna konstrukcija zbilje*, Zagreb, Naprijed.
- Vrcan, Srdan, (1986), *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb, Školska knjiga.
- Ђорђевиќ, Драгољуб и Драган Тодоровиќ, (2003), *Религија и верски обичаји Рома*, Ниш, ЈУНИР.
- Ђорђевиќ, Драгољуб (2003), *Roma Religious Culture*, Niš, JUNIR.
- Јакимовски, Ј, и група автори, (2001), *Социо-економската структура и проблеми на населението во Република Македонија*, Скопје, ИСППИ.
- Martin, Walter, (1985), *The Kingdom of The Cults*, Minesota, Bethany House Publishers.
- Mehl, Roger, (1970), *The Sociology of Protestantism*, The Westminster Press, Philadelphia.
- Цацаноска, Ружица, (2003), *Протестантизмот во Македонија и современото малцинско верско структурирање*, Теме 3, Ниш.

UDK 271/28:172.4(497)

Ivan Cvitković
Fakultet političkih nauka
Sarajevo (BiH)

ULOGA KONFESIJA U PROCESU POMIRENJA NA BALKANU I EVROPSKE INTEGRACIJE

Rezime

Konfesija i (po)mirenje. Može li biti mira među balkanskim narodima bez mira među ovdašnjim konfesijama? Kako graditi kulturu mira? Je li posvetovljenje nacija prepreka izgradnji mira? Odnos prema Drugom i drugačijem. Putovi utjecaja konfesija na pomirenje. Oprost i/ili zaborav. Što potiče, a što usporava proces pomirenja? Europske integracije iz katoličke, pravoslavne i islamske perspektive. Moguće uloge konfesija u ujedinjenoj Europi.

Ključne riječi: konfesija, pomirenje, mir, kultura mira, odnos prema Drugom, oprost, zaborav, Europa, integracije

THE ROLE OF CONFESSIONS IN THE PROCESS OF RECONCILIATION IN THE BALKANS AND EUROPEAN INTEGRATIONS

Summary

Confessions and reconciliation. Can there be a peace among Balkan nations without peace among its confessions? How to build culture of peace? Is the sacralisation of nations obstacle to the peace building? Relationship towards Other and different. The ways in which confessions influence the reconciliation. Forgiveness and/or oblivion. What contributes and what slowdown processes of reconciliation? European integrations from Catholic, Orthodox and Islamic perspectives. Possible role of confessions in united Europe.

Key Words: Confession, Reconciliation, Peace, Culture of Peace, Relationship towards Others, Forgiveness, Oblivion, Europe, Integrations

Konfesija(e) i (po)mirenje

Balkan je područje konfesionalnih granica i konfesija na granici. Tu (sve do mjesta Ravno u Hercegovini) ide granica katoličanstva (*antemurale christianitatis*), dotle katolici čine većinu stanovništva. Ali, dotle ide i granica pravoslavlja s Istoka (većinu stanovništva na tom području Balkana čine pravoslavni). S njima se (ili između njih) ukliještila i granica islama na Balkanu. Sve tri konfesije (katolička, pravoslavna i islamska) sebe vide kao

utemeljitelja i čuvara tih granica. A čuvari granica uvijek ističu razlike “nas” u odnosu na “njih” (religijske, kulturne, nacionalne...). Naravno, granice nisu bile toliko čvrste pa su se na sva tri područja, našli i pripadnici druge dvije religijske tradicije. Polagano otvorilo je to pitanje društvenog statusa svake od njih, a i onih nastalih kasnije. Sve se više uvjeravamo, a i naša i tuđa historija nas na to upućuju, da je izbor pojednostavljen. Ili jednakopravnost svih religijskih zajednica u društvu, ili njihovi međusobni sukobi (zbog neravnopravnosti). Teško se, za sada, nalazi neki “srednji put”. Mislili smo da je vrijeme sukoba i vrijeme državnih religija iza nas, a je li? Što doživljavamo danas? Novo/stare modele državnih religija na područjima ex. Jugoslavije (možda ne toliko ustavno-pravno, koliko stvarno)¹ i staro/nove sukobe među njima.

Je li model multikulturalnosti i multireligioznosti ulazi u sve veće krize: “prekjučer” područje ex. Jugoslavije i ex. SSSR-a; “jučer” Danske, “danas” Belgije, Francuske, Engleske, Njemačke... A “sutra”? Hoćemo li odustatati od tog modela, a tragati za novim/starim modelom kulturno i religijski homogenih sredina kako bismo izbjegli napetosti izazvane religijsko-konfesionalnim razlikama? A koliko bi bio krvlju natopljen put do tog modela (progoni, ubojstva, patnje...)? Je li bio u pravu Mirče Eliade pišući da je “susret ili sudar – civilizacija uvijek u konačnici, susret duhovnosti, odnosno religija” (Eliade, 2004:11). Je li gospodarsko nasilje, siromaštvo, politička, nacionalna i kulturna zatiranja vode ljude u opsjednutost religijom?

Problem je u tome da “u multireligijskom društvu jedne uz druge postoje suparničke istine različitih religija, pri čemu svaka od tih religija za sebe tvrdi da je jedino ona istinita. Ovo dovodi do problema u načinu na koji se riječ ‘religija’ u takvom društvu upotrebljava i shvaća. Ako je ‘religija’ samo jedna od mnogih istina, nešto što možemo odobravati ako to želite ili ostaviti ako ne želite, onda u njoj više nema nikakve konačne istine.

Gorljivi musliman ne može na islam gledati kao na jednu između mnogih religija koje mu stoje na raspolaganju. Bilo je mnogo Božjih poslanika, ali je Muhamed posljednji Poslanik, a Kuran nije tek jedna od brojnih svetih knjiga koje su dostupne čovjeku. Promatrati islam kao jednu od mnogih međusobno jednakih religija znači nijekati istinu. Isto tako za gorljivog je kršćanina Bog progovorio kroz Isusa Krista i sišao na svijet u njegovoj osobi. Isus je bogočovjek, jedinstveni u cijeloj svjetskoj povijesti ... Kako onda treba razumjeti riječ ‘religija’ u multikulturalnom društvu”? (Raepel, W.-Smith, L., 2002:304). Možemo je razumijevati “izvana” kroz metodu “komparativnih religija”. Možemo je gledati kao različita izvorišta izraza jednog te istog iskustva². Hoće li to samo zadovoljiti gorljivog katolika, pravoslavnog, muslimana...? Za njega to vodi relativiziranju religije, jer za

¹ U Sloveniji i Hrvatskoj takav status uživa Rimokatolička crkva; u Srbiji Srpska pravoslavna crkva; Makedoniji – Makedonska pravoslavna crkva. U Bosni i Hercegovini situacija je malo kompliciranija: u Republici Srpskoj takav status ima Srpska pravoslavna crkva; u dijelu Federacije u kojem dominiraju Hrvati – Rimokatolička crkva, a tamo gdje su dominantni Bošnjaci – Islamska zajednica.

² Koliko je daleko od toga bio Papa Leon II. kada je, 1885. godine, poručivao: “Jednaka tolerantnost prema svim religijama ... isto je što i ateizam”.

različite ljude istina je različita. Ono što je za mene istina, ne znači da je istina za moga susjeda, za Drugoga. I obratno.

Dakle sa konfesijom i (po)mirenjem ne ide sve baš tako jednostavno kako bi na prvi pogled moglo izgledati.

Da parafraziram Hansa Künga: *može li biti mira među balkanskim narodima, bez mira među ovdašnjim konfesijama*. Jedno je sigurno: zbog uloge ovdašnjih konfesija u razvoju nacionalne svijesti, mir među konfesijama može pozitivno doprinijeti miru među narodima. Uostalom, ni među katolicima, ni među pravoslavcima, ni među muslimanima nisu svi "gorljivi" katolici, pravoslavni, muslimani³. Procese (po)mirenja mogu usporavati konzervativne religijske vođe koje još žive kao da su u XIX. stoljeću (a možda i u stoljećima davno prije toga). Je li moguće umanjiti njihov društveni utjecaj, i što bi u tome moglo pomoći? Razvoj komunikacija i informativnih tehnologija, satelitski TV programi nude vjernicima i drugačiju sliku o životu, o drugim religijama i kulturama, od one koju im nude njihove konzervativne lokalne religijske vođe. Hoće li to dovesti u krizu konzervativizam kod dijela religijskog vodstva, nakon što se njihova "pastva" suoči sa slobodom izbora? Pomirenje usporava i to što religijske vođe nemaju snage da samokritički progovore o ulozi njihovih religijskih zajednica, točnije, pripadnika tih zajednica, u strahotama proteklih ratova u kojima su, ponekad naivno, mislili da to čine "u ime vjere". Svakodnevno, putem novina i elektronskih medija, ispijamo njihovo vino pomirenja, ali to "ostavlja za sobom strahovito suha i obložena usta" (Bruckner, 1997.).

Je li, u takvim okolnostima, (po)mirenje moguće? Ako je riječ o međuljudskim odnosima, (po)mirenje je moguće. U druge vidove skorog (po)mirenja, teško je povjerovati. Ono nije nemoguće, samo je pitanje koliko se ono želi.

Mir i nasilje su dva pristupa životu. *Kako graditi kulturu mira*, ako je sila jedini sudac? Kad je sila jedini sudac lakše se opredijeliti za nasilje (kako ga se ne bi iskusilo na osobnoj koži) nego na mir. A mira kao da više nema ni među maslinama i palminim granama, a kamo li među balkanskim narodima koji su ratnim pokličima ispratili XX i dočekali XXI stoljeće.

U Deklaraciji o svjetskoj etici (Chicago, 1993) predstavnici religijskih zajednica obvezali su se da će negovati i prakticirati kulturu mira. Već obitelji i osnovne škole djecu treba učiti da nasilje ne smije biti sredstvo razračunavanja s drugima. Treba mlade učiti govoru mira, a ne govoru mržnje. Tako će se graditi kultura mira i nenasilja.

Je li "posvetovljenje" nacija prepreka izgradnji mira na Balkanu?

Kada je Edward Said pisao da domoljublje može skrenuti u netrpeljivost, mržnju, zločin i sve druge vrste negativnih kolektivnih strasti (Said, 2005:117), kao da je imao u vidu balkansku situaciju. Pojam domoljublja se "izmigoljio", a rat/ovi – koji su imali i konfesionalno-religijske karakteristike

³ "Ma koliko se muslimani svađali oko islama, ne postoji jedinstven islam – postoje *islami*, jednako kao i Amerike. Ta različitost vrijedi u svim civilizacijama, religijama i nacijama" (Said, 2005:112).

– doveli su do posvetovljenja nacija. S jedne strane posvetovljenje nacija, s druge njihovo poricanje⁴. A ni jedno ni drugo ne vodi miru među narodima, već njihovom sukobljavanju.

Svemu tome doprinosi i dio hijerarhije religijskih zajednica koji želi i “pastvi” i politici odrediti što je to “nacionalni interes”. Kao da je “nacionalni interes” neka religijska konstanta, kao da se on ne mijenja sukladno društveno-historijskim situacijama. Teško ga je i praktički, a još teže teorijski odrediti. Što je zajedničko u “nacionalnom interesu” tajkuna, bogataša i onoga koji u “trač novinama” ili na TV, promatra ga kako ljetuje ploveći na skupoj jahti.

U višekonfesionalnim sredinama u kojima su empirijski podudaraju konfesionalan i nacionalna pripadnost, kao na području ex. Jugoslavije (točnije na području hrvatsko/srpskog ili srpsko/hrvatskog jezika, kako smo ga zvali), narušavanju međunacionalnih odnosa može doprinijeti obogotvorenje nacije. Tome su, pokazala su to skorašnja događanja, skloni, nažalost, i pojedinci iz svih tzv. tradicionalnih religijskih zajednica, mada u Abrahamskoj tradiciji (židovsko-kršćansko-islamskoj) nema mjesta za obogotvorenje nacije. Obogotvoritelji nacije zaboravljaju da pred njihovim Bogom porijeklo ili nacionalna pripadnost ne igraju nikakvu važnost, već vjera.

Jedno je problem religijskog i nacionalnog identiteta daleko od rubnog, graničnog područja, a drugo pitanje religijskog ili nacionalnog identiteta na rubnim, graničnim područjima. Na granici nacionalizam može biti zamjena za religiju (svjetovna religija) i kao politički predznak religije. Ekstremna svijest svoj identitet traži u “samoodbrani” od tuđeg, što, u pravilu, završava u uništavanju elemenata identifikacije (vjerske i nacionalne) Drugoga. Samoodbrana identiteta na taj način završava u barbarstvu, što su pokazali i skorašnji ratovi na Balkanu. Balkanu je pod hitno potrebna denacionalizacija vjere i desekularizacija politike.

Da bi se građani odgajali kulturi mira, potrebno je kod njih razvijati *kulturu odnosa prema Drugom i drugačijem*. Odnos prema Drugom i drugačijem je bitan faktor izgradnje mira. Kako je potrebno raditi na potiskivanju logike viktimizacije: Drugi nam smeta kad puši, kad vozi automobil bolji od našeg, kad nam je u susjedstvu, kad ima više poslovnog uspjeha od nas, kad nam uputi požudan pogled...⁵

⁴ “Poricati modernu naciju znači odbaciti prenošenje u politiku većitog zahteva za jednakošću” (Aron, 2001:312).

⁵ “Uzmite jedno pravilo, draga moja braćo i sestre, nema nijednog zla u svijetu a da iza njega ne stoje ruke Židova. Nema nijednog belaja, pogotovo kad je u pitanju moral a da iza njega ne stoje čifutske ruke” (Radio Naba, 30. I. 2005.); “Zar umjesto domaćeg mlijeka treba da kupujemo srpsko mlijeko, vlaško mlijeko” (RTV ALFA, 3. XI. 2004.); “Srbijanska država je zasnovana na četništvu, a četništvo na istrazi poturica, čime se ubistvo muslimana nameće kao nacionalna vrlina” (Jutarnje novine, 5. III. 2005.); “U ovoj priči je bitniji taj psihosocijalni faktor u Srba i Hrvata, koji je izgrađen na uvjerenju da se zločin isplati. Taj faktor već godinama gubi genocidnu agresivnost prema Bošnjacima. Pošto je srpski i hrvatski narod u kritičnoj masi primitivan i zaostao, civilizacijski nedotesan, ne postoji mogućnost svjesnog opiranja nacističkim slastima i strastima” (Walter, 11. V. 2005). Sve primjere preuzeo sam iz publikacije: *Svladavanje prošlosti i uloga medija /2006./*. Sarajevo: Nevladina organizacija “Konrad Adenauer”.

Može li se nasilje odstraniti iz zajedničkog života ljudi? Postoje li društva koja ne poznaju nasilje? Postoje li religijske zajednice koje nemaju iskustvo nasilja (nad sobom, ali i njihovog nad drugima)? Ne postoje. Čak i hindusi koji imaju ahimsu, doktrinu nenasilja, pored ostalog jer vjeruju da se reinkarnirani mogu pojaviti i u liku životinje, zmije, ptice, nailaze na ozbiljne poteškoće u njenoj (ahimsinoj) primjeni. A da bi se takva situacija prevladala potrebno je priznati drugost Drugih, onih koji su drugačiji; razviti etiku suživota; susret s Drugima, umjesto susreta s našom slikom o njima. Potrebno je razvijati kulturu priznavanja: priznati Druge u njihovom “biti drugačiji” (Metz, 2004). Posljednji ratovi vođeni na Balkanu kao da nas upozoravaju da je kultura priznanja Drugoga na ovim prostorima potpuno zaboravljena.

Dosta je bilo dijaloga “o njima”, vrijeme je voditi dijalog “s njima”. Za dijalog “s njima” potrebno je upoznati i razumjeti njihovu kulturu, religiju – njihovu drugost⁶. Formula je jednostavna – potreban sam Drugom, Drugi mi treba⁷. Samo je treba primjenjivati.

Koji su *putovi utjecaja konfesija na (po)mirenje?*

Kršćani svoje uporište za praštanje i pomirenje mogu naći u molitvi “Očenaš” (“Otpusti nam duge naše, kao što i mi otpuštamo dužnicima našim...”). Isus na križu moli: “Oče, oprosti im...”, molio je za progonitelje i ubojice. Zbog toga je H. Arendt i zapisala da je Isusov najveći doprinos politici – praštanje. I muslimani mogu naći uporište za oprost u Kur’anu. Na više mjesta u njemu se poziva na oprost i pomirenje (V,45; II,208; VIII,61). Religijske vođe, religijske zajednice, uz odgajanje i učenje sljedbenika, osobito mladih, vlastitoj tradiciji mogle bi ih odgajati za poštivanje tradicija drugih, prihvaćanja Drugog kakav jeste, u njegovoj drugosti. Uz to, potrebno ih je odgajati kao borce za mir i nenasilje u rješavanju društvenih konflikata.

Religijske zajednice mogle bi utjecati na (po)mirenje kad bi njihova vodstva bila spremna da sudjeluju u zajedničkim molitvama za (po)mirenje, ali ne samo oni na “čelnim” pozicijama, već i na mjesnoj razini. Je li moguće da predstavnici svih religijskih zajednica, zajednički posjete mjesta stradanja, mjesta na kojima je počinjen zločin nad pripadnicima bilo kojeg naroda i bilo koje religijske zajednice, i da se zajednički – svatko na svoj način sukladno njegovoj religijskoj tradiciji – pomole nad žrtvama. Tim gestom, i neposrednim kontaktima s obiteljima koje su nekog izgubile u ratu ili na neki drugi način iskusile nasilje, poticati ih na (po)mirenje. Ohrabruje vijest (medijski nedovoljno propraćena) s kraja kolovoza 2006: nadbiskup

⁶ “Civilizacijski uzusi nalažu dijalog, pristajanje na drugačije i drugačijeg, a svjedoci smo kako se upravo ta kultura drugoga dokinula i koliko su ostali jaki impulsi zaštite istovjetnosti po bilo koju cijenu za drugog. Sve je teže, gotovo nemoguće, biti drukčiji” – Don Branko Sbutega, 2006:249.

⁷ “Nikad se nijesam sam po sebi i sam od sebe mogao osjetiti čovjekom, ne mogu sam, trebao sam vas, vas ljude, da bih bio čovjek. Ne samo ljude svoga naroda, svoje vjere, svoje boje kože, svoga spola, uzrasta, ukusa i uvjerenja, trebao sam vas i trebam bez obzira ili s obzirom, onim prema sebi, svojoj različitosti, nekompletnosti, nedostatnosti, nesavršenosti, grešnosti, vrlinama, manama, svojoj ograničenosti” (Sbutega, don Branko, 2006:62).

Vrhbosanski, kardinal Vinko Puljić posjetio je Potočare (Srebrenica) i odao poštu ubijenima. To je prvi put da jedan vjerski poglavar u Bosni i Hercegovini posjeti mjesto zločina u kojem nisu stradali “njegovi” vjernici. I druga vijest je iz Srebrenice. Tamo se, na mjestu gdje je nekad bilo sjedište provincije “Bosna Srebrna”, nalazi franjevačka kapelica, a nad njom nadgledanje vrši i održava je jedan musliman (Izet Imamović). Jesu li to “lastavice” počele stizati i u Bosnu i Hercegovinu, najavljujući novo proljeće?

Oprostiti i/ili zaboraviti?

Drevna izreka kaže, oprosti i zaboravi. “Slabi nikada ne mogu oprostiti. Oproštenje je odlika snažnih”, govorio je M. Gandhi. Sjećati se, ili zaboraviti? Čega se sjećati kako bismo izbjegli “rat sjećanja” u nama i među nama? Sjećati se da rat nikome ne donosi sreću, sjećati se da su mir i (po)mirenje rješenje za sve. Je li baš ispravan stav: pamtiti je uvijek dobro, ne pamtiti – uvijek loše? Odgovor bi možda mogao biti: ovisi o tome što pamtimo, odnosno što ne želimo pamtiti. Je li u pravu Nietzsche kad je rekao da bez zaborava ne bismo preživjeli? Kaže se: “Oprostiti možemo, zaboraviti ne smijemo!” Pamćenje se tako diže na razinu “svjetovne religije”. Naravno, ne treba zaboraviti ono što zaslužuje da se ne zaboravi. Ali, ako nešto ne možemo zaboraviti, da li onda možemo, u pitpunosti, i oprostiti? Jer, u našoj zajedničkoj i zasebnoj prošlosti, bilo je svega: i dobrog i lošeg, i pozitivnog i negativnog; i “slanog” i “neslanog”. I mira i rata, i razumnog i nerazumnog, i uspona i padova. Često smo skloni da iz prošlosti slavimo naše padove i poraze (moralne, vojne...). Zato prošlost treba kritički preispitivati. Nekad nam je to potrebno, nekad je neke stvari bolje zaboraviti nego ih se sjećati. Nije sve, što nam se desilo, sve što je bilo, vrijedno čuvanja. Naime, oprost je stvar osobnog izbora. Treba i znati što oprostiti. Oprost, povjerenje i (po)mirenje su visoko moralni činovi. Pomirenje je rezultat oprosta. Ali do pomirenja se ne može doći preko poniženja Drugoga.

Što potiče, a što usporava proces (po)mirenja?

Rečeno riječima Edwarda Saída “ekstremistička religioznost”, kao posljedica društvenog kaosa i gubljenja nade mogla bi i dalje usporavati proces (po)mirenja. Mogu svi sociolozi religije na području Balkana i svi profesori na Fakultetu islamskih nauka danima govoriti svojim studentima kako po islamu nema prisile u vjeri, kad sve to pada u vodu pred TV slikom koja nam pokazuje preobraćanje u islam pod prijetnjom pištolja na glavi. Svi sociolozi religije i spomenuti profesori neće za svoga radnog vijeka imati toliki auditorij koliki je bio pred TV ekranima gledajući (kolovoz, 2006.) navedene slike⁸.

Proces (po)mirenja će teći sporije ako religijske zajednice nastave s “proizvođenjem neprijatelja”. Naravno, neprijatelj je uvijek onaj druge religije ili areligiozni (ateisti). Ako je odnos “prijatelj-neprijatelj” (Carl

⁸ “Nijedan povod, nijedan bog, nijedna apstraktna ideja ne može opravdati masovan pokolj nevinih osobito kad tim djelovanjem upravlja mala skupina ljudi smatrajući sebe predstavnicima ideje a da ih nitko nije izabrao niti im dao pravo na to” (Saíd, 2005:111).

Schmitt) temeljna kategorija “političkog” (kako je to bilo posljednjih šesnaest godina), jesu li onda religijske zajednice na ovim prostorima političke? Proizvode li “prijatelje” ili “neprijatelje”?

Proces (po)mirenja ugrožava lažni religijski identitet; etničke predrasude; svijest o bespomoćnosti; više “istina” o bliskoj prošlosti; moralna zakržljaloš u kojoj je Drugi postao tuđinac, strana osoba koja za nas ima rubno značenje. Na krilima nacionalizma neće doći do (po)mirenja. Ali ni sa strahom od Drugoga, starim (lošim) uspominama, netolerancijom.

Za (po)mirenje potrebna je promjena “slike” o islamu i muslimanima u svijesti ovdašnjih kršćana, kao i promjena “slike” o kršćanstvu i kršćanima kod pripadnika islama. Paradoksalno je da su to, i jednima i drugima, religije prvih susjeda a da tako malo o njima imaju znanja, a tako mnogo predrasuda.

Pomirenje potiče zadržavanje religijskog svjetonazora izvan politike; obračun s vlastitim, a ne tuđim fundamentalizmom⁹; suzbijanje religijskog ekstremiteta; suprotstavljanje mira nasilju; širenje povjerenja između “nas” i “njih”. Pomirenju može voditi odgoj mladih naraštaja, kroz sate vjerske pouke u školama, za pomirenje, kulturu mira i tolerancije (mada, izgleda, da bi toga još više trebalo nuditi starijima). Također, (po)mirenju vodi iskreno poticanje religijskog i nacionalnog pluralizma. Treba znati živjeti raznolikost i živjeti u raznolikostima. Provjera svačije moralnosti je u njegovom/nom odnosu prema različitosti. Je li izlaz u životu jednih pored drugih (kakav nalazimo u mnogim sredinama danas)? Ima ljudi koji svakodnevno žive jedni uz druge, jedni pored drugih – prividno bliski, a ipak međusobno daleki. Od života protiv Drugoga, do suživota, a osobito života za druge, dalek je put.

Je li religijskim zajednicama bačen izazov europeizma? Kako se one odnose prema tom izazovu? *Kako europske integracije izgledaju iz katoličke, pravoslavne, islamske perspektive?* Čini nam se da i sama Europa ima dvije mogućnosti. Ujedinjenje po kršćanskom modelu, što bi otvorilo proces ujedinjenja koji bi obuhvatio i “pravoslavne narode” i države s većinskim pravoslavnim stanovništvom. Druga je mogućnost, ujedinjenje Europe na sekularnim načelima u koju će se moći integrirati i zemlje s dominantno muslimanskom populacijom (Turska).

Prije nego što i krenu k europskom jedinstvu, za religijske zajednice na Balkanu bilo bi izuzetno značajno samopropitivanje, samokritika, razumijevanje svake od njih u balkanskim podjelama i sukobima; njihova uloga u balkanskim nacionalizmima (u prošlosti i danas). Samo tako će se, nakon tih samokritičkih analiza, moći ocijeniti što su pravi putovi u europskim integracijama. Mogu li religije i konfesije donijeti Europi mir, ujedinjenje ili razdvojenost? Jedni skeptički vrte glavom. S druge strane,

⁹ “...pred tom uporabom Boga od onih zaludjelih Njime, kao i pred Amerikancima koji o svemu odlučuju, u Božje ime, jer drže da su odabrani narod i, dok muče; pjevajući uzvikuju: 'God bless America' (Bože, blagoslovi Ameriku), kažem sebi da bi bilo bolje da bog ne postroji”, francuski pisac Beigbeder u dijalogu s biskupom Di Falcom (Di Falco, J.M.-Beigbeder, F., 2005:45).

predstavnicima kršćanskih religijskih zajednica (rimokatolici, protestanti, anglikanci, pravoslavni) ističu zajedničke im kršćanske korijene kao element koji bi mogao pomoći pri europskim integracijama, miru i zajedničkom suživotu. Ali, europski identitet ne izvire samo iz kršćanskih korijena.

Religijske zajednice ne mogu biti prepreka ulasku zemalja nastalih na tlu ex. Jugoslavije u Europsku uniju, ali nije nebitno kakvu će one graditi svijest kod stanovnika o Europi: skeptičnu, optimističnu, agresivnu ... Kakvi su pogledi ovdašnjih religijskih zajednica na europske integracije? Generalno, za Rimokatoličku crkvu bi se moglo reći da ima proeuropske poglede s nadom kod nekih u "restauraciju" kršćanstva i kršćanskih vrijednosti u njoj. Međutim, kao i u mnogim drugim pitanjima, ni unutar Rimokatoličke crkve (kao, uostalom, i u drugim religijskim zajednicama) nema jedinstvenog stava u pogledu ujedinjenja Europe. Pored općih stavova Svete Stolice, izgleda da i nacionalne biskupske konferencije imaju svoje poglede na Europu i mjesto svoje zemlje u europskim integracijama. Kod nekih kao da se zamjećuje strah od Europe, njene legalizacije abortusa, eutanazije, istospolnih brakova, sekularizacije, privatnosti religijskog života...

U Srpskoj pravoslavnoj crkvi snažna je struja onih koji su za "Europu s kršćanskim naslijeđem". U sadašnjoj Europskoj uniji pravoslavno stanovništvo nije bilo tako brojno. Situacija će se nešto izmijeniti ulaskom Rumunjske, Bugarske i Cipra, a od ranije tu je i Grčka. Po nekim autorima, poput G. Mandzaridisa (2004.) to daje šansu pravoslavnicima da "izbliza" upoznaju pripadnike drugih (ne)religijskih svjetonazora, ali potiče i strah od asimilacije. Naravno, pitanje je koliko je i Europska unija spremna i otvorena za istočno, ortodoksno, pravoslavno kršćanstvo. Koliko je otvorena ne samo za "lijevo", već i za "desno plućno krilo", kako je to rekao Ivan Pavao II? Ne može Europska unija prihvatiti kršćanstvo, a odbaciti, neprihvaćati pravoslavlje. Kao što Rimokatolička crkva pomaže u razumijevanju razvoja Zapadne Europe, tako pravoslavlje pomaže u razumijevanju Istočne Europe (društvene okolnosti, kultura...). Ukoliko pravoslavlje želi biti faktor koji će utjecati u uspostavljanju i zaživljavanju europskih vrijednosti, moralo bi na tom planu biti znatno otvorenije. To podrazumijeva i aktivniji, konkretniji dijalog s Rimokatoličkom crkvom, protestantima, ali i s drugim religijskim zajednicama u Europi. Koliko su "vođeće" pravoslavne Crkve spremne na to?

Kakva je islamska perspektiva europskih integracija? Na nivou Europske unije već postoji Federacija islamskih organizacija Europe (FIOE) i Europsko vijeće za fetve i istraživanja (ECFR). Stalno naglašavanja muslimana na Balkanu kako su oni "europski muslimani", možda najbolje iskazuje njihovu opredijeljenost da žive u Europskoj uniji. Kakve će prepreke biti na tom putu (osobito za muslimane Turske)? Neki autori iz Europe u raspravama o ovoj problematici ističu neodvojivost religijskog i političkog u islamu, nasuprot europskoj teoriji i praksi. Slično neki autori među muslimanima ističu kako je odvajanje politike od vjerske misli poznato samo "kršćanskoj Europi". Je li baš tako? Prvi bi htjeli da se islam "pozapadnjači", "europeizira" kao da nije riječ o religiji nastaloj među Arapima, ali je univerzalna – nije određena ni etnički ni kulturalno, ni prostorno (Zapad-

Istok). U tijeku je proces institucionalizacije islama u zemljama Europske unije (pravno reguliranje statusa muslimana, izgradnja vjerskih institucija...). U tom kontekstu treba promatrati i Deklaraciju o europskim muslimanima na kojoj je radio reis-kl-ulema Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini sa svojim suradnicima.

Koje su moguće uloge konfesija u ujedinjenoj Europi?

Teško bismo mogli navesti neke "univerzalne" modele važeće za sve zemlje u današnjoj ili sutrašnjoj Europskoj uniji. U pojedinim zemljama razvio se proces sekularizacije, snažna je laička, svjetovna država. S druge strane, osobito u nekim ex. socijalističkim zemljama koje su primljene u Europsku uniju (ili su u procesu pregovaranja) religijske zajednice nastoje dominirati demokratskim procesima (rasprave oko Ustava, odvajanja religijskih zajednica i države, vjerska pouka u školama, abortus, pokušaj "kontrole" medija, itd.). Naravno, u njima nema državne Crkve, ali ima crkvene države. Globalizacija laicizma možda bi mogla biti rješenje ne samo za sukobe potaknute, ili podržane religijom, već i za ujedinjenu Europu.

Svjetovna uloga religijskih zajednica u Europskoj uniji mogla bi biti: doprinos izgradnji civilnog društva; podržavanje procesa koji vode miru i nenasilju; odbrana od raznih zloupotreba religija i religijskih zajednica; razvijanje tolerancije i dijaloga; razvijanje svijesti o poštivanju različitosti; razvijanje dijaloga među religijskim zajednicama i vjernicima; ekologija; migracije; politika razvoja; pomoć siromašnim i bolesnima, itd. Današnjoj Europi potrebni su susreti religija/konfesija, a ne sukobi.

Na kraju: što je s demokratizacijom Balkana, kakvo je mjesto i uloga religije(a) u tomu? Huntington smatra da neposredne implikacije po demokratizaciju Balkana "proizlaze iz činjenice da tu prevladavaju pravoslavlje i islam, religije 'nesklone' demokratizaciji!" Kulture na Balkanu nisu iskusile feudalizam, renesansu, reformaciju, prosvjetiteljstvo, liberalizam... Preko Balkana ide crta razgraničenja između zapadnog rimokatoličanstva i istočnog pravoslavlja: sa sjevera granicom Finske i Rusije, istočnom granicom baltičkih republika, kroz Bjelorusiju i Ukrajinu (koju razdjeljuje na zapadnu – katoličku i istočnu – pravoslavnu), Rumunjskom, Jugoslavijom po crti koja Sloveniju i Hrvatsku razdvaja od ostalog dijela Balkana. "Ta linija može razdvojiti oblasti u kojima će se demokratija ukoreniti od onih u kojima neće" (S. Huntington, 2004:284). Ponadajmo se da je Huntington u velikoj zabludi. A što ako nije?

Literatura

- Aron, Remon (2001). MIR I RAT. Novi Sad: "Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića".
 Bruckner, Pascal (1997). NAPAST NEDUŽNOSTI. Zagreb: "Nakladni zavod Matice Hrvatske".
 Di Falco, J. M. – Beigbeder, F. (2005). VJERUJEM, NI JA TAKOĐER. Zagreb: "OceanMore" d. o. o.
 Eliade, M. (2004). MEFISOFELES I ANDROGIN. Zagreb: "Fabula Nova".

- Hantington, Samjuel (2004). TREĆI TALAS. Beograd: "Stubovi kulture".
- Mandzaridis, Georgije (2004). SOCIOLOGIJA HRIŠĆANSTVA. Beograd: "Hrišćanski kulturni centar".
- Metz, Johann (2004). POLITIČKA TEOLOGIJA. Zagreb: "Kršćanska Sadašnjost".
- Raeper, W., Smith, L., (2002). KRATKA POVIJEST IDEJA. Zagreb: "Mozak knjiga".
- Said, Edward (2005). OD OSLA DO IRAKA. Zagreb: "V. B. Z.".
- Sbutega, don Branko (2006). KUROSAVIN NEMIR SVIJETA. Beograd: "Akvarius".

UDK 271/28:172.4(497)

Bogdana Todorova

Institute for Philosophical Research BAS
Sofia (Bulgaria)

THE ROLE OF RELIGIOUS CULTURE IN BUILDING ISLAMIC-CHRISTIAN DIALOGUE ON THE BALKANS

Summary

Religion's role in public life, and its influence on politics, have been center-stage question worldwide since Sept.11, 2001. But the debate in Europe has been complicated by the continent's difficulty in integrating its fast-growing Muslim immigrant minority.

Across Europe, Christianity and Islam are compelling Europeans to wrestle with their values as never before. The Balkans is a multi-faith, multi-cultural and multi-ethnic area in the Southeast Europe. The Balkans are a place where Islam develops itself for centuries but at the same time, it is formed through the influence of the local Christian culture, and this is the reason that allows us to speak about the "Balkanian Islamic culture", which is quite different from the Muslim culture of the rest parts of the Ottoman Empire. In this report I'll examine the religious culture in the Balkans which bring up many questions of more general character: what have to be our relation to the Other in ethnical and religious respect or how have to be strengthened the identity in a way, approving of the diversity? How is possible to leave together in the modern globalize world without growing up of violence?

Key Words: Religious Culture, Islam, Christianity, Values, Enemies

УЛОГА РЕЛИГИЈСКЕ КУЛТУРЕ У ОСТВАРИВАЊУ ИСЛАМСКО-ХРИШЋАНСКОГ ДИЈАЛОГА НА БАЛКАНУ

Резиме

Улога религије у јавном животу и њен утицај на политику представљају централно питање широм света још од 11. септембра 2001. године. Али, дебата у Европи се закомпликовала због тешкоћа континента да интегрише своју муслиманску имигрантску мањинску заједницу која све брже и брже расте.

Широм Европе хришћанство и ислам приморавају Европљане да се боре са њиховим вредностима као никада до сада. Балкан је мултиверска, мултикултурална и мултиетничка област у југоисточној Европи. Балкан је место где се ислам развија вековима, али се, истовремено, формира кроз утицај локалне хришћанске културе и управо је то разлог који нам дозвољава да говоримо о "балканској исламској култури", која се прилично разликује од муслиманске културе у осталим крајевима Отоманског царства. У овом раду истражићу религијску културу на Балкану која повлачи многа питања опште природе: какав треба да буде наш однос према Другома у етничком и

религијском погледу или како ојачати идентитет на тај начин да омогући разноликост? Како је могуће живети у модерном глобализацијском друштву без изазивања насиља?

Кључне речи: религијска култура, ислам, хришћанство, вредности, непријатељи

We live primarily in local communities. As a rule this is where we work, study, shop, enjoy culture, raise our children, worship and enter politics. Seen philosophically, starting on the local level could lead us to accept a more radical “materialist” approach to the faith-politics interface at the expense of the more traditional “idealist” assumption that both religious and governmental activity should be interpreted ideologically.

The Balkans is a multi-faith, multi-cultural and multi-ethnic area in the Southeast Europe. It is quite unique and very rich from the perspective of diversity concerning religions and nations. Orthodox, Catholics and Muslims, among many others, from various ethnical backgrounds experience advantage and disadvantage of living together in a mosaic society for the ages in the Balkans. Should our discussion of Islam in Europe be mainly idealist, i.e. should we locate the interaction between Muslim minorities and secular European society in the realm of ideas, or should this interaction be studied on the grassroots level, from the ground up, so to speak, using the materialist approach favored by Marx?

The discussion about the transition from the Islamist Age to post-Islamism reminds of the discussion about post-communist period of the former Soviet societies. The model of cell structures of Islamists movements is influenced either by secular Nazi and Marx-Lenin structures or the structures of Sufi organs.

Today Europe feels metaphysical horror by the shaking insight that it has to accept new members, which are not only poorer but also show cultural differences. If the first ten accepted countries in 2004 are poor and former communist countries from East Europe, and also basically Catholic and Protestant, and these countries threaten with potential invasion of cheap labour force and deep delay of economic speed, today's candidates to join are basically Orthodox (Bulgaria and Romania) or that is worse – Islamic (Bosnia and Turkey). We are interested in ontological sense of this European fear. The fear which leads Europe risking to take the decision for consolidation of relations with the USA which is opposite of the European statement about the American invasion in Iraq. It is not clear how the European self-fixation, which proceeds from existential fear, will combine personal rights (by more deeper limits of greedy, individual Ego) with the collective rights of the Muslim world where spirituality and publicity are basic values. Human rights are important only for the West where individual is the fundamental of society. But today the world changes dynamically and European values cannot stay the same. It is impossible to forbid people to look for a better life in the Promised Land of democracy. That is why, it is very important Europe

to make a real civilization choice. It is a fact that Islamists represent between officers in the Turkish army, in municipalities, police, or between intellectuals. What happens with Europe in case of disintegration of the State in Turkey since Europe cannot save itself not involving in problem? That is the reason that Bulgaria is strategically important for the European Union in the sense of a real barrier against fundamentalism and chaos, which is described by European specialists even by the Arabian term “*fitna*”.

What is Europe Afraid of Today?

In my paper, I stress on three basic problems:

1. Religious renovation as return.
2. Radicalism of young Muslims and non-Muslims, and the new phenomenon – “*salafitian jihadizm*”.
3. Balkanization (or fragmentation) of the Continent.

Across Europe the conflicting currents of secularism, Christianity and Islam are compelling Europeans to wrestle with their values as never before. Religion’s role in public life, and its influence on politics, have been center-stage questions worldwide since Sept. 11, 2001. But the debate in Europe has been complicated by the continent’s difficulty in integrating its fast-growing Muslim immigrant minority. It has been sharpened by tragedies such as the bombing of a Madrid train station last March, and the brutal murder of Dutch filmmaker Theo van Gogh by an Islamic extremist last fall.

Two events last year neatly frame the challenge: in the United States, a California man tried to remove “One nation, under God” from the Pledge of Allegiance. 90% of Americans wanted to keep the phrase-and on June 15, the Supreme Court halted the bid on procedural grounds. Three days later, in Brussels, officials agreed on the final text of the European Union’s new Constitution. The charter made no mention of God, despite calls that it recognize Europe’s Christian roots.

“The clash between those who believe and those who don’t believe will be a dominant aspect of relations between the US and Europe in the coming years, says Jacques Delors, a former president of the European Commission.¹ Those incidents “will reinforce secularism” in Europe, predicts Patrick Weil, a sociologist of religion at the Sorbonne in Paris. “The tendency now in Europe is to say we have to be clear on the limits to religious intervention in public life. We are not going to sacrifice women’s equality, democracy, and individual freedoms on the altar of a new religion.”²

Today, only 21 percent of Europeans say religion is “very important” to them, according to the most recent European Values Study, which tracks attitudes in 32 European countries. A survey by the Pew Forum on Religion and Public Life found that nearly three times as many Americans, 59 %, called their faith “very important”.

¹ Ford, P. (2005) What place for God in Europe? In: *The Christian Science Monitor*, 2.

² <http://www.csmonitor.com/2005/>

Although a Gallup poll found last year that 44 percent of Americans say they attend a place of worship once a week, the average figure in Europe is only 15 percent, although the picture varies widely across the Continent.

Luis Lopez Guerra, wonders why in a country where less than half the population ever goes to church, he should have found a Bible and a crucifix on his desk, along with the Constitution, when he was sworn in as undersecretary at the Ministry of Justice a year ago.

Spain is currently the front line in the Vatican's rear-guard battle to retain church influence over public policy in Europe. But with public opinion ranged firmly on the government's side, there seems little it can do but make its displeasure known.

The Spanish government's plans to legalize gay marriage this spring, to liberalize divorce and abortion laws, and to permit stem-cell research, do not represent an attempt to impose an atheist state religion, he insists. Rather, he says, they "extend civil rights and make the law independent of Catholic dogma". He adds, "The government has a responsibility to represent the majority of the people. Our policy has to depend on the people's will, not on the preferences of the Catholic church."³

There is an important statement of the new Iraqi President Dzauid al-Maliki, who has the support of the Shiits, Sunnis and Kurds: "Democracy means to accept the opinion of majority. I am going to create a family that is not based on religious or ethnic grounds".

The changes in Spain, Catholic church leaders worry, are part of a broader trend. Cardinal Renato Martino, head of the Pontifical Council for Justice and Peace, recently attacked "a new holy inquisition... motivated predominantly by prejudice toward all that is Christian." The president of the French Protestant Federation, Jean-Arnold de Clermont, warned of a climate of secularist zeal that was undermining all faiths.

The renovation and reformation in Islam have their features that are different from that ones of the Europeans and the North-American world. The renovation in Islam is not an introduction of new religious and social principles, but it is considered restoration, return to the prime sources of Islam - Koran and the Suna. Loui Massignon determines two patterns of the historical Islamic society.⁴ The first is this one of integral society which is consolidated in all the aspects – social, political and mental, and it exists in the Age of Muhammad and the right Khalifs. The second is that one of the empire Islamic society, which is based on the structures of former Near-East societies. For example, the dynasty of the Abassides, which is influenced by the Sassanids administrative traditions, rules over Bagdad /661-1258/ and by its government appears the most popular term for State – *daula*. In spite of the existence of this second pattern, one cannot speak about distinction between State and religion in Islam. Islam always will be "*din ua daula*" (Religion and State). This is most popular point of view of many Western researchers and Muslim authors such as Ahmad, Asad, Fadlallah,

³ Ibid.

⁴ In: "Обновлението като завръщане", в-к "Култура", ноември 15, 2002.

Ghannouchi, al-Mawdudi, al-Turabi. According to modernist Fazlur Rahman, the last is pure demagoguery. The slogan that in Islam Religion and politics are inseparable is used to mislead common people that politics and State serve the long-term ends of Islam while Islam begins to serve the short-sighted purposes of party politics.⁵

Political theory in the Muslim world finds more concrete expression accentuating historical tradition. The tradition in this case serves for legitimacy of criticism of status quo and for support of evolutionary and revolutionary changes. Quoting the Golden Age of Islam is used by both reformers-modernists and religious activists to confirm the need of reforms in Muslim societies showing compatibility of Islam with the common values of the Modern Ages: democracy, social justice and human rights. Even representing defenders of the tradition, religious scientists use it for a mean of power and control. According to Syrian philosopher Sadik al-Azm, fundamentalism in the forms of both Christian or Islamic is based on principle routine, and he shows the possibility of "Islamic secularism". Although fundamentalists could adapt themselves to the needs of modern world, this can become triumph of secular reason. In a long-term plan actual secular reality surely is outlined against the misinterpretation of Islam.⁶

Paradoxically, Islam defends itself and, at the same time, produces conditions to be overcome. We do not claim following modern Christianity that "through religion asking to leave the religion", but we should notice that the concrete forms of political socialization which were born by Islam grow weak the ideological prescriptions which are defended by itself. In the late 19th century starts the intellectual school known as *Salafism* (by *Salaf*, Islam ancestors), which looks for inspiration in the early Muslim society. The grand-son of Sudanese Mahdi, who leads the revolt against the British in 19th century, Sadik al-Mahdi, considers the Age of "the right Khalifs" perfect because of the purity of faith in the early Muslim community.⁷ Radical Islamists (the term Islamist, although it turns to popular in the end of the 20th century, first appears in the Middle Ages in the work of Abu al-Hasan al-Aw'ari "The theses of Islamists", which exerts influence on Ibn-Taimia) relate the respect to prime-sources with the supreme place which they give to the concept " *Jihad* ".

This non-harmonic symbiosis between *Salafism* and *Jihad* which is inspired by Saudi Arabia leads to forward position the created *Muslim transnationalism* in today's events. Many members of "*salafite jihadism*" seek a refuge in European countries and start to build their structures there. In Great Britain live three key persons: Syrian Abu Musab, Palestinian Abu Katada and Egyptian Abu Hamza. Up to 1992 radical Muslims concentrate in the area between Kabul and Peshavar, but today their dispersion over

⁵ Rahman, Fazlur (1982) *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 140.

⁶ Sadiq al-Azm (1993) Islamic fundamentalism reconsidered. A critical outline of problems. Ideas and approaches, part II, *Sout Asian Bulletin* 13, no. 2, 97.

⁷ Mahdi, Sadiq al (1990) *The Challenges of the 1990s*, Cairo, 197.

Europe is shocking. *Three main factors* prevent natural consolidation of the Muslims in Europe. First, Western political, cultural, social and economic influences keep the Muslims in a position of lower class. The second comes from the framework of the same Muslim societies – it is the confrontation between the Muslims from different countries, cultures and traditions. Third, it is the intensive differentiation because of the activity of European media.

The Muslims in the European cities come from different cultural strata and groups which concerns their religious practice, and this turns into a reason for their reluctance to consolidate in the new countries that are their second home. For radical leaders this is a good reason to collect these people under the slogan of *Uahabits* Islam (the term “*uahabizm*” is an exact abbreviation, but the Saudis refuse it being afraid that it misrepresents their ideas like secrete sect in Islam, and they use the term *Muuahhidun*, or unitarians, who express the absolute Good’s unity), but such a strategy impedes Muslims going into higher social position and power in the framework of the new extended European Union. The same concerns also the children of emigrants-Muslims, who live between open West society and the culture of the homeland of their parents. They are permanently in contradiction and fight with their own attachment to ideas and reality. Radical Muslim groups stake on this and try to involve them helping to find job, school and education.

The fear from Islamization of Europe is a fact. But more alarming is the fact that the point here is for radicalisation not only of the Muslim, but also non-Muslim youth. Even contemporary specialists on the problems of the Near East strongly discuss the possibility next suicidal terrorists to be European. How much are the radical Europeans who are followers of Belgian Muriel De Kuk? “Teheran recruits white British shahides for Israel” is the shocking head-line of “The Guardian” of April this year.⁸ “Islamizm or democracy?”, or who wins, asks rhetorically philosopher Mezri Hadat in “Liberasion”. In fact, European specialists do not turn their attention to the real problem – about existing crisis of leading positions in the European Muslim communities where radical Imams wage serious war for practising a policy keeping with the prescription of Islam. Ahmad Abu Laban is Imam of Palestinian origine, and with radical uahabits views. Living in Denmark a quarter of century, he speaks Danish with difficulty, but in return for it he translates his own sermons in Arabian, and he also distributes tapes of his records (he practises the so-called resounded Islam, or *al-Islam al-sauti*, which becomes a serious competition of “the written Islam”).

Islamizm proposes young unemployed population a hope of escaping its problems and a feeling of safety about its position in the society. It is attractive for proletarian students who build the stratum of the so-called lumpish intellectuals, according to Roy, on the analogy of the attachment of

⁸ In: В-к “Сега”, Април 2006.

the West-Europeans to communism in the 30-s of the 20 century.⁹ It is it considering that Islamists provide education through mosques, sport facilities and health services while public schools become worse. European reality creates difficulty and contradictions for the activity of radical Muslim leaders. On the one hand, their wish is to live practically under the Muslim law, but, on the other hand, they would not reject local liberal law since it gives them freedom of speech and consequently a room to sermonize on European society. Although a good deal of the European media keep anti-Muslim rhetoric, there are many Europeans who try to find a solution of social problems which are reasons for tension regarding the European Muslims.

European democratic society is founded on the principles of secularism and liberalism, but we should have in mind that in Islam community of believers is a religious-political community where everything is performed “in the name of Allah” but not people. The global issue today is whether we may expect pluralism that is natural for Christianity to be kept by the rest world religions, including Islam.

There is a lack of discussion about the various traditions in Islam (this religion is not really clear for Europeans as well as for the same protesting Muslims), and also the Balkanies are not precisely explored which leads to appearance of the new European fear – the fear from Balkanization (or separation in groups). When 80-million Turkey enters in the European Union all the European population will contain 20 percentage Muslim, but in this sense we have to consider also the population of Bosnia, Kosovo and Bulgaria.

All the above happens parallelly with the contemporary process of consolidation of the Muslim Shiits and Christians which is a part of the new war inside Islam itself. The religious middle class of Islamic society look for new allies, once, between the partners non-believers, and then, between the Christians in a country with religious variety. As an argument to intimacy of Christians and Muslim Shiits in Lebanon it is showed the coincidence of the cult to the Virgin Mary and the Shiits adoration of Fatima, daughter of the Prophet and wife of Ali, who is “mother of the believers”.

Trying to approach to the European left-wing, charismatic orator Tariq Ramadan (grand-son of Hasan al-Bana) proposes an alternative of the politics to oppose to the West. He tries to inscribe the Islamic mobilization into the mobilization against imperialism showing that most of the victims of imperialism are Muslim. We have to remember that first ali-Shariati uses Marx opposition of the depressed and the arrogant (as he calls the arrogant leaders who do not respect God). Tarik Ramadan considers European democracy a mean for defense against despotism, which reigns over most Muslim countries, and he requests his fellow-citizens to use the rights given by civil society.

Ramadan suggests that Muslims in Europe should overcome the Dar al-Islam and Dar al-Harb dichotomy, in which they are either in a state of

⁹ Roy, Olivier (1992) *Islam and Resistance in Afganistan*, 2d, ed. New York, Cambridge University Press, 70, 73.

peace because Islam prevails or a state of war because they are in the minority. He also rejects the concepts of Dar al-Amn /space of security/ and Dar al-Ahd /space of treaty/ for Europe, proposing instead that the position of Muslim scholars and activists in secular Europe is similar to the Meccan period. This concept, known as Dar al-Da-wa /space of testimony/ is indeed very similar to that spelled out in the new pope's 1991 publication, "Turning Point for Europe".

The Role of Religious Culture in the Balkans

The Danish cartoons and the other of the Bulgarian "News-caster" are a sign for urgent necessity of dialogue and co-operation. We do not have to speak about Muslims but keep dialogue with them. But the Europeans, including the Bulgarians, have to think how much and what kind of freedom are they able to afford, which is the freedom which does not hurt someone's feelings. It has to be discussed real essence of freedom, which may prevent us from racism and discrimination, but, at the same time, keeping the fundamental of our society. It is obvious that European development contains constructive initiatives but the last could be shaken if moderate Muslims do not want to take the responsibility which has to be taken they to show resistance against radical elements and destructive leadership.

The phenomenon of various religions and religious denominations in the Balkans brought about a multi-religious culture. The national identities in the Balkans were formed as a consequence of a deep change of the image of the "other". Stereotypes, continue to play an important role in the maintenance of an identity which is always opposed to "other" men's imperfections. In the Balkan countries of today there is still very much to do to imbue a more balanced opinion of nationalism into the public awareness which is the only way of coming closer to each other and of a "more inclusive, universal, and heterogeneous forms of social life."¹⁰

Religious exclusivism against the other brings ignorance about the other, and ignorance easily brings negative prejudices and they may easily cause religious hatred and enmity. The enviable tradition and culture of religious tolerance and plurality among the Balkan peoples should be encouraged and rehabilitated for the sake of peace in the Balkans and for the sake of being a good example of stable culture of tolerance for the future of humanity.

Looked at from the Islamic point of view it may be said that the Qu'ran recognizes the plurality of religious communities and the essential validity of their beliefs. The ideal relation envisioned by the Qur'an between Muslims and Christians is not only one of accommodation and co-existence, but of amity and mutual respect. The Qu'ran recognizes the good intentions of the Christians even where it considers their actions to error. This call of mutual acceptance is based on the Qur'anic notion of the unity of scriptures. The Qur'an regards both the Torah and the Gospel as sources of guidance and light. Far more than Muslims have ever done it accepts the pluralism of

¹⁰ Hart, *Edward Said and the Religious Effects of Culture*, p. 60.

religions and affirms the unity of faith. The only common elements in insists on are sincere faith in God, in the hereafter and works of righteousness.¹¹ In a rare instance where a verse occurs twice almost verbatim affirms this basic elements:¹² “Those who believe /in the Qur’an/ and those who follow the Jewish /scriptures/ and the Christians and the Sabians any who believe in Allah, and the Last Day, and work righteousness, shall have their reward with their Lord, on the them shall be no fear, nor shall they grieve.”/The Qur’an 2:62/

The postmodern world is getting more pluralistic both in culture and in consciousness. Provided that it is a moderate pluralism rather than a radical and reductive one, it is really a good development for peace among the religions and nations. In order to contribute to this positive development, all of us from any religious tradition must “be selective in our choices of sacred texts and concepts and should give preference to those which encourage greater understanding and co-operation among the people of different faiths and ideologies. This need is especially pressing for the followers of such world religions as Christianity and Islam.”¹³

Conclusion

Both Christianity and Islam in Europe can benefit from 1/ the establishment and expansion of a secular public sphere, in which debate and activities are carried out free of the direct influence of religious institutions; 2/ th introduction of equal rights for both religious and non-religious players, so that they can all participate in the marketplace of ideas on a level playing field.

However, neither Christianity nor Islam can accept the following:

1/ radical secularism, which strives to remove religion completely from the public sphere and make it a purely private matter

2/ discrimination against faith-based players by proponents of the three modernist master narratives /Liberalism, Conservatism, Socialism/ which seek to portray Europe’s past and future in purely secular terms.

Finally, in order to better understand the future of the religion/politics interface in Europe I encourage you to do the following:

1/ use the currently predominant Hegelian idealist-dialectical approach, in order to grasp the clash or interaction of ideas and civilisations

2/ make better use of the Marxian materialist-dialectical approach, thus introducing political economy to the study of Islam in Europe.

¹¹ Cafer Yaran, Religious culture, terrorism and ethnical peace in the Balkans In: *The Balkans as reality*, Sofia: IPhR-BAS, p. 6.

¹² Alwi Shihab, The Islamic Concept of Plurality, *Dialogue&Alliance*, Winter 2001, Vol. 15, No. 2, p. 21.

¹³ Shihab, The Islamic Concept of Plurality, p. 22.

Literature

- Alwi Shihab, The Islamic Concept of Plurality, *Dialogue&Alliance*, Winter 2001, Vol. 15, No. 2.
- Cafer Yaran, Religious culture, terrorism and ethnical peace in the Balkans In: *The Balkans as reality*, Sofia: IPhR-BAS.
- Ford, P. (2005) What place for God in Europe? In: *The Christian Science Monitor*, 2.
- Mahdi, Sadiq al (1990) *The Challenges of the 1990s*, Cairo.
- Rahman, Fazlur (1982) *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual tradition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Roy, Olivier (1992) *Islam and Resistance in Afganistan*, 2d, ed. New York, Cambridge University Press.
- Sadiq al-Azm (1993) Islamic fundamentalism reconsidered. A critical outline of problems. Ideas and approaches, part II, *Sout Asian Bulletin* 13, no. 2.

Срђан Баришић
Београд

ЏАМИЈСКА КУЛТУРА У ЈУГОИСТОЧНОЈ ЕВРОПИ

Резиме

Простор југоисточне Европе представља место где се историјски дотичу ислам и Запад. Више од пет векова ислама на Балкану имало је веома значајан утицај на стварање традиције која је својствена поменутом делу Европе. Удео становништва исламске вероисповести у укупном становништву Балкана није занемарљив, што свакако указује на то да културни идентитет и традиција муслимана представља конститутивни елемент културног идентитета југоисточне Европе. Исламско наслеђе на Балкану је веома значајно, а однос према њему представља специфичан тест толеранције у мултикултурним и мултирелигијским срединама.

Џамија заузима веома важно место у исламу и представља главни бедем у очувању и афирмацији исламског идентитета. Велики број џамија на Балкану потиче из најранијих периода османске владавине и, поред храма за молитву исламских верника, оне представљају и историјске споменике културе. У овом чланку, аутор указује на однос према најзначајнијим симболима присуства ислама у балканским земљама у којима муслимани представљају мањину.

Кључне речи: џамија, ислам, Балкан, мултикултурализам, југоисточна Европа

THE MOSQUE CULTURE IN SOUTH-EASTERN EUROPE

Summary

The territory of southeastern Europe represents the place where Islam and West meet, historically speaking. The five-century existence of Islam in the Balkans influenced significantly on the creation of the tradition, which is characteristic of the part of Europe mentioned. The portion of the Islamic religion population in the Balkans population is not negligible, which by all means indicates the fact that the cultural identity and the Muslim tradition represent a constitutional element of the southeastern Europe cultural identity. The Islamic legacy in the Balkans is very significant, and the relation to it represents a characteristic tolerance test in multi-cultural and multi-religious milieus.

Mosques play a very important part in Islam, representing the main bulwark of both preservation and affirmation of the Islamic identity. A large number of the mosques in the Balkans date from the earliest periods of the Osmanli rule and with the temples of Islamic believers they also represent historical landmarks. Therefore, in this article, the author points out to the relation to the most prominent symbols of the existence of Islam in the Balkan countries in which the Muslims are a minority.

Key Words: Mosque, Islam, Balkans, Multiculturalism, Southeastern Europe

Након трагичних догађаја, од 11. септембра 2001. године у Њу јорку, 11. марта 2004. године у Мадриду и 7. јула 2005. године у Лондону, тема “Ислам и Запад” поново је актуелна, али реторички тон у овим расправама је знатно оштрији него у расправама које су уследиле након Исламске револуције у Ирану 1978-79. године или *фетве* (правно мишљење) ајатолаха Хомеинија, којом је Салман Ружди осуђен на смрт, јер је у својој књизи *Сатански стихови* изнео клевете против пророка Мухамеда. Дугу традицију довођења у везу муслимана са насиљем и цихадом, поткрепљивали су акти насиља екстремних група које су током 80-их година извршиле бројне терористичке нападе у Паризу и Бејруту, а слични ставови јављају се и у САД, захваљујући терористичким нападима у којима су гинули и били рањавани амерички држављани. Медији су писали о исламу као антилибералном, заосталом и антиинтелектуалном, а исламисти су осуђивани због њиховог антиколонијалног става, који се аутоматски тумачи као антизападни. Са друге стране, муслимани осуђују Запад због ћутања о проливању муслиманске крви у Чеченији, Кашмиру, Палестини и Босни и због пристрасне подршке Израелу.

На однос ислама и Запада свакако утиче неколико веома значајних трендова: слом нерелигијских идеологија, а нарочито нестанак комунизма, ревитализација религије у глобалним оквирима, присуство ислама на стратешки важним и кризним подручјима, реакција на токове уједначавања и глобализације (културе) и настојање неких западних држава да представе ислам као новог непријатеља уместо комунизма.

Простор Југоисточне Европе представља место где се историјски дотичу ислам и Запад. Ако се послужимо типологизацијом муслимана у Европи коју је искористио реису-л-улема Мустафа Церић у својој “Декларацији европских муслимана”, на Балкану живи аутохтона скупина муслимана¹ која има свој верски и културни континуитет. Још од краја XIV века, османском експанзијом, ислам се проширио а доцније и трајније укоренио на простору југоисточне Европе. Османско царство није, строго узевши, представљало владавину муслимана над немуслиманима, већ је ту пре реч о веома хетерогеним структурама владајуће елите и потчињене “раје”. Елитну групацију чинили су углавном Турци, Арапи и балкански муслимани, али “у ту елиту такође су спадали јеврејски банкари, грчки трговци из цариградског кварта Фанар и европски отпадници” (Espozito, 2002:405). Подвлашћену рају, нижи сталеж, чинило је крајње хетерогено, мултиетничко,

¹ Реису-л-улема Мустафа Церић, у *Декларацији европских муслимана*, прави дистинкцију између три скупине муслимана у Европи: 1) аутохтону; 2) усељеничку; и 3) рођену. Под аутохтоном скупином подразумевају се они муслимани који имају дугу традицију у Европи као што су муслимани Босне, Албаније, Косова, Македоније, Бугарске итд.; скупину усељеника чине муслимани који су се уселили у Европу било као студенти или као радници и стално се настанили углавном у Енглеској, Њемачкој и Француској; док скупину рођених муслимана сачињавају деца родитеља муслимана који су се уселили у Европу и рођени Европљани који су прихватили ислам као своју веру.

мултијезичко и мултирелигијско становништво, а на све припаднике тог сталежа, били муслимани или не, гледано је као на пореске обвезнике *par excellence*. Немуслимани су сматрани *зимијама* или мањинама под заштитом ислама који су обавезни да плаћају посебан порез. Сви поданици живели су у малим верским заједницама које су уживале знатну аутономију, а овако организоване заједнице првенствено су имале за циљ да управљају локалним активностима и да помажу држави у прикупљању пореза и у одржавању дисциплине. Ако сем поред тога, узме у обзир да су Османлије углавном живеле у градовима и да су ретко обилазиле села настањена аутохтоним становништвом, може се закључити да је власт, за то време и у поређењу са дотадашњим и каснијим империјама, имала прилично толерантан однос према својим поданицима, што, опет, не значи да дискриминације није било. Пошто није било принудне исламизације, популација исламских верника на простору Балкана и Србије углавном је формирана преобраћењем ширих размера из разноразних разлога, а најчешће је мотивисано постизањем повлашћенијег друштвеног положаја. Већина становништва ипак је остала хришћанска, “углавном због исламске политике подршке црквеним организацијама на Балкану које је користила као помоћ у управљању” (Espozito, 2002:392). Поменути популација исламских верника на Балкану представља регионално издиференцирану и етнички хетерогену верску заједницу, која свој “идентитет” стиче тек након Балканских ратова када су постале ослобођене или осамостаљене од Османске управе, или су потпале под власт неисламских владара. Балкански муслимани припадали су јединственој, централизованом верској заједници Османског царства и исповедали су сунитски ислам ханефитског² обреда, што им је својствено и данас. Као и у Андалузији, и на Балкану се, у цивилизацијском али не и у теолошком смислу, “развијао један самосвојни, аутентични ‘европски ислам’” (Vukomanović, 2003:24). Више од пет векова ислама на Балкану имало је, свакако, веома значајан утицај на стварање традиције која је својствена поменутом делу Европе. Исламско наслеђе у југоисточној Европи је веома значајно, а однос према њему представља специфичан тест толеранције у мултикултурним и мултирелигијским срединама. Осврнућемо се укратко на демографске показатеље удела муслимана у националним и регионалним оквирима.

Око две трећине становника Албаније (65-70%) су муслимани, ако не по својим верским уверењима, а оно по обичајима којих се држе. Око четвртине исламске популације у Албанији припада бекташијском суфијском реду, који има веома дугу традицију³. Радикалан раскид са исламском традицијом наступио је за време владавине Енвера Хоџе, када је Албанија, 1967. године, проглашена првом атеистичком

² Ханефитска верско-правна школа (добила је име по куфанском правнику Абу Ханифи 767. године) настала је у Ирану а временом постаје званична школа османског царства.

³ Бекташије – хетеродоксни ред дервиша који је основао Хаци Бекташ.

државом на свету, и када су затворене све џамије и цркве. Јавно упражњавање вере поново је допуштено тек 1990. године и након тога у Албанију пристижу бројне муслиманске хуманитарне организације. Помоћ и улагања муслиманских организација и исламских земаља, посебно држава региона Персијског залива, умногоме су допринели привредном и друштвеном развоју Албаније, као и уздизању свести о исламској традицији. Већ 1992. године, за време председничког мандата Салија Берише, Албанија је постала члан Организације исламске конференције и тиме успоставила тешњу сарадњу са исламским светом⁴.

Поред Албаније, држава са највећом муслиманском популацијом на Балкану свакако је Федерација Босне и Херцеговине. Муслимани чине 40% послератног броја становника⁵. Међутим, за разлику од Албанаца, који свој идентитет дефинишу кроз нацију, а не веру, у Босни и Херцеговини религија или, за бројне грађански оријентисане људе, културна традиција која из вере произилази, представља круцијално обележје самосвести.

Муслимани у Бугарској чине 13% укупне популације, а доминантну етничку скупину, за разлику од других великих муслиманских заједница на Балкану, чине Турци и Помаци⁶. Снажан национални идентитет турске заједнице у више наврата је од њих начинио мету принудне асимилације. Током последњег покушаја асимилације, средином осамдесетих година, комунистичке власти, предвођене Тодором Живковим, покушале су да искорене турску мањину приморавањем њених припадника да се одрекну турских корена, па чак и принудном променом њихових имена у нова, са словенским призвуком. Према плану, требало је да се докаже да се Турци ни по чему не разликују од Помака – хришћана преобраћених у ислам, који су, као и њихова босанско-херцеговачка браћа по вери, задржали словенска имена, језик и обичаје.

Муслиманску заједницу у Македонији, као и на Косову, углавном чине Албанци. Муслимани чине око 30% укупне популације у тој држави⁷. Албанци у Македонији тврде да званични податак да њихова нација чини 23% целокупног становништва, представља процену нижу од реалне. Они сматрају да је много приближније реалности рећи да Албанци чине трећину од два милиона становника Македоније. Узимајући у обзир и муслимане других националности – Турке, Роме и Македонце муслиманске вере, могло би да се претпостави да муслимани чине око 40% укупног становништва Македоније.

⁴ Међутим, 1997. године, када су Социјалисти преузели власт, земља се умногоме преусмерила на сарадњу са Западом, а Албанија је ниво учешћа у Организацији исламске конференције свела на посматрачки.

⁵ International Religious Freedom Report 2005, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51544.htm>

⁶ Муслимани у Бугарској углавном су настањени у области Родопа (северо-западна област Тракије) и на северо-истоку земље у околини градова Шумен и Разград.

⁷ International Religious Freedom Report 2005, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2005/51567.htm>

Већина муслимана који живе у Државној заједници Србија и Црна Гора су Албанци са Косова, које је под управом Уједињених нација од јуна 1999. године. Друга муслиманска заједница по величини у СЦГ живи у Санџаку. Као и у Албанији, и на Косову локално албанско становништво, које чини преко осамдесет процената житеља покрајине, свој национални идентитет сматра важнијим од верског. Албанци са Косова, за разлику од сународника из Албаније, где постоји значајна хришћанска заједница, углавном су муслимани, а само 5% њих су католици. Друга муслиманска заједница по величини у СЦГ живи у Санџаку, који се делом налази у Србији, а делом у Црној Гори. У Санџаку живи више од 200.000 муслимана који одржавају веома тесне везе са Исламском заједницом БиХ, обзиром да се та област граничи са Босном и Херцеговином. У Црној Гори муслимани чине 21% становника. Две трећине муслимана су словенског порекла, а остали су Албанци. Обе групације су релативно добро укључене у црногорско друштво.

У Хрватској, Грчкој и Словенији муслиманско становништво чини око један проценат укупне популације, мада у те податке није укључен број страних држављана ове вере, који живи у тим земљама.

Као што се да видети, удео становништва исламске вероисповести у укупном становништву Балкана није занемарљив, што свакако указује на то да културни идентитет и традиција муслимана представља конститутивни елемент културног идентитета југоисточне Европе.

Значај џамија за муслимане

Džamije su Allaha radi, i ne molite se,
pored Allaha, nikome!
(Kur'an, 72:18)

Allahove džamije održavaju oni koji u Allaha i u onaj svijet
vjeruju i koji molitvu obavljaju i zekat daju i koji se nikoga
osim Allaha ne boje; oni su, nadati se je, na pravom putu.
(Kur'an, 9:18)

Један од најзначајнијих облика исламске уметности била је и јесте архитектура. Коштала је највише, трајала је најдуже и видела је најшира публика. Међу најпознатијим и најбоље очуваним грађевинама често су оне које су подигнуте у религијске сврхе, попут џамија и медреса, јер су вековима коришћене и одржаване.

Архитектура има снажну улогу у преношењу религијских порука. Црквени торњеви, звоници и минарети имају веома значајну комуникацијску функцију. Поред визуелне религијске поруке коју одашиљу својим доминатним архитектонским габаритетима, црквена звона и езан са минарета кординирају време и интегришу заједницу у простору. Сакрални објекти су саставни делови силуете града, реперне тачке у простору за све грађане, а за вернике представљају централна места. Иако исламска архитектонска баштина обухвата џамије, текије (зграде за дервише из суфијских братстава), медресе (теолошке школе),

мектебе (основне верске школе где се изучава *Kur'an*), исламске библиотеке, хамаме (купатила), турбета (маузолеје) и традиционалне пијаци, тежиште ћемо ставити на џамију јер она заузима веома важно место у исламу и представља главни бедем у очувању и афирмацији исламског идентитета. Џамије су Алахове куће на земљи и њима ислам посвећује посебну пажњу, јер су оне места где се велича његово име и где му се клања.

Џамија је турска реч која означава храм у исламу. Назив џамија по правилу се употребљава за одређени тип храма с минаретом који преовладавају у Турској и земљама које су некада биле под турском влашћу, док је за арапско подручје уобичајен назив *месџид*, место за молитву. Храм у исламу одувек представља централно место друштвеног живота свих муслиманских заједница током њихове историје. Поред своје главне функције места за молитву, на простору око џамије и у њеном дворишту налазиле су се помоћне просторије које су служиле за извођење верске наставе, окупљање заједнице, заклон за путнике и поделу хране сиромашнима. Та пракса је задржана и данас. Прву џамију је, према традицији, основао сам Мухамед код Медине 622. године, међутим, то су пре могле бити неке приватне просторије, иако се за Мухамеда вели да се повремено молио поред Кабе.

Најзначајнији и најосновнији елементи ентеријера џамије су *михраб* и *минбар*. Свака џамија је окренута према Меки михрабом, молитвеном нишом, која се налази на (средишту) једног од зидова, који се назива зидом кибле. Михраб архитектонски истиче зид кибле и служи као врло декоративна средишна тачка унутрашњости џамије, а испред тог зида стоји имам када предводи заједничку молитву. Кибла је смер у коме се окреће, односно тачка ка којој се окреће сваки муслиман, где год да се налази, када моли својих пет молитви. Током прве две године постојања муслиманске заједнице у Медини, кибла је био Јерусалим, а Меканска каба представља киблу од отприлике 624. године н.е. Промену која је значила окретање ка Меки заповеда *Kur'an* (2:142-145), указујући на афирмисање арапске компоненте и осамостаљење у односу на јудаизам. Минбар је проповедаоница са које се држи подневна проповед петком. Може изгледати као издигнути подијум, а у неким џамијама низ степеница води до мале ограђене бине. У џамији нема намештаја, музичких инструмената, фигуративног представљања ликова и слика. Зидови су најчешће украшени текстовима из Кур'ана или именима Алаха, Пророка и чланова његове породице. Ови натписи су јединствен пример доминантне уметничке форме исламске културе: калиграфије.

Карактеристични елементи екстеријера џамије су *сахн*, двориште, отворени простор за молитву, *зула*, покривени део за молитву, *фаувара*, фонтана или чесма са текућом водом, куполаста кровна конструкција и *минарет*, витка одвојена кула. Минарет је део џамије са којег мујезин учи езан (позив на молитву) пет пута дневно. Иако представља симбол исламске сакралне архитектуре, минарет није ни

обавезан, ни свуда присутан. Као елемент архитектуре, минарет не постоји у Мухамедово доба нити је саставни део најранијих џамија. Током првих година ислама, езан се упућивао са крова највише зграде или месцида. Минарета није било за време владавине Омајада и тек се под Абасидима идеја о високој кули, која се налази у средини зида (или ван њега) наспрам михраба, раширила на све исламске земље, могуће и као ознака власти халифа. Крајем XII века, минарет, у облику витке одвојене куле, већ је био постао општи симбол ислама, и често је додаван и раније изграђеним џамијама (Espozito, 2002:263).

Минарет је настао из ритуалних и симболичких потреба, а за његово дефинисање коришћен је преисламски архитектонски речник. На огромном пространству које обухвата муслимански свет, настало је неколико типова минарета, заснованих на читавом низу архитектонских прототипова и грађених од локалних доступних материјала. Минарет у облику правоугаоне куле доминира раним исламским светом Сирије, Северне Африке и Шпаније, као последица претварања хришћанских цркава у џамије, адаптирањем, поред осталог, правоугаоног звоника у минарет, као што је то случај у Дамаску. Минарет у облику спирале настаје у време владавине Абасида у Ираку (Самара) и у Каиру, као део карактеристичног северноафричког минарета у више нивоа. Цилиндрични минарет са балконом (шерефет) омиљен је персијски облик, то су обично парови минарета који стоје уз улаз или појединачно изнад улаза у џамију, као у Исфahanу. Селџуци преносе овакав минарет у Анадолију, где га Османлије чине издуженијим и виткијим, додавши му купасти врх. Постоји и степенести минарет, који има кућицу на врху џамије, којој се прилази спољним степеништем. Уз своју ритуалну функцију, минарет је, у различитим околностима, постајао симбол друштвене и царске моћи.

Минарет је видљив из далека и представља најаву присуства ислама и побожности покровитеља. Поред ове значајне – визуелне, минарет има и друге комуникацијске функције. Са минарета се упућује *езан* (ар. дословно “оглашавање”) исламски позив на молитву који *мујезин* или *телал* упућује пре сваке од пет дневних молитви. Мухамед је овај обред установио у раном меканском периоду као јединствен начин позивања муслимана на молитву, да би се разликовали од хришћана, који су користили звоно или клепетала, или од Јевреја, који су дували у рог. Први мујезин је, према традицији, био Билал ибн Рабах (Ruthven 1997:36). Езан се упућивао снажним гласом с врха џамије или минарета, или, пак из саме џамије посредством разгласа. Позивати може сваки одрастао, ритуално чист мушкарац муслиманске вероисповести. Постоје такође и професионалци, који су према традицији, често слепи, делимично стога што онај што стоји на тако високом месту не би смео да гледа у туђе приватне одаје. Позивар је лицем окренут ка кибли, с рукама уздигнутим до висине ушију. Данас се често употребљавају звучници. Током езана, верници понављају реченицу по реченицу за мујезином, само се четврта и пета реченица замењују речима: “Није ни моћи ни снаге, сем у Бога што је”.

Езан гласи: *Allâhu ekber, Allâhu ekber* (2 пута); *Ešhedu enne lâ ilâhe illallâh* (2 пута); *Ešhedu enne Muhammadan resûlullâh* (2 пута); *Hajjâ al-salât* (2 пута); *Hajjâ alâ al-felâh* (2 пута); *Allâhu ekber* (2 пута); *Lâ ilâhe illallâh* (1 пут)⁸. Езан значи објављивање, а икамет успостављање намаза. Пошто се езаном најави да је наступио одређени намаски вакал (намаско време) и клањање, икамет се обавља непосредно пред почетак намаске обавезе, тј. када се намаз успоставља⁹.

Намаз (ар. *salât*) је персијски и турски назив за обавезну молитву. Намаз је муслиманска обавеза која се врши сваки дан клањањем и учењем на прописани начин, и представља један од пет стубова ислама. Сваки муслиман, сваки дан треба клањати пет намаза и то: сабах, подне, икиндију, акшам и јацију (те витр намаз, намаз после јације а пре сабаха). Сваки намаз има своје време, а пре сваког намаза неопходно је обављање *абдеста* (*vidu ar.*) обавезног обредног прања чистом водом у сврху клањања намаза. Као веома значајан елемент вероисповедне праксе сваког муслимана, намаз има посебан значај ако се обавља у џамији, о чему сведоче хадиси *Сахих Муслим*-а и *Сахих ал-Бухари*-а. Према предањима заједнички намаз је вреднији од појединачног за двадесет и седам степени, а у неким предањима за двадесет и пет степени: “Човјеков намаз обављен у џемату вреднији је од његовог намаза обављеног у кући или радњи за двадесет и неколико дераца (степенова). Када неко од вас лијепо и пажљиво узме абдест, па само због намаза у џемату и ни ради чега другог крене у џамију, Аллах за сваки његов корак све док не уђе у џамију, за један ступањ уздигне његов положај и опрости по један мањи гријех, тако да када уђе у џамију третира се да је у намазу све док ради намаза у њој борави. Уз то, све док сте на мјесту на коме сте клањали, мелеки вас не престају благосиљати и молити Аллаха ријечима: 'Аллаху, опрости му гријехе! Аллаху смилуј му се!’¹⁰ Заједничка молитва у џамији, која се истиче у најважнијим предањима о исламској вери и вероисповедној пракси, нарочито се практикује петком за време *џума намаза*. Петак је дан који се у исламу издваја по својим посебним верским обредима. Сваког петка у подне, муслимани учествују у посебном (свечаном) богослужењу, а оно што ову подневну молитву чини посебном јесте проповед коју држи имам или неко ко има велико знање о *Kur'an*-у. Проповед се назива *хутба* (кутба) и састоји се из два дела: проповедник на почетку изрецитује део (одређене ајете) Кур'ана, а затим прелази на саму проповед чија је тема најчешће инспирисана цитираним одељком. Иако ће се проповедник најчешће бавити верским темама, ова проповед петком може бити посвећена и нечему другом. *Џума намаз* се не

⁸ Значење езана: Бог је највећи (4 пута), сведочим да нема бога осим Бога (2 пута), сведочим да је Мухамед Божји посланик (2 пута), дођи на молитву (2 пута), приђи спасењу (2 пута), Бог је највећи (2 пут), нема бога осим Бога (1 пут).

⁹ Код сабахског езана иза “*hajjâ alâ al-felâh*” следи “*essalatu hajrun minen-nevm*” (2 пута), што значи: “бољи је намаз од спавања”. Икамет садржи исте речи као езан, само иза речи “*hajjâ alâ al-felâh*” дода се “*kad kametis-salatu*” (2 пута) тј. “намаз управо наступи”.

¹⁰ Бухари 647 и Муслим 649.

одржава у свим молитвеним храмовима, већ се користе веће џамије (са централном локацијом) како би што више верника имало прилике да чује проповед.

Поред своје основне намене, места за молитву, џамија служи и као центар друштвених активности, у коме се чланови заједнице окупљају приликом низа дешавања која доприносе учвршћивању веза и односе се на заједничке прославе. Она представља центар исламске спознаје и образовања, где младе генерације стичу знања о исламу и где људи могу да размишљају о значењу ислама. То је место где се размењују искуства, потврђују правила понашања и вредности, место где људи јачају свој осећај идентитета у круту пријатеља и породице и, што је најзначајније, у друштву осталих верника. Као таква, џамија је центар потврђивања и ширења заједничких друштвених и цивилизацијских вредности, у коме се обликује и означава заједница, где се заједнички интереси и визије размењују и поново потврђују. Организација џамије постала је врхунски симбол присуства ислама, његовог трајања и будућности. Током исламске историје неколико џамија је постало важно као образовни центри. Можда је најчувенији универзитет ал Азхар у историјском центру Каира. Већим делом свог постојања, ал Азхар је био искључиво верски центар где су се проучавали Куран и хадиси и укључивали у остале области исламског образовања.

Џамије на Балкану

Велики број џамија на Балкану потиче из најранијих периода османске владавине и поред храма за молитву исламских верника оне представљају и историјске споменике културе. Ако изузмемо Албанију и Босну и Херцеговину, у којима већинско муслиманско становништво строго води рачуна о исламској архитектури, интересантно је указати на однос према исламском наслеђу у балканским земљама у којима муслимани представљају мањину.

Једна од најстаријих џамија на Балкану јесте Џумаја џамија (позната и као Улу џамија или Мурадија) у Пловдиву, за коју се претпоставља да је подигнута у време цара Мурата II, око 1423. године. У истом граду налази се и Имарет џамија која, такође, представља један од најранијих споменика исламске архитектуре изграђен између 1444. и 1445. године. Најзначајнији споменик исламске архитектуре у Бугарској је Томбул џамија у Шумену која је подигнута 1744. године, у чијем комплексу се налазе мектеб (муслиманска основна верска школа), библиотека, медреса, двориште са аркадом и фонтана у арапском стилу.

Поред поменутих џамија, међу старијим џамијама су: Мустафа-пашина џамија у Скопју, која је подигнута 1492. године; Алаџа-џамија (Пашина џамија) у Тетову, изграђена 1459, а реновирана 1833. године; Мбретит џамија (Султан Мехмед II ал-Фатих џамија) у Приштини која је подигнута 1460-61. године итд. На подручју Балкана постојало је много џамија које су подигнуте током првог века турске владавине, али

нестабилна политичка ситуација проузроковала је да велики број џамија буде срушено, или оштећено, током ратних сукоба у Босни и Херцеговини и на Косову, током 90-их година. Према подацима верских заједница, на територији Босне и Херцеговине срушено је и оштећено више од 1000 џамија, 600 католичких цркава и капела и десетине православних цркава и манастира. Према извештају Комисије за очување националних споменика БиХ преко 700 џамија је потпуно уништено¹¹. На пример, на подручју града Бања Луке, током 1993. године, порушено је свих 15 џамија, а међу њима и Ферхат-бегова џамија, један од најзначајнијих и најлепших споменика културе у Босни и Херцеговини.

На Косову је почетком 90-их година било више од 500 активних џамија, а током ратних сукоба 1998-1999. године уништено је више од 200¹². На пример, у општини Пећ, током 1998. и 1999. године, нападнуто је 36 џамија, од којих половина потиче из периода од XV до XVIII века, два суфијска храма (текије или дервишке зграде), једна медреса из XVII века, хамам из XV века, свих девет мектеба и историјски архив и библиотека исламске заједнице¹³.

Захваљујући донаторима из муслиманских, али и из западних земаља, до сада је обновљен велики број џамија на територији бивше СФРЈ, док су у неким срединама изграђене нове. Према подацима Центра за исламску архитектуру у Сарајеву, до септембра 2004. године у БиХ је саграђено преко 550 нових џамија.¹⁴ Изградњу нових џамија у БиХ и на Косову, прати велика критика која указује на арабизацију балканске исламске архитектуре. Сакупљање средстава у локалним оквирима представља изузетно тежак задатак за ратом осиромашено становништво, а подстицање изградњи џамија допринело је заједничко деловање разних интереса, укључујући обилату новчану помоћ муслиманских влада (Саудијска Арабија, Кувајт, Либија и Уједињени Арапски Емирати), које су желеле да помажу муслиманске заједнице у Европи. Нове џамије у БиХ често су монументалне и раскошне, што у великој мери одступа од традиције скромног спољног изгледа и наглашавања унутрашњег израза. Поред новог елемента монументалности, нове џамије у БиХ зидају се на другачијим локацијама, углавном на истакнутим местима, а не у строгом језгру насеља, а све чешће се изграђује више од једног минарета, што до тада није била карактеристика балканских џамија. Наведене промене делом су проузроковане

¹¹ Оштећено је око 600 католичких објеката, 120 православних, а једино је Јеврејска заједница у БиХ сачувала своје синагоге. Radio Free Europe, 5. април 2004.

¹² Према подацима Завода за заштиту споменика културе Србије, од 1998. године и првих сукоба на Косову до данас, уништено је 115 објеката Српске православне цркве, док не постоји прецизно потврђена цифра о броју уништених исламских, верских објеката на Косову. Процена Завода за заштиту споменика је да се ради о око 40 џамија (RFE, 5. април, 2004).

¹³ "Разарање културне баштине на Косову, 1998-1999", <http://www.un.org/icty/bhs/cases/milosevic/documents/docpros/expert/kos-des-b.htm#7>

¹⁴ RFE, 11. фебруар 2005.

тима што су финансијери, исламске хуманитарне организације, свесно или несвесно, наметале стил изградње из земаља из којих потичу (Саудијска Арабија, Иран, Индонезија), а делом, као одговор на бројна рушења током 90-их година.

Развој нових веза између балканских муслимана и остатка муслиманског света изродио је обнову религиозних активности (превођењем и објављивањем религијске литературе, отварањем џамија или религијских школа, слањем студената на исламске универзитете у муслимански свет, итд.), али, такође, конфронтирањем службених религијских институција с новим такмацима које подржавају различите муслиманске државе (Турска, Саудијска Арабија, Иран, итд.) или покретима за обнову ислама.

У Сарајеву је 15. септембра 2000. године отворена џамија “Краљ Фахд” која представља поклон саудијског принца Селман ибн Абдул-Азиза, по чијем оцу је џамија и добила име. Џамија и исламски центар чији пун назив гласи “Краљ Фахд бин Абдул-Азиз ал Сауд” смештени су на површини од 8.200 квадратних метара, а сама изградња овог комплекса коштала је 22 милиона конвертибилних марака. Џамија може да прими око 5000 верника и преставља тренутно највећу џамију на Балкану. Исламски центар располаже с пет учионица намењених учењу арапског језика и веронауке, библиотеком, амфитеатром са 300 места, лабораторијом, салом за изложбе, компјутерским кабинетима, рестораном и спортском халом. Сарајевска џамија “Краљ Фахд” следи за највећу појединачну донацију ове арапске државе која је само у протеклих осам година поклонила више од милијарду марака за изградњу и обнову претежно верских објеката широм Босне и Херцеговине. Босна је том приликом добила на поклон и око два милиона верских књига и право на бесплатне посете Меки и Медини за 5.000 хаџија. Саудијски принц је током посете поред ове у Сарајеву, отворио још две џамије – у Тузли и Бихаћу¹⁵. До отварања џамије “Краљ Фахд” највећа џамија у Босни и Херцеговини била је Гази Хусрев-бегова џамија која датира из 1531. године,¹⁶ а највећа џамија на Балкану била је Загребачка џамија. Својом импозантном величином, наглашеном квадратном основом, масивном куполом и витким парним минаретима на прочељу, џамија у великој мери одступа од поменуте традиције отоманских џамија у Босни. Изградњу, отварање и симболичку функцију ове џамије такође су пратиле бројне расправе и страхови од арабоцентризма, са једне, и националистичког тумачења ислама, са друге стране.

Изградња нових џамија

Као што можемо видети, изградњу нових џамија на Балкану, чак и у областима у којима преовлађује муслиманска популација, прати велики број неспоразума и потешкоћа. Ситуација је неупоредиво сложе-

¹⁵ *Глас јавности*, 18. 9. 2000.

¹⁶ Хусрев-бегова џамија има површину од око 330 квадратних метара и може да прими око 300 верника.

нија у областима у којима муслимани чине мањински део становништва, а нарочито у главним градовима земаља југоисточне Европе.

У Београду и Софији није подигнута ниједна нова џамија од отоманског доба, и у оба града постоји само по једна активна џамија. Бајракли-џамија у Београду представља најстарији споменик културе из отоманског периода у главном граду Србије и једину џамију. Она “задовољава” потребе, према проценама локалне исламске заједнице, око 200.000 муслимана. Иницијатива за изградњу нове џамије у Београду постоји од 1973. године, али до сада није наишла на позитивну реакцију. На Бајракли-џамију су, током 90-их година, седам пута бацане различите експлозивне направе, а највећа оштећења претрпела је 17. марта 2004. године, када је скоро у потпуности изгорела¹⁷. Паљење Бајракли џамије у Београду и Батал-џамије у Нишу, представљало је реакцију на ескалацију међуетничких сукоба на Косову и Метохији у којима је страдао велики број православних храмова на поменутој територији, што све иде у прилог тези о доминантној етноконфесионалној идентификацији у систему вредности балканских народа. У Софији, такође, постоји једна активна, Банибаси џамија која датира из XVI века, тачније 1576. године. И она, као и Бајракли џамија у Београду, била је једна од бројних џамија, али и једина која је преживела рушења и функционално преусмеравање објеката.

Још од оснивања “Муслиманске богоштовне опћине”, 1916. године, у Загребу су покретане бројне акције за изградњу прве џамије у Хрватској. Све до Другог светског рата, муфтијство Исламске заједнице у Хрватској било је смештено у привременим месцидима, тачније изнајмљеним и адаптираним дворанама и становима. Током Другог светског рата, интервенцијом новооснованог политичког руководства НДХ, одлучено је да се Умјетнички павиљон у центру Загреба преуреди у џамију, те је крајем 1941. године започета изградња три минарета на кружној основи зграде дотадашњег културног центра. Прва загребачка џамија свечано је отворена 18. августа 1944. године, а у склопу џамије смештено је и седиште муфтијства, библиотека, учионице за веронауку, па чак и два стана. Међутим, у пролеће 1948. године џамија је затворена, минарети порушени а џематски меџлис поново враћен у претходне адаптиране просторије.

Одбор Исламске заједнице у Загребу (Меџлис Исламске заједнице Загреб), од 1962. године, активно покреће иницијативе за (поновну) изградњу загребачке џамије. Након бројних предлога и преговора са представницима локалних власти, почетком 1979. године коначно је добијено земљиште за изградњу џамије, на ком су непуне две године касније увелико започети радови. Изградња дуго жељене (нове) џамије трајала је пуних шест година, а на свечаном отварању 6. септембра 1987. године присуствовало је преко 100.000 људи. У оквиру

¹⁷ О положају муслимана у Београду и паљењу Бајракли џамије више видети у: Баришић, Срђан (2005): “Из нашег непосредног суседства: муслимани”, *Теме*, год. XXIX, бр. 4: 597-612.

џамије постоје учионице за мектебску наставу, библиотека са читаоницом, пет службених просторија, диванхана (простор за пријем гостију) и џамијски (халал) ресторан, три стана за имама и седам мусафирских соба за смештај гостију Исламске заједнице, загребачка медреса “Др. Ахмед Смајловић”, као и просторије Омладинског клуба са амфитеатром.

Сличан исламски центар за џамијом планира се и у близини Осијека, а за остварење овог плана Исламска заједница у Осијеку купила је парцелу у близини муслиманског гробља. Међутим, бирократска тромост локалних власти око нормирања буџета који би омогућио остваривање ГУП-а, увелико успорава почетак изградње џамије. Муслимани са простора Славоније и Барање, своје верске потребе задовољавају у једном стану у Осијеку, и жељно ишчекују одобрење за изградњу културно-верског центра који би у потпуности задовољио њихове животне захтеве¹⁸.

Осим у џамији у Загребу, муслимани у Хрватској верске обреде обављају у приватним кућама (импровизованим месцидима) у Сплиту, Дубровнику, Ријеци, Славонском Броду, Осијеку, Винковцима, Пули, Поречу, Сиску, Вараждину, Цриквеници и Маљевицу. Док се тринаестогодишњи спор око изградње џамије у Ријеци још увек одвија, изградња друге џамије у Хрватској започета је у селу Боговоља које се налази на граници Републике Хрватске и Федерације БиХ. До добијања дозволе за изградњу минарета високог 30 метара, џамија ће бити без свог симболички најзначајнијег дела¹⁹.

Атина је једина престоница на Балкану, па чак и у Европској унији, у којој не постоји званична џамија. У главном граду Грчке постоји више од 20 месцида који задовољавају потребе више од 100.000 муслимана. Велики део исламске популације у Атини чине имигранти из Турске, Албаније, арапских и других земаља и њихова потреба за молитвеним храмом и местима за сахрањивање представља и међународни проблем, због чега су атинске власти често трпеле критику Европског комесаријата за људска права. Наиме, 25 година након што је први пут дато обећање да ће у граду бити изграђена џамија, организација Олимпијских игара у Атини 2004. године, коначно је омогућила гласну артикулацију потреба исламских верника града домаћина. Имајући у виду да ће на Олимпијским играма бити велики број спортиста исламске вероисповести, атинске власти су покушале да нађу што брже и што безболније решење за изградњу џамије, чији би недостатак укаљао епитет “колевке демократије”. Првенствено је постојао предлог да се рестаурира једна од две атинске џамије које су преживеле праксу уништавања исламских културних споменика у Грчкој. Међутим, поред тога што би оживљавање Fethiye џамије која потиче из XV века, било веома скуп и спор процес, она би свакако била премала да задовољи потребе муслимана који живе у Атини, а камоли

¹⁸ *Večernji list*, Zagreb, 13. 9. 2005.; *Glas Slavonije*, Osijek, 30. 9. 2005; RFE, 26 jan. 2004.

¹⁹ *Глас јавности*, Београд, 7. 9. 2005.

многобројних олимпијских гостију²⁰. Спремност Саудијске Арабије да финансира изградњу џамије повећало је наду атинских званичника да би изградња џамије могла бити готова пре почетка Олимпијских игара, међутим већ при избору локације за изградњу искрсао је, наизглед, нерешив проблем. Након што је влада обезбедила 35.000 квадратних метара земљишта у атинском предграђу Пеаниа, двадесетак километара удаљеном од центра града, недалеко од међународног аеродрома, наступили су проблеми око избора локације, финансијера и величине џамије и исламског центра. Локални званичници Пеаниа-е пружили су снажан отпор овој иницијативи истичући да у насељу које је одабрано нема муслимана. Близина аеродрома појављује се као други разлог за оспоравање плана о изградњи џамије, јер уколико би минарет(и) џамије био прво што би путници видели долазећи у Грчку, стекли би утисак да долазе у муслиманску земљу.

Православни црквени савет Грчке, после исцрпне расправе, одлучио је да се дозволи изградња џамије у Атини да би муслимански грађани добили светилиште у Грчкој, али под одређеним условима. Грчка православна црква се противи изградњи џамије близу центра Атине, затим оснивању центра за исламске студије, као и томе што би тај пројекат био финансиран од стране саудијске краљевске породице. Међутим, Савет је, ипак, одлучио да муслиманској заједници поклонити плац за изградњу гробља²¹.

Слични спорови око изградње џамије одвијају се и у Словенији, тачније Љубљани. Иницијатива за изградњу прве џамије у Словенији почела је 1970 године, а 2000. године први словеначки муфтија поново актуелизује изградњу џамије. Избор локације је и овде представљао основни проблем. Прво је исламској заједници понуђена мала парцела која не би могла задовољити потребе изградње џамије са исламским културним центром, а затим је проблем престављала и величина планиране џамије и културног центра²². Као и у бројним земљама централне Европе, и у Словенији се референдумом покушао решити проблем изградње џамије, али још увек се не назире изградња²³. Према изјавама премијера Словеније, приликом сусрета са реису-л-улемом,²⁴ Влада Словеније је спремна да пролонгира рок за уплату новца за земљиште, како би градња исламског центра почела што је пре могуће.

У јавним расправама које су пратиле иницијативе за изградњу џамија у Атини и Љубљани, могли су се чути и аргументи који преовлађују у земљама Западне Европе када је у питању иста тематика.

²⁰ *The National Herald*, November 29-30, 2003., Reprinted from the Economist.

²¹ Овде би било корисно напоменути да су муслимани у Грчкој претежно настањени у области Тракија, на северо-истоку земље, где највећи део становништва има турско порекло. У овој области има преко 300 џамија, и многи муслимани из осталих делова Грчке (Родос, Кос, Атина), долазе у Тракију како би обавили важне обреде, или на муслиманским гробљима у овој области бивају сахрањивани.

²² Mladina On-line, 22. jul 2004.

²³ <http://www.dzamija.com/index.php?vsebina=vsebina&id=15>

²⁴ <http://www.izs.org.yu/modules/viewtopic.php?t=722>

Наиме, теза да изградња џамије, а нарочито исламског културног центра, представља потенцијални регрутни центар исламских екстремиста, фундаменталиста и терориста, свакако представља продукт активне антиисламске кампање коју поједине утицајне групе западних земаља континуирано пласирају. Овај главни аргумент конзервативних снага, свакако је уско повезан са једном од најважнијих категорија конзервативне свести, а то је безбедност. И у Грчкој, и у Словенији, јединим земљама чланицама Европске Уније у Југоисточној Европи, овај аргумент је био главни стожер отпора изградњи џамије. Овде треба нагласити да присуство муслимана суочава Европљане не само с размишљањем о самоувереним ставовима о сопственом либерализму, плурализму, демократији и толеранцији, већ и са изналажењем начина да се муслиманима гарантују слобода верског опредељења и право вероисповести, као и живот по начелима културе за коју су се определили.

Један од најдрастичнијих примера отпора изградњи џамије свакако је онај који се догодио у Бања Луци, 7. маја 2001. године. Приликом покушаја постављања камена темеља за изградњу порушене Ферхат-пашине џамије (Ферхадије) у немирима који су тим поводом избили повређено је више од 30 људи, а једна особа је изгубила живот. Месец дана касније поново је постављен камен темељац за обнову џамије, а градилиште је ограђено лименим зидом који даноноћно обезбјеђује полиција. Према неким проценама, за изградњу Ферхат-пашине џамије, која је била под заштитом UNESCO-а, требаће три године и 12 милиона марака²⁵. Ријасет Исламске заједнице БиХ прогласио је 7. мај, датум када је 1993. године порушена Ферхадија, за “Дан џамија” у знак сећања на рушење Ферхадије, и свих осталих џамија порушених на територији Босне и Херцеговине током ратова 90-их година. Тим поводом, тог дана, хутбама се у свим џамијама ријасета подсећа јавност да се стравични догађаји не смеју поновити и указује на погубност таквих (не)дела.

Иако ратови на територији бивше СФР Југославије нису представљали религијске ратове, треба имати у виду да је религија у тим грађанском сукобима служила као једина манифестна разлика између етнички веома сродних народа. И данас, иако су учињени значајни помаци у изградњи етничитета балканских народа, етноконфесионална идентификација и даље представља заједничку карактеристику ентитета. Сакрални објекти, једном од својих основних комуникацијских функција као што је интеграција верника у простору, представљали су манифестни симбол присуства дугог, непријатељског, ентитета и ратни циљ којим се прекрајала историја. Уништавањем тих симбола, уништавао се дух и најзначајнији интегративни елемент заједнице. Као што смо имали прилике да видимо, у Босни и Херцеговини, на Косову и у Србији, џамије су рушене због социјалних и етнички мотивисаних фрустрација, а изградња нових џамија у неисламским сре-

²⁵ RFE, 7. мај 2003.

динама оспоравана је због пренаглашеног национализма, шовинизма и конзервативизма.

На једном месту у *Декларацији европских муслимана*, јасно је указано на основни проблем муслимана у Европи: “Муслиманска питања у Европи не треба сводити искључиво на вјерска. Њих треба проширити и на друштвена питања. Нашу вјеру треба третирати као природну и легалну ствар као и сваку другу вјеру у Европи сукладно слободи савјести човјека. Нажалост, ислам још није натурализован у Европи. Он још увијек има статус странца или специјални статус по којем се ислам толерира, али не прихвата као једнаковриједан представник опће европске духовне баштине унаточ чињеници што је ислам данас друга религија одмах до кршћанства у многим европским земљама.” Југоисточна Европа, са својим аутохтоним муслиманским становништвом, могла би да буде пример могућег суживота ислама и европских вредности, међусобног утицаја и дијалога, али за то је неопходна деполицитизација религије и веће поштовање слободе права на вероисповест.

Литература

- Баришић, Срђан (2005): “Из нашег непосредног суседства: муслимани”, *Теме*, год. XXIX, бр. 4: 597-612.
- Buharijina zbirka hadisa* (1994): (prevod: Hasan Škapur) Tuzla: Islamska zajednica u Republici Bosni i Hercegovini - Behrambegova medresa.
- Vukomanović, Milan (2003): “Zapad i islam”, u: Vukomanović, M. i Vučinić, M. (prir.): *Religijski dijalog – drama razumevanja*, Beograd: BOŠ.
- Vukomanović, Milan (2004): *Religija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Gordon, Metju (2001): *Islam: svetske religije*, Beograd: Čigoja štampa.
- Deklaracija evropskih muslimana*, Reis-ul-ulema dr Mustafa ef. Cerić.
- Esposito, Džon (prir.) (2002): *Oksfordska istorija islama*, Beograd: Clio.
- Kur'an s prevodom*, prev. Besim Korkut, Medina, 1214. h.
- Radojković, Miroljub i Stojković, Branimir (2004): *Informaciono komunikacioni sistemi*, Beograd: Clio.
- Ruthven, Malise (1997): *Islam*, New York: Oxford University Press.
- Tanasković, Darko (1987): “Islam u Beogradu”, *Kultura*, br. 78-79, str. 32-58.

UDK 271/28:172.4(497)

Драгана Радисављевић-Ћипаризовић
Филозофски факултет
Београд

**ДОПРИНОС ЦРКАВА И ВЕРСКИХ ЗАЈЕДНИЦА ПРОЦЕСИМА
ЕВРОПСКИХ ИНТЕГРАЦИЈА: МОГУЋНОСТ РАЗВИЈАЊА
КУЛТУРЕ МИРА НА БАЛКАНУ**

Резиме

У раду се разматра улога Црква и верских заједница у евроинтеграционим процесима и развијању културе мира на Балкану. Посебан нагласак је стављен на разматрање важности хришћанског јединства за уједињење Европе. Европа и Европска унија не виде себе искључиво као политичку и привредну унију, већ и као заједницу повезану заједничким вредностима. Стабилност балканског региона представља предуслов његове успешне интеграције у европски простор. Заговара се теза да цркве и верске заједнице могу да кроз конструктиван, искрен међурелигијски дијалог, сарађујући са државом и политиком, допринесу верској, културној и међунационалној сарадњи на конфликтима оптерећеном Балкану. Цркве и верске заједнице у Србији показују спремност пружања подршке друштву у решавању конкретних проблема: питања људских и мањинских права, биоетике, економског и социјалног раслојавања, угрожености животне средине и других.

Кључне речи: цркве, верске заједнице, хришћанство, европске интеграције, Балкан, међурелигијски дијалог, култура мира

**CONTRIBUTION OF CHURCHES AND RELIGIOUS
COMMUNITIES TO THE PROCESS OF EUROPEAN
INTEGRATION: POSSIBILITY FOR DEVELOPING THE CULTURE
OF PEACE IN THE BALKAN**

Summary

This paper deals with the role of churches and religious communities in Euro-integral processes and developing of culture of peace in the Balkan. The special accent is made during the consideration of importance of Christian Unity, for the Union of Europe. Europe and European Union don't see themselves only as a political and economic unity, but as a community connected by common valuable things. The stability of the Balkan region represents prerequisite of its successful integration to the European region. The thesis mentioned is that churches and religion communities can by the constructive, honest inter-religious dialogue cooperating with state and policy, give their contribution to the religious, cultural

and international cooperation in the conflict of burdened Balkan. Churches and religion communities in Serbia show their readiness for giving the support to the society for solving concrete problems: the problems for human and national rights, bioetic, economic and social differences, menacing human environment and others.

Key Words: *Churches, Religious Communities, Christianity, European Integration, Balkan, Inter-religious Dialogue, Culture of Peace*

Балкан је простор у коме се сусрећу и преплићу различите културе, вере и цивилизације, где нема чисто етничких граница, чији су народи судбински упућени једни на друге. Ако треба издвојити један од узрока његовог (и нашег) сталног кашњења за Европом и Западом, онда је то непрестана борба за опстанак малих народа Балкана, без обзира на конфесију. Специфичан геостратегијски положај на граници три цивилизацијска круга: *византијско-православног, западно-европског (католичко-протестантског) и отоманско-исламског*, и тзв. “куће на друму”, имао је за последицу бурну историју: вишевековно ропство, касније наметнуту идеологију државног атеизма, уз невероватно честе ратове и огромна страдања, која су, нажалост, и данас актуелна (Radisavljević-Ćiparizović, 2006).

Развијање културе мира и сарадње на Балкану је један од предуслова успешног интегрисања Балканског региона у европски простор. Међунационални и међуконфесионални односи се не могу никакo посматрати изван контекста целокупне проблематике нашег императивног “повратка” у Европу и укључивања у евроинтеграционе токове. Само декларативно опредељење за приступање заједници европских народа је недовољно за успешну интеграцију у њен колико-толико јединствен економски, политички, културни, духовни и цивилизацијски простор.¹ Овај процес је бременит многим тешкоћама, које постају још сложеније кад је реч о земљама у транзицији. Свако “гурање под тепих” проблема и прикривање сукоба је штетно, што доказује и болно искуство грађанског рата на простору бивше Југославије током кобних деведесетих.²

Проналажење складног односа између “глобалног” и “локалног”, “универзалног” и “националног”, “модерног” и “традиционалног” представља пресудан изазов у, са поприличним закашњењем, започетом процесу транзиције код нас. Зато овде тек треба радити на заживљавању и реализовању политичке, верске и културне толеранције, као предуслова истинске демократизације.

¹ В. В. Stojković (1995) *Evropski kulturni identitet*.

² Г. Живковић (2005) као могуће отпоре конституисању заједништва наводи: доминацију политике, одсуство правног поредка и система, непостојање правне државе и цивилног друштва. “Такво друштвено стање одсликавају: правна и лична несигурност, пад моралних и етичких вредности, корупција, криминал, трговина дрогом и људима, алармантна незапосленост која иде руку под руку с порастом сиромаштва, стална кризна жаришта са тероризмом на Косову и Метохији, међуетничке и међунационалне напетости и конфликти у Војводини и Рашкој области (Санџаку)”.

Религијске идеје, веровања, норме, симболи и обреди имају значајну улогу у конституисању како личног тако и колективног идентитета.³ Показала су се нереална предвиђања да ће се европске државе и нације лако одрећи својих појединачних идентитета на рачун заједничког европског.⁴ Искуство развијенијих западноевропских земаља говори да корените промене кроз које су пролазиле нису биле никакво разарање сопственог идентитета, већ само његово осавременење.

Зато В. Јеротић, (2002) сматра да је најважнији задатак који стоји пред српским народом данас, и у будућности, паметно и срећно пролажење између Сциле лошег конзервативизма, који обухвата лош национализам, окамењену православну традицију, негативан став према екуменизму, услед апсолутног непознавања, како других вероисповести хришћанске религије, тако непознавања других религија (пре свега ислама) што доводи до ксенофобије људи и, Харибде – губитка свога верског и националног идентитета, упловљавање у светско море без крме, једра и боје свога брода, уз реалну опасност (појачану славим наталитетом) ишчезавања народа са историјске сцене.

Све оно што остаје изван домена и домета државних институција може и треба да представља значајно поље верског ангажмана. Слажемо се са М. Вукомановићем (2001), да је од суштинске важности створити боље услове за верску толеранцију, и то:

1. у законској регулативи;
2. у области екуменског сусретања (нарочито локалног и регионалног);
3. у сфери образовања.

По *Закону о црквама и верским заједницама*, који је изазвао бројне полемике и имао пре свог усвајања, априла 2006. год., чак шест верзија преднацрта, нема државне религије. Њиме се, (коначно!), правно регулише подручје верских слобода у Србији, јер је још 1993. год. престао да важи *Закон о правном положају верских заједница* из 1977. год., због неусклађености са Уставом Републике Србије из 1990. год. (в. *Службени Гласник*, бр. 18/1993). По новоусвојеном Закону, цркве и верске заједнице, које се дефинишу као правна лица основана ради обављања верских послова, равноправне су, слободне у одређивању свог верског идентитета и самосталне у уређивању своје унутрашње организације, обављању верских обреда и других верских послова. При његовом доношењу, по речима предлагача, “било је важно утврдити да ли су испоштовани минимални стандарди ОЕБС-а у области слободе вере и веровања, као и да се сходно члану 9. *Европске конвенције за заштиту људских права и основних слобода*, свакоме

³ Г. Дејзингс (2005) пише о уделу религије у локалним, регионалним и националним политикама идентитета. На који начин идентитети настају и мењају се услед широк политичких збивања, и на који начин религија и ритуал помажу, с једне стране, да се установе облици заједнице која прелази етно-националне границе, и, с друге стране да се раздвоје, разграниче и оцртају етнички идентитети.

⁴ в. М. Ђурковић “Муке са идентитетом”, *Политика*, 22. новембар 2002.

мора обезбедити право на слободу мисли, савести и вероисповести” (Branković, 2005). У скоро истом пакету, маја 2006. год. донет је и *Закон о враћању (реституцији) имовине црквама и верским заједницама*, а слични закони донети су раније у свим бившим социјалистичким земљама.⁵ Принцип једнакости и истог третмана верујућих, верских заједница и неверујућих садржан је у више међународних споразума и Декларација УН о елиминацији свих облика нетолеранције и дискриминације заснованих на религији. Слобода вероисповести има значајно место у законодавству Европске уније. Правна регулатива ЕУ се ослања на Универзалну декларацију о људским правима (УН 1948), Европску конвенцију о заштити људских права и основних слобода (1950), Међународни пакт о грађанским и политичким правима (1966), и неке касније донете важне међународне документе, као што су Амстердамски уговор и Повеља о основним правима Европске уније- Ница 2000 (в. Živković, 2005).

Суочавамо се са многим дилемама и недоумицама на које одговор може да покаже само време. Какве су могућности верских заједница у даљем продубљавању смисла људских права, и стварања претпоставки да постојеће декларације не остану само празна реч на папиру? Да ли оне уистину својим деловањем могу да допринесу миру и помирењу у Европи и свету? Је ли је остварива идеја да свако живи у својој (другачијој) традицији, а да се упкос постојећим разликама поштује? Могу ли цркве и верске заједнице допринети интензивнијој европеизацији ЕУ преузимањем своје традиционалне, у вери утемељене позиције, тако да подстичу ресурсе цивилног друштва, покрећу основне социјално-етичке расправе о праведној економији, политичкој партиципацији и културном интегритету? Одговоре на ова и друга питања покушали су да дају и учесници међународне конференције посвећене *Хришћанству и европским интеграцијама*, која је организована с циљем да дође до сусрета и разговора различитих, одговорних и стручних људи о “заједничком европском дому”, заједничким духовним и културним темељима и заједничкој будућности.⁶

Данашње религије треба да се окрену средишту својих порука из којих извиру да смањила би се могућност њихове сваковрсне употребе и злоупотребе. Добро је да су тога свесни уважени црквени великодостојници који покушавају да пронађу одговор на питање који допринос будућој уједињеној Европи могу да пруже цркве.

Научни симпозијум “Проблематика савременог црквеног законодавства”, који је одржан од октобра 2003. год. на Богословском факултету СПЦ у Београду, био је посвећен уставу Европске уније који је у припреми и заузимању заједничког става о питању савременог црквеног законодавства утемељеног у догматима, светим канонима и

⁵ Текстовете оба Закона в. www.srbija.sr.gov.yu

⁶ в. *Хришћанство и европске интеграције*, у којој су представљени реферати са међународне конференције истоименог назива коју су 8.-9. фебруара 2003. г. организовали *Хришћански културни центар* и Фондација *Конрад Аденауер*.

предању цркве, нарочито с обзиром на актуелне друштвене феномене, као што су глобализација, уједињење Европе. Наглашено се инсистирало на успостављању екуменске сарадње и дијалога између хришћанских цркава, али и са представницима других религија. Дијалог је неопходан да би се заједнички показао и промовисао смисао религија у модерном свету, учврстиле његове темељне вредности, подупрла слобода религије у појединим земљама и глобално, унапређивало њихово међусобно поштовање, мир и солидарност.

С обзиром на чињеницу да се према резултатима последњег Пописа становништва (2002) према вероисповести на територији Србије, као верници декларишу 95% грађана, од којих је 85% православних, могућности утицаја верских заједница на формирање јавног мњења нису више занемариве (в. Кубуровић, 2003). Треба рећи да конфесионална припадност није идентична с религиозношћу, и тек социолошки увид нам открива сложеност овог вишезначног феномена, који обично прецењује број стварно религиозних људи. Према истраживању Института за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, из 1999. год., у Србији има око 60 % религиозних (в. Radisavljević-Siparizović, 2006).

У мултиетничком и мултиконфесионалном друштву, какво је наше, неопходна је промоција етике плурализма, тј. етике дијалога и сарадње, што води унапређивању разумевања међу припадницима различитих традиција, култура и региона.⁷ В. Франкл је у подстицајној књизи *Нечујни вапај за смислом* (2000) најбоље оцртао претпоставке за духовност са толерантним предзнаком, сматрајући да крута вера чини човека фанатичним, а чврста толерантним. “Ко не стоји чврсто у вери, хвата се обема рукама за круте догме; ко напротив, стоји чврсто у вери, има руке слободне – и пружа их другима са којима стоји у егзистенцијалној комуникацији”. Толеранција је неопходна у целокупном друштвеном животу, политици, етици, социјалној критици, педагогији. Подсетимо да је, на иницијативу УНЕСКО-а, ОУН прогласила 1995-у год. међународном годином толеранције, када је и донета *Декларација о принципима толеранције* (коју је потписало 185 држава, укључујући и Русију). У њој се овај појам одређује као “уважавање, усвајање и исправно схватање богатства у разноликости културе нашег света, разноврсних форми изражавања и способности испољавања човекове индивидуалности”. Ово одређење подразумева толерантан однос према другим националностима, расама, боји коже, полу, сексуалној оријентацији, узрасту, индивидуалности, језику, религији, политичким или другим схватањима, националном или социјалном пореклу итд. Треба подвући да се толеранција у Декларацији схвата као активан однос, формиран на бази признавања универзалних права и основних човекових слобода. Л. Свидлер, амерички теолог, дијалог

⁷ Одређење региона у *Повељи европског парламента* поставља широк појмовни оквир за различите врсте територијалних, национално-културних, аутономија унутар појединих националних држава (Samardžić, 2004).

одређује као “разговор о заједничкој теми између два или више лица која заступају различит поглед, а главни је циљ да сваки учесник *учи* од другог тако да (он или она) могу да се *мењају* или *узрастају*” (према Jerotić, 1996).

Плурализам, о коме се толико говори, се не може схватити као затечено стање него као идеал коме се тежи, а манифестује се у свакодневном животу кроз *право избора*, од брачног партнера до националности, вероисповести, држављанства.

Међурелигијски дијалог представља посебан вид разговора. Једна од главних претпоставки таквог дијалога јесте постојање јасне границе - традицијске, културне, историјске, професионалне између учесника у разговору. Подразумева се да сваки учесник има потребну свест и знање о верској традицији којој припада. Као последица секуларизације и модернизације, у нашем случају и наметнуте атеизације, често се наводи баш недостатак свести о властитој традицији – о културном, цивилизацијском, али и теолошком, етичком утемељењу. С друге стране, претерано затварање у уско схваћене границе свог религијског или етничког идентитета, с идејом да само она може пружити апсолутне одговоре на сва питања, доводи до нетолеранције и сукоба. Кад је реч о сусрету и дијалогу између религиозних појединаца и религијских заједница, боље разумевање саговорника може се остварити само кроз лични, непосредни разговор с њима, а никако кроз разговор о њима. Учесници у интерконфесионалном дијалогу, за разлику од научника који студирају њихове традиције, не морају нужно бити неутрални. Напротив, од њих се и очекује да изразе своје најдубље вредносне судове и ставове (Vukomanović, 2001).

Дијалог између различитих православних цркава представља, на овим просторима, претпоставку осталих. Сведоци смо многобројних неспоразума, спорова и сукоба унутар самог православља. Проблем самосталности појединих цркава превагнуо над питањем саборности, па су се поједине православне цркве, нашле у скоро непријатељском односу. Чини се да ови и други проблеми могу наћи решење на свеправославном Васељенском сабору, који се припрема већ 40 година.⁸

Кад је реч о дијалогу између припадника различитих хришћанских вероисповести, не треба посебно наглашавати колико је тема

⁸ Датум Сабора још није утврђен, али се теме мање-више знају: стицање црквене самосталности, односно аутокефалије, затим православна дијаспора, која данас представља верску мањину у океану католичког и протестантског света. Проблем је, да ли ти верници треба и даље да остану везани за матичну цркву, као до сада, или да буду под јурисдикцијом Цариградске патријаршије, која на томе инсистира. Ту су и питања поста, који је због строгости и дужне трајања непримерен савременом човеку, црквеног календара, мешовитих бракова, односа црква-држава и односа православља са другим верама и атеизмом. Р. Поповић, професор Богословског факултета, указује да је класично време Васељенских сабора за православни свет завршено 787. год, када је био последњи поводом икона (тзв. иконоборство). Оваква окупљања, после раскола у хришћанству, Римокатоличка црква је имала континуирано, и до сада је одржала 21. Протестанти их немају, јер одбацују њихов значај, а главни критеријуми су им само вера и Писмо (према Radisavljević-Ćiparizović, 2006).

екуменизма значајна за православну цркву. Црквена јавност у Србији донекле подељена по овом питању, на оне који екуменски дијалог подржавају, и оне који му се противе.⁹ Будућност хришћанства припада екуменизму, или је неће бити, речи су Т. Бремера, професора екуменске теологије на универзитету у Минстеру у Немачкој. По његовом мишљењу управо је недостатак екуменске и међурелигијске традиције у бившој Југославији био један од разлога зашто верске заједнице у недавним ратовима нису успеле у већој мери заједно деловати против њих (Bremer, 1997).

Зато је неопходно да Српска православна црква, као најутицајнија верска заједница у Србији, на стални дневни ред стави питање верског дијалога, толеранције и екуменизма. Незнање, или још горе полужнање, рађа предрасуде, које су на само корак до стереотипа. Р. Биговић, протојереј, сматра да је управо непознавање савремене римокатоличке, протестантске и англиканске теологије имало за последицу претварање наших ставова у идеолошке судове и предрасуде, а слична ситуација је и код њих кад смо ми у питању (Биговић, 2000). Он указује да хришћанство може помоћи Европи да афирмише нову антропологију која би надилазила трагичне једнозначности колективизма, али и радикалног хипериндивидуализма. Без тога и равнотеже у односима Бог-човек, личност-заједница, један-многи, време-вечност, јединство-различитост, локално-универзално, приватно-заједничко, национално-васељенско тешко је замислити поуздано и смислено јединство Европе.¹⁰ Слично становиште заступа и А. Стрес, католички теолог, по чијем мишљењу за заједничку Европу није довољно да има евро, заједнички новац, већ су много потребније и важније заједничке духовне и моралне вредности. Он објашњава да европско уједињавање и интеграцију Католичка Црква никада није разумела као губитак националних и културних идентитета, већ као њихову заштиту.¹¹

Мрежа за демократију, људска права и заштиту припадника етичких и верских мањина у југоисточној Европи (*ISCOMET*) –иницирала је пројекат “Мариборска иницијатива”, са циљем да подстакне допринос верских заједница помирењу, демократији, поштовању различитости, људским правима, заштити мањина, сарадњи и стабилности у овом региону. Округли сто је одржан децембра 2001. год.

⁹ О разноликом православном поимању екуменизма види у Зборнику *Православље и екуменизам*, 2005.

¹⁰ “Хришћански Бог-Света Тројица, није национално или племенско божанство, већ Бог који воли и брине се за све. Хришћанска вера, нада, љубав и слобода, етика самообуздавања и самоограничења имају универзално значење и важење. Зато хришћанство не може бити “европоцентрично” нити Европа самодовољна, горда и самозаторена. Црква Христова не може а да не буде отворена према другим религијама и погледима на свет. Она ће помоћи Европи да трајно остане отворена према другим континентима, али и да очува свој идентитет и различитост” (Биговић, 2003).

¹¹ “Католичко социјално учење посматра државну заједницу као концентричне кругове; у средини је човек, онда долазе породица, народ и држава, а иза државе – међународна заједница, од којих сваки круг има властиту компетенцију и одговорност” (Stres, 2003).

у Београду, а чланови скупа су били најеминентнији представници верских заједница, невладиних организација, државне управе и научници наше и других земаља ЈИЕ, као и представници Европске уније и Европске конференције цркава. Усвојена је *Београдска декларација*, у чијем се тексту, поред осталог, истиче да је духовна обнова друштва један од битних елемената отпочелог демократског процеса у нашој држави, и да цркве и верске заједнице могу појединачно и кроз међусобну екуменску сарадњу и заједничко деловање свестрано допринети тој обнови. Сарадња свих људи добре воље, како верника, тако и оних који не верују, у тражењу нових путева за остваривање тог циља, који треба да се развија на темељу поштовања различитости мишљења, ствара нове моделе односа у целој југоисточној Европи.¹²

Охрабрујући пример екуменске сарадње представља и међународна Конференција *Црква и идентитет*, коју су заједнички организовале Српска православна црква, Евангелистичка црква Немачке и Бискупска конференција Римокатоличке цркве Немачке, септембра 2003. год. Тада је, између осталог, закључено да би Цркве међу собом требале да говоре о сличностима, а не о различитостима, а постављено је и актуелно питање о односу хришћанског идентитета и идентитета заједнице много народа као што је Европска унија.¹³

Кардинал Каспер, приликом посете Српској православној цркви и Католичкој цркви у Србији, маја 2002. год., позвао је на превазилажење старих неспоразума и предрасуда, заложивши се против присвајања и прозелитизма, за јединство које се доживљава као заједница, јединство које чува различитост традиција (Kasper, 2004).¹⁴

Да се покушаји екуменске сарадње настављају и продубљују говори *Конференција о доприносу цркава верској, културној и међународној сарадњи на путу Европских интеграција*, одржана новембра 2004. год. у Суботици и Бечеју. Иницијатори и организатори конференције под симболичним називом *“Мир свој вам дајем”* су били Епархија бачка Српске православне цркве и Суботичка бискупија Католичке цркве, уз подршку Реформаторске хришћанске цркве, Словачке евангеличке цркве и Евангеличке хришћанске цркве. Циљ конференције је био унапређивање заједничког живота свих народа који живе у Србији, а посебно у Војводини. Први пут, не само код нас него на читавом југоистоку Европе, историјске цркве су *заједно* дале свој одговор на један културни, социјални изазов. Усвојена је заједничка *Порука* где се, између осталог, истиче да Цркве и верске заједнице у Србији, свесне својих драгоцених вековних искустава, показују спремност пружања подршке друштву у решавању конкретних

¹² Текст *Београдске декларације* види у: *Demokratija i religija*, 2003.

¹³ www.spc.org.yu. Новости Информативна служба СПЦ 15-16. септембар 2003.

¹⁴ Кардинал Валтер Каспер, председник Папског већа за унапређивање јединства хришћана, приликом свог боравка у Србији одржао је низ беседа и предавања које у сакупљење у књигу *Не постоје два Христа*.

проблема као што су: питања људских и мањинских права, биоетике, економског и социјалног раслојавања, угрожености животне средине и других.¹⁵

Ирански културни центар и Међурелигијски центар из Београда су, јуна 2003. год., организовали прелиминарни скуп “Сличности између православља и ислама” у Београду у намери да подстакну дијалог између две религије и продубе обострано разумевање код својих следбеника. Констатовано је и недовољно познавање, првенствено, “домаћег” ислама и његових верника, насупрот поприличном праћењу “удаљеног” ислама, оног у Ирану и Авганистану или на Арабијском полуострву (в. D. Ђорђевић “Pravoslavlje i islam: dodirne tačke” u: *NUR* 38, 2003).

У Печкој Патријаршији, маја 2006. год, први пут после увођења међународног протектората, верски лидери Косова и Метохије (КИМ) обновили су дијалог. На овој *Међуверској конференцији о мирном заједничком животу и дијалогу*, под покровитељством Норвешке црквене помоћи, учествовали су поред домаћина Српске православне цркве, и представници Римокатоличке цркве, Протестантске евангелистичке цркве на Косову, Исламске заједнице Косова и Јеврејске заједнице у СЦГ. Верски великодостојници КИМ су у оквиру *Заједничког саопштења* истакли да су Косово и Метохија њихов заједнички дом и обавезали се да ће га чувати као заједничко наслеђе за будуће нараштаје.¹⁶ Домаћин следеће конференције требало би да буде Исламска заједница Косова у Приштини, у току 2006. године.

Образовање за дијалог и толеранцију не може заобићи ни световне ни свете установе. Појединци се могу васпитавати за дијалог и толеранцију, али и за нетолеранцију и искључивост. Пракса је показала да је нетрпељивост мање производ времена, а више последица погрешног васпитања и образовања. Да ли ће веронаука и грађанско васпитање допринети промени ситуације и ком смеру?

3. Кубурић, која се од социолога највише бавила овом проблематиком, сматра да су бројни страхови од веронауке, који су произишавали из историјског памћења сукоба различитих верских традиција, у култури постсоцијалистичких друштава утихнули пред идејом да би веронаука данас требало да значи духовну обнову друштва, екуменску сарадњу и поштовање различитости (Kuburić, 2003).

Да би стекао увид у однос младе генерације према припадницима верских заједница и другачијим веровањима, а тиме и верску толеранцију младих, *Центар за емпијска истраживања религије* (ЦЕИР) спровео је 2002. год. истраживање међу ученицима средњих школа. Податак да 90% испитаника безрезервно прихвата тврдњу да свако има право да бира у коју ће верску заједницу да иде и у шта ће да верује, као и да 84% младих сматра да људи треба да имају иста права

¹⁵ Текст *Поруке* в. www.spc.org.yu/mir

¹⁶ Текст *Заједничке изјаве* в. <http://www.spc.org.yu/Vesti-2006/05/04-05-06>

без обзира на верску припадност, упућује на закључак да се већина младих залаже за верска права и слободе.¹⁷

Заснивање дијалога и толеранције међу представницима различитих Цркава и верских заједница може значити први корак у успостављању свеобухватног друштвеног и политичког дијалога и промовисање културе мира међу народима који сада живе на Балкану у различитим државама. Интерконфесионални дијалог не треба да буде политички преговор, већ, пре свега, “међуљудски сусрет у коме једно срце уме да послушкује откуцаје другог” (Vukomanović, 2001).¹⁸

У овом раду смо покушали, да поред свих тешкоћа и невоља које нас тако дуготрајно преплављују, препознамо и укажемо на неке позитивне знаке сарадње и солидарности Цркава и верских заједница у нашој мултиетничкој и мултиконфесионалној средини. Искрено се надамо да ће се у будућности они још више неговати, и доприносити стварању културе мира на Балкану. Њихова важност је тим већа, јер представљају један од предуслова демократизације и укључивања српског друштва у евроинтеграционе токове.

Литература

- Биговић, Радован (2000) *Црква и друштво*, Београд, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ.
- Branković, Tomislav (2005) “Problemi definisanja verskih organizacija” u: *Religija u multikulturnom društvu*, Novi Sad, Beograd, Filozofski fakultet u Novom Sadu, Sociološko društvo Srbije.
- Bremer, Thomas (1998) “Zašto je pomirenje među verskim zajednicama u Jugoistočnoj Evropi tako problematično?” u: *Othraniti sanje*, Maribor, ISCOMET: ECERS.
- Vukomanović, Milan (prir.) (2001) *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi*, Beograd, Beogradska otvorena škola.
- Dejzings, Ger (2005) *Religija i identitet na Kosovu*, Beograd, Biblioteka XX vek; Knjižara Krug.
- Demokratija i religija*, Beograd; Maribor: Centar za istraživanje etniciteta; ISCOMET.
- Đorđević, Dragoljub B. (2003) “Pravoslavlje i islam: dodirne tačke” u: *NUR* 38.
- Ђурковић, Миша “Муке са идентитетом”, *Политика*, 22. новембар 2002.

¹⁷ в. S. Joksimović, Z. Kuburić “Mladi i verska tolerancija”, *Religija i tolerancija*, 2004, br. 1.

¹⁸ Центар за истраживање религије (ЦИРЕЛ), при Београдској отвореној школи, успешно промовише независне студије религије у мултиконфесионалном, екуменском академском и теолошком окружењу. Центар се усресређује на међусобне односе религија и њихов утицај на друге секторе друштва, посебно улогу религија у процесу помирења на Балкану. Објављена трилогија: *Интеррелигијски дијалог као вид помирења у Југоисточној Европи* (2001), *Религије Балкана: сусрети и прожимања* (2001) и *Религијски дијалог: драма разумевања* (2003) представља израз деловања Центра на остваривању његове основне мисије – упознавање религија Балкана и заснивање њиховог разумевања и међусобног дијалога (в. <http://veraznanjemir.bos.org.yu>).

- Živković, Gordana (2005) "Problem zajedništva i pridruživanje Evropskoj uniji" u: *Izazovi Evropske unije = Challenges of the European Union*, Beograd, Institut za evropske studije, No. 2.
- Jerotić, Vladeta (1996) "Učenje dijalogu i toleranciji" u: *Religija-Crkva-Nacija: vreme posle rata*, Niš, JUNIR, godišnjak III.
- Jerotić, Vladeta (2002) *Približavanje Bogu*, Niš, Prosveta.
- Joksimović, Snežana; Kuburić, Zorica (2004) "Mladi i verska tolerancija", *Religija i tolerancija*, br. 1.
- Kasper, Valter, kardinal (2004) *Ne postoje dva Hrista: besede i predavanja*, Beograd, Beogradska nadbiskupija.
- Kuburić, Zorica (2003) "Realizacija verske nastave u osnovnoj i srednjoj školi" u: *Verska nastava i građansko vaspitanje u školama u Srbiji*, Beograd, Institut za pedagoška istraživanja.
- Кубуровић, Мирјана "Верска припадност житеља Србије", *Политика*, 5. Јул 2003.
- Порука Конференције о доприносу цркава верској, културној и међунационалној сарадњи на путу европских интеграција*, www.spc.org/mir
- Православље и екуменизам: зборник текстова* (2005) Београд, Хришћански културни центар.
- Radisavljević-Čiparizović, Dragana (2006) *Religioznost i tradicija: vezanost za religiju i crkvu u Srbiji na raskršću milenijuma*, Beograd, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Samardžić, Slobodan (2004) "Evropski regionalizam i Balkan" u: *Balkan kao evropski region*, Institut za evropske studije, Beograd.
- Stojković, Branimir (1993) *Evropski kulturni identitet*, Prosveta, Niš; Zavod za proučavanje kulturnog razvitka, Beograd.
- Хришћанство и европске интеграције* (2003) Београд, Хришћански културни центар, Фондација Конрад Аденауер.

Мирко Благојевић

Институт за филозофију и друштвену теорију
Београд

ДЕСЕКУЛАРИЗАЦИЈА И/ИЛИ КЛЕРИКАЛИЗАЦИЈА САВРЕМЕНОГ СРПСКОГ ДРУШТВА*

Резиме

У савременој српској социологији религије није спорно да је у последњих петнаестак година на друштвеној сцени процес десекуларизације. Социолози су тај процес аргументовали позивајући се на искуствену евиденцију која је за то време створена у Србији. Наведене религијске промене емпиријски су евидентирани у свим сегментима везаности за религију (превасходно за православље) и цркву (СПЦ), дакле: у сегменту религијског идентификовања, доктринарног веровања и религијско-обредног понашања. Наведени подаци указују још на повећану везаност за религију и цркву у младој генерацији и код становника великих градова. У том контексту сасвим је јасна тенденција да се религија и религијске установе посматрају као јавне установе са утицајем на мноштво људи не само у религијској сфери него и у култури уопште а посебно у политичкој, социјалној сфери савременог српског друштва.

Отуда и реакција одређених политичких субјеката и друштвених научника последњих година изражена у мишљењу да се друштвени живот у Србији све више клерикализује и да религија и црква испољавају свој утицај тамо где неби смело да га буде уколико Србија треба да буде лаичка, демократска држава. У тексту се анализирају неки од важних услова клерикализације друштва: нпр. да број институционализованих верника знатно прелази половину укупног становништва; да постоји традиција јаког клерикалног духа и да црква и свештенство поседују довољно економске и политичке моћи да се наметну држави као старији или као равноправан партнер.

Кључне речи: десекуларизација, клерикализација, транзиција, савремено српско друштво, православље, Српска православна црква

* Чланак је рађен у оквиру научноистраживачког пројекта Института за филозофију и друштвену теорију у Београду, под називом "Регионални и европски аспекти интеграционих процеса у Србији: цивилизацијске претпоставке, стварност и изгледи за будућност", који финансира Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије (бр. 149031).

DESECULARIZATION AND/OR CLERICALIZATION OF THE CONTEMPORARY SERBIAN SOCIETY

Summary

Contemporary Serbian sociology of religion does not deny that the process of desecularization has been occurring on the social scene in the last fifteen years. Sociologists have documented this process based on the experience they gained in Serbia during the period. The religious changes in question have been empirically recorded in all the segments in regard to religion (mainly to Eastern Orthodoxy) and church (Serbian Orthodox Church), that is in the segments of religious identification, doctrinal beliefs and religious and ceremonial behaviour. The records indicate an increased attachment to religion and church among young people and urban population. In that view, it is quite obvious for the religion and religious institutions to be seen as public institutions exercising influence on a great number of people, not only in the field of religion, but in culture in general, and especially in the political and social areas of the contemporary Serbian society as well.

Therefore the response of certain political subjects and social scientists in the last few years has been manifested in the feeling that social life in Serbia is becoming increasingly clericalized and that church and religion have been exercising their influence in the fields where they shouldn't be if Serbia is to be a secular, democratic country. In this text the author has analyzed some of the most important conditions of the clericalization of society: for example, the facts that the number of practising believers greatly outnumbers half of the total population, that there is a tradition of a strong clerical spirit and that the Church and clergy have quite enough economic and political power to impose on the State as a senior or an equal partner.

Key Words: Desecularization, Clericalization, Transition, Contemporary Serbian Society, Eastern Orthodoxy, Serbian Orthodox Church

Не треба посебно доказивати колико је социјалистички систем успостављен у бившој Југославији створио једну општу, нестимулативну и у основи непријатељску друштвену климу према религији и цркви уопште. Прва последица тако успостављеног односа социјалистичких власти према религијама и њиховим институционализованим организацијама била је не само њихова културна, односно укупна друштвена демонополизација и маргинализација, него у оквирима такве демонополизације посебно њихова економска демонополизација. Одвајање цркве од државе најтеже је, међу свим религијама, погодило православље, пошто је ситуација отуђености и одвојености од државе била директно супротна бићу источног хришћанства које је управо са државом историјски развијало однос слагања, сарадње и међусобног подупирања (симфонија). Овај нестимулативни, општи друштвени оквир и атеистички хегемонистички културни образац социјалистичког друштва деловао је прилично погубно на стварно стање религиозности, њено слободно испољавање као и на укупну везаност људи за религију и цркву. Последице су биле видљиве бар на три поља: религијско-црквени комплекс очито губи своју друштвену значајност, бледе

конвенционална религијска веровања а најочитије опада религијска, црквено-обредна пракса. У том смислу православна религиозност се у југословенском социјалистичком друштву могла издвојити као посебан пример у односу на религиозност становништва на другим моноконфесионалним и мешовитим религијским просторима. Пример православља подразумевао је испољавање континуирано ниских скорова религиозно изјашњених испитаника у емпиријским истраживањима, потом потпуно јасну дисолуцију догматског садржаја вере и процес одмакле ерозије конвенционалног религијског понашања (Д. Ђорђевић, 1984).

Иако се на самом почетку осамдесетих година емпиријском евиденцијом није могло недвосмислено посведочити да се православље на домаћим религијским просторима враћа на друштвену сцену, управо у том периоду, са косовским догађањима (испоставиће се касније као централним друштвеним и политичким проблемом бивше Југославије, СР Југославије те државне заједнице Србије и Црне Горе и напослетку Србије данас) православље се враћа на друштвену и политичку сцену из изолације у којој је провело уназад неколико деценија, и са маргина друштвеног и политичког живота југословенског социјалистичког друштва. Међутим, крајем осамдесетих и почетком деведесетих година прошлог века већ ће и социолошка искуствена истраживања показати повећање религиозности и теснију везу све ширег круга људи са религијом и црквом на читавом географском и религијско-конфесионалном подручју бивше Југославије па и кад се ради о православној религиозности чији је почетак ревитализације доста каснио у односу на католичка конфесионална подручја бивше Југославије. Претежни део такве ревитализације религијско-црквеног комплекса није настао као резултат еминентно религијског процеса у смислу истинске и дубоке промене духовног живота људи враћањем заборављеном богу и религијском моралу, њиховом тежњом за спиритуализацијом живота и променом практичног понашања, јер се управо период који почиње од деведесетих година на простору бивше федерације одликује невероватном провалом мржње, насиља и патње, него је ревитализација религије и цркве на читавом том простору (а православље ту није изузетак) настала у склопу магистралних друштвено-политичких померања која су се манифестовала у најширем као продукт евидентне и дуготрајне друштвене кризе те у том контексту као резултат (али и узрок) рушења социјализма и као резултат друштвене, територијалне, националне и конфесионалне хомогенизације становништва у републикама бивше Југославије.

Позиција све очигледније друштвене значајности, као најважније обележје ревитализованог православља и других конфесија на простору бивше Југославије, значила је да из маргиналности и друштвене искључености излазе религија и црква које у наступајућим друштвеним догађањима постају једне од најважнијих друштвених институција са низом јавних улога. Тако православље почетком осамдесетих а посебно

током деведесетих година прошлог века, постаје најважнији, рекло би се, кључни фактор у конструкцији пробуженог српског колективног идентитета као континуирани и једини сигуран чувар традиције и историјског сећања. СПЦ тада преузима улогу авангарде у заштити и хомогенизацији српског националног корпуса при чему у таквој религијској обнови снажно расте њена друштвена релевантност и институционална духовна централност у још држећем социјализму, али је таква централност још отвореније на делу после пада социјализма када је било неодложно потребно узети у заштиту и хомогенизовати српски национални корпус у Хрватској, БиХ, те крајем деведесетих, све до данашњег дана, опет на Косову и Метохији. Дакле, у периоду опште политизације културе, на читавом простору бивше Југославије, политизује се и православље, и то сада позитивно, као један од најделотворнијих духовних ресурса у националној хомогенизацији становништва и његовој политичкој мобилизацији за сукобе који су предстојали и у току самих сукоба кад су избили. Тако су крах социјализма – комунизма и ситуација грађанског, међунационалног рата чиниле најопштији друштвени оквир у коме православље враћа своју културну доминацију и институционални значај и утицај који је некада имало. Нема обнове српског националног идентитета, српске државности без обнове православља. СПЦ није само верска већ и национална институција, вероватно једина, која током историје није издала српски народ (Радић, 1995; XVII-XVIII).

Новонастале религијске промене у православљу у последњих петнаест година искуствено су евидентирани у свим сегментима везаности за православље и СПЦ, у сегменту религијског идентификовања, доктринарног веровања и религијско-обредног понашања. Током протеклих петнаестак година повећала се спремност људи да се идентификују у религијским терминима, да признају своју конфесионалну припадност и да верују у бога. Такође, такве промене религиозне свести имале су и сасвим практичне консеквенце на религијско понашање и веровање код великог броја људи на православним и мешовитим религијским просторима Србије. Поред тога што се у традиционалном односу према религији и цркви, најстабилнијем односу у току претходних деценија, детектују невелике промене, новонастале промене су евидентне и код суштински важног актуелног религијског понашања у испуњавању религијских обавеза као што су присуство на литургији, посећивање цркве, пост итд. Темељна религијска веровања православља су такође ревитализована и то тим више што су даље од есхатолошког карактера. У табелама које следе уз помоћ одређених индикатора религиозности уочава се тенденција религијских промена у Србији у правцу десекуларизације српског друштва.

Табела 1.

Неки индикатори религиозности у Србији у последњих 20 година (у %)

Индикатори/ год. истраж.	1982.	1993.	1999.
Поз. конф. идентиф.	88,0	96,7	93,5
Самодекл. класична рел.	23,8	71,3	59,3
Крштавање деце	59,3	84,4	83,9
Слављење вер. празника	57,9	93,3	86,6
Цркв. укуп покојника	-	92,4	86,1
Литургија (сви интезит.)	6,8	26,3	48,1
Одлаз. у цркву (сви интезит.)	25,5	70,5	74,8
Молитва (сви интезитети)	24,4	77,7	69,7
Пост	24,2	58,4	58,5
Веровање у бога	17,6	46,3	-
Веровање у Исуса Христа	15,4	56,7	-
Веровање у загробни живот	5,4	28,2	-

Извори: За 1982. годину Ђорђевићево истраживање религиозности православно доминантног нишког региона (Д. Ђорђевић, 1984): за 1993. годину Благојевићево истраживање браничевског православно доминантног региона (Благојевић, 1995): за 1999. годину истраживање Института за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду на узроку репрезентативном за Србију без Косова и Метохије (Радисављевић-Ћипаризовић, 2005)

Табела 2.

Индекс традиционалне везаности за религију и цркву у Србији (у %)

Повезаност/ год. истраживања	1993.	1999.
Потпуна повезаност	68,7	74,6
Делимична повезаност	30,8	25,1
Потпуна неповезаност	0,5	0,3

Извори: Благојевић, 1995; Радисављевић-Ћипаризовић, 2005.

Табела 3.

Индекс актуелне везаности за религију и цркву у Србији (у %)

Повезаност/ год. истраживања	1993.	1999.
Потпуна повезаност	0,2	36,4
Делимична повезаност	85,2	43,5
Потпуна неповезаност	14,6	20,1

Извори: Благојевић, 1995; Радисављевић-Ћипаризовић, 2005.

Уопштавањем ових и других, у овом тексту ненаведених емпиријских података (упор. Благојевић, 2005), могуће је извести неколико релевантних назнака које описују актуелан процес религијских промена у српском друштву: 1. религиозност до 90-их година код свих конфесионалних и националних припадности на територији бивше Југославије расте, додуше неједнако, па у том смислу остаје тренд утврђен претходним истраживањима о најмање религиозних код православаца. Међутим, и за православну конфесију је важно да се детектује очита промена у религиозности становништва која није била случајна нити подложна већим флукуацијама. Повећање религиозности и повећана ионако већ високо изражена спремност идентификовања становништва у конфесионалним терминима у најближој је повезаности са ширим друштвеним, дакле, еминентно нерелигијским процесима као што су процеси урушавања социјализма као друштвеног система и територијална и национална хомогенизација у време растакања јединствене државе и стварања посебних националних држава. Анализа квантитативних података указује да се значајне религијске промене изражавају преко религиозности младе генерације, посебно из православног цивилизацијског круга. Још један закључак изведен из истраживања крајем 80-их и почетком 90-их показује стабилан тренд религијског реструктурисања. Радикално је смањен број људи који се декларирају у прилог атеистичке оријентације. У току 90-их се повећала спремност људи да се идентификују у религијским терминима, да признају своју конфесионалну припадност и да верују у бога. Није било спорно да се ревитализација религије одиграва у неким компонентама тзв. религиозне свести; 2. током 90-их промене у религиозној свести становништва имале су и сасвим практичне консеквенце на религијско понашање и веровање код великог броја људи. Традиционалан однос према религији и цркви, који је и раније био најмање проблематичан, још се више проширио тако да је крајем 90-их изразито премоћна већина становника на православно хомогеним просторима традиционално повезана са религијом и црквом. Ревитализовала су се и нака суштински важна актуелна религијска понашања као што су молитва, присуство литургији и пост пред велике црквене празника. Данас се православно хомогено подручје више не може препознати као подручје у коме су обреди актуелне религијске природе изузетно еродирани а становници у “бегу” од религије и цркве. Темељна религијска веровања православља су такође ревитализована и то тим више што се налазе даље од есхатолошког карактера; 3. у контексту тако описаних религијских промена слика типичног верника крајем 90-их готово се у потпуности разликује од слике типичног верника из 80-их. Некада је типични верник био са села, женског пола, пољопривредник или радник, нижег образовања, припадник најстарије генерације, припадник социјално маргинализованог и депривилегованог друштвеног слоја. Данас је типични верник како из руралне тако и из урбане средине, припадник како старије тако и најмлађе генерације, како

женског тако и мушког пола, како са нижим тако и са вишим образовањем. У промењеној слици типичног верника кристализују се сви релевантни елементи социолошке анализе кардиналних религијских промена у савременом српском друштву.

Десекуларизација или клерикализација српског друштва

До деведесетих година прошлог века на читавом простору социјалистичке Југославије, па дакле и у Србији, незамисливо је било да закон дозвољава а да се у стварности обављају богослужбене радње у школама, болницама, војним и полицијским објектима, вртићима и затворима. Цркве нису имале положај јавних установа и организација нити су могле да оснивају установе попут нетеолошких школа, вртића, гимназија, осталих стручних и уметничких школа, или универзитета који би имали пуну аутономију и државну подршку у смислу да су ове установе изједначене са државним а да сами полазници ових школа имају право на државну здравствену заштиту, студентски стандард и друге бенефиције које имају полазници државних установа уопште. Управо ове бенефиције и многе друге имају регистроване цркве и верске заједнице као правна лица а не као удружења грађана као што је било до недавно усвојеног *Закона о црквеним и верским заједницама*. Верске заједнице по овом Закону могу да у складу са прописима обављају привредне и друге делатности, дакле да оснивају профитабилна предузећа којима ће самостално управљати, радио и телевизијске станице и друге установе верског и неверског садржаја. Овакав, радикално другачији начин решавања односа између државе и верских организација, као и видан утицај религије и СПЦ на јавни живот у Србији последњих година условио је реакцију одређених политичких субјеката и друштвених научника у мишљењу да се јавни живот у Србији све више клерикализује и да религија и црква испољавају свој утицај тамо где га неби смело бити уколико Србија треба да буде демократска, лаичка држава.

Социолог Божићар Јакшић увиђа континуиране покушаје и тежње према клерикализацији српског друштва у протеклом периоду и то не само залагањем одређених политичких субјеката и дела хијерархије СПЦ него чак и неких осведочених интелектуалаца демократа (какав је рецимо Светозар Стојановић). При томе је од суштинске социолошке важности његов став да се на ради о завршеном процесу, нити чак о процесу који је доминантан већ о процесу који је двосмеран, конфузан и контрадикторан. Једном су то сврсисходне тежње у дневној политици ради решавања политичких криза а други пут се ради о фундаменталној, смртној угрожености српског народа кога ниједна системска нити духовна институција не може да изведе из пропасти сем СПЦ (Јакшић, 2001). Клерикализација јавног живота не полази дакле, само из клерикалних кругова него је често груба или прикривена инструментализација религије и цркве чији крањи исходи и нису усмерени према интересима цркве већ према интересима разних

политичких група. А примери процеса враћања религије и цркве у јавни живот су заиста бројни, мада сви нису докази да се ради о клерикализацији: увођење веронауке, најпре обавезно па факултативно, у основне и средње школе, медијска промоција религије и цркве било да се ради о чисто верским догађањима било да се ради о световним догађањима уз обавезну верску иконографију, уважавање мишљења верске хијерархије и верника о чисто световним проблемима и питањима, тежње припадника верске јерархије за повезивањем са политичким чиниоцима на власти у жељи да се инфилтрирају у такве политичке кругове. И супротно: припадници структуре политичке моћи нису равнодушни према цркви, посебно према СПЦ, својом снисходљивошћу вешто се прилагођавајући црквеној хијерархији. Тако се и на овај начин смањује разлику између цркве и државе а то је, како Милан Вукомановић истиче, јасан пут ка клерикализацији српског друштва (Карабег, 2004).

Освајање јавног простора у (ре)дистрибуцији политичке, војне и економске моћи од стране цркве, те њено настојање да арбитражу у друштвено релевантним питањима, најсистематичније је критиковао социолог религије Мирко Ђорђевић (М. Ђорђевић, 2005а; 2005б) наводећи мноштво примера исфорсиране клерикализације. Именујући појаву утицаја цркве на јавни живот српског друштва као талас клерикализације он мисли да је овај процес “одмакао заиста далеко” и да “постоји нека врста консензуса о томе да је СПЦ ‘једини интегративни фактор’ и да јој припада руководећа улога у друштву. СПЦ је већ одавно део јавне власти и уставне одредбе о одвајању цркве и државе мало коме значе нешто” (М. Ђорђевић, 2005а). Иако се са овим социологом око многих запажања о покушајима клерикализације српског друштва од стране јерархије и политичких и интелектуалних група треба сложити једно (чисто) социолошко питање које се тиче терминолошког прецизирања је више него потребно поставити. Користећи у својим анализама црквено-друштвеног живота термин десекуларизација он му придаје значење једног другог термина, термина *контрасекуларизације* пошто је управо то појам који је опозитни појму секуларизације, а не појам десекуларизације. Ако је секуларизација *иреверзибилан* процес онда је стварно поновно стварање сталешког друштва са средњовековном улогом властеле и свештенства немогуће данас претпоставити, али је десекуларизацију као процес и као “средњи” појам могуће претпоставити пошто се утицај цркве и религије на друштво може током историје повећавати или смањивати. Стога овај појам није ни близу границе једне заблуде или утопије, како Мирко Ђорђевић пише, већ се може социолошки сасвим легитимно употребљавати и чак операционализовати преко индикатора који могу и квалитативно и квантитативно бити изражени.

Терминолошки проблеми стога нису пуко академско цепидлачење. Дешава се да чак и у стручним расправама на почетку расправе изостане јасно дефинисање основних појмова. Немало пута због тога

настају непотребни неспоразуми. Шта је заправо клерикализам и процес клерикализације неког друштва? Ако ову појаву дефинишемо као тежњу одређених политичких струја да се наметне господство цркве и свештенства у политичком и културном животу једне државе или друштва, односно да и у самој јерархији претежу хтења да се интереси цркве у друштву увек стављају на прво место, да дакле црква сопствене интересе наметне друштву и да та интенција има реалне политичке и економске претпоставке за своје остварење, онда се не може извући закључак да је клерикализација Србије потпуно несумњива појава. Савремени српски историчар Слободан Марковић у једном свом тексту (Марковић, 2005) помно анализира услове клерикализације једног демократског друштва и у том контексту изводи закључак да савремено српско друштво није клерикализовано већ да је у историји модерне Србије (у протеклих двеста година) на делу био један други процес: процес *цезаропапизма*.

Да би у савременој Србији процес клерикализације друштва био успешан, Марковић сматра да морају да буду задовољена три услова: да број институционализованих, горљивих верника знатно прелази половину укупног становништва; да постоји традицији јаког клерикалног духа и да црква и свештенство поседују довољно економске и политичке моћи да се наметну држави или као равноправан или пак као старији партнер. Први услов није у савременој Србији задовољен, а питање је да ли је икад и био. Наиме, непроблематично је и према попису становништва из 2002. године и према социолошким и јавномњењским истраживањима последњих петнаест година да је број декларисаних верника у Србији велики, чак до 95%, а од тог броја око 85% становништва је православне вероисповести. Али овај индикатор везаности људи за религију и цркву је од свих најслабији. Колико је верника који су тесно и горљиво повезани са црквом данас у Србији? Свакако их је вишеструко мање од конфесионално изјашњених а то је заиста слаб вернички потенцијал за успешну и делотворну клерикализацију друштва.

У новијој историји Србије, сматра Марковић, није постојала традиција клерикалног духа на који би се неки савремени клерикализам могао успешно надовезати. До Првог српског устанка део становништва је Великом сеобом Срба 1690. године напустио Србију са патријархом Арсенијем III Чарнојевићем и настанио се у угарском делу Хабзбуршког царства у коме су Срби и њихова црква били толерисана мањина па о клерикализму у тим условима не може бити ни говора. Српски народ и Пећка патријаршија у Турској трпели су турску власт која је увек имала цезаропапистички однос према хиришћанским црквама и није се никад устручавала да убије било ког владика који би им засметао. И после српске револуције из 1804. године током XIX века у државно-црквеним односима јасно се види настојање да се држава меша у послове цркве те да је њен однос према цркви цезаропапистички. Отворено мешање властодержаца, неканонско постављање највиших црквених великодос-

тојника чак и њихова ликвидација (Милош Обреновић је наредио да се задави први српски епископ Миленције Никшић) довољно поуздано говори да у тим условима нема клерикализације већ да постоји само више или мање отворено мешање државе у црквена питања и јак “константиновски загрљај” којег се црква није ослободила ни после завршетка II светског рата. Зато се може рећи да, практично, мешање државе у послове цркве те коришћење цркве за промовисање световних, парцијалних политичких интереса није престало све до данас изузев једног кратког периода пред II светски рат када је СПЦ једини пут показала снагу да може да парира држави. Ни клерикални политички покрети, основани у XX веку, никада нису имали озбиљнију политичку подршку бирача тако да су остајали сасвим на маргини политичког живота друштва. У социјалистичкој Југославији политички капитал цркве је био миноран пошто су религија и црква стигматизоване и маргинализоване и то не само у политичком него и у економском смислу. СПЦ дакле, никада није била у последњих шездесет година озбиљан економски фактор у Србији. Према овом аутору нема задовољеног ниједног услова који би озбиљно указивао на клерикализацију српског друштва. Према Марковићу има назнака да цезаропапистички однос према цркви данас слаби и да је време да сама црква најзад буде слободна од државе или политичке елите на власти.

Истина, ако би држава свим црквама, а посебно СПЦ вратила након II светског рата одузету имовину, економско јачање цркве би постао реалан процес, чему у прилог иде и чињеница да актуелна српска држава неупоредиво издешније материјално и финансијски помаже градњу нових и обнову старих цркава по Србији у односу на време пре двадесет година. Уз повећан јавни, па и политички утицај који СПЦ данас у српском друштву има, елементи процеса клерикализације друштва не би били тако проблематични као што се чини да су сада. Према томе, има елемената који указују на далеко тешњу везу цркве и државне власти у Србији данас у односу на јуче. Црква је постала једна од темљних институција савременог српског друштва а религија православља тотална чињеница и надсвођујућа духовна вредност у трагању Срба за својим изгубљеним идентитетом. Ипак, ради термилошке коректности, повећан утицај који црква поседњих деценију ипо на друштво врши те чвршћу везаност људи за религију и цркву социолошки је тренутно исправније означити процесом десекуларизације друштва. Наиме, клерикализација друштва доведена до својих крајњих граница је заправо контрасекуларизација друштва коју је тешко замислити не само у Европи него и у постмилошевићевској Србији.

Литература

- Благојевић, М. (1995) *Приближавање православљу*, Градина, ЈУНИР, Ниш.
- Благојевић, М. (2005) *Религија и црква у трансформацијама друштва*, Институт за филозофију и друштвену теорију, ИП Филип Вишњић, Београд.
- Ђорђевић, Д. (1984) *Бег од цркве*, Књажевац, Нота.
- Ђорђевић М. (2005а) “Искушења клерикализације”, *Република*, бр. 352-353, 1-31 март.
- Ђорђевић М. (2005б) “Секуларизам и клерикализам”, *Република*, бр. 370-371, 1-31 децембар.
- Јакшић, Б. (2001) “Национална држава и државна црква”, у *Вера мањина и мањинске вере*, ЈУНИР и ЗОГРАФ, Ниш.
- Карабег, О. (2004) “Заједно на олтару и на трону”, разговор Омера Карабега у емисији *Мост Радја Слободна Европа* са универзитетским професорима и социолозима религије Срђаном Врцаном из Сплита и Миланом Вукомановићем из Београда, *Зарез*, бр. 139.
- Марковић, С. (2005) “Српска православна црква у Србији и држава, клерикализација или цезаропапизам”, Београдска отворена школа, <http://www.bos.org.yu>
- Радисављевић – Ђипаризовић Д. (2005) *Религиозност и традиција*, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду, Београд.
- Радић, Р. (1995) “Српска православна црква у поратним и ратним годинама (1980-1995) – Црква и ‘српско питање’”, *Република*, бр. 121-122.

III

**КУЛТУРА МИРА И
ЕВРОИНТЕГРАЦИОНИ ПРОЦЕСИ
НА БАЛКАНУ**

**CULTURE OF PEACE AND
EUROINTEGRATIONAL PROCESSES
AT THE BALKANS**

UDK 316.42:172.4(497)

Љубиша Митровић
Филозофски факултет
Ниш

ГЕОКУЛТУРА РАЗВОЈА И КУЛТУРА МИРА НА БАЛКАНУ*

Резиме

У раду се разматрају утицај геокултуре развоја Балкана и савремених структурних промена (транзиције, глобализације) на културу мира на Балкану. Најпре, у фокусу ауторове анализе налази се особена геокултура Балкана – са дубинским матрицама (колективно несвесно, традиције, архетипова), сусретима и прожимањима мултиетничких и религијских култура и њихов утицај на стање свести и односе друштвених актера; однос према изаовима модернизације и глобализације у савремености. Такође, аутор разматра утицај савремених структурних промена у земљама у транзицији на Балкану (посебно модела зависне неолибералне модернизације), на структурне неједнакости и сукобе на овом геопростру и, у том контексту, њихов утицај на културу мира.

Ауторова је поента садржана у ставу о неопходности промена на три нивоа: модернизација геокултуре развоја, превладавање структурних неједнакости, као и заснивање нове политике на Балкану, оличене у мирољубивој сарадњи међу народима и регионалној и европској интеграцији, као и афирмисање начела нове планетарне етике мира.

Кључне речи: геокултура развоја, култура мира, Балкан, модернизација, евроинтеграција

THE GEOCULTURE OF THE DEVELOPMENT AND CULTURE OF PEACE IN THE BALKANS

Summary

The paper deals with the influence of the geoculture of development in the Balkans and contemporary structural changes (transition, globalization) on the culture of peace in the Balkans. First of all, the core of the author's analysis is a distinct Balcanic geoculture – with deep-seated patterns (the collective unconscious, tradition, archetypes), intercrossings and intertwinements of multiethnic and religious cultures and the influence they exert upon the conscience and relationships among social beings; a stance on the challenges of modernization and globalization in the modern world. In addition, the author analyses the effect of contemporary structural changes in the countries undergoing the transition process in the Balkans

* Рад са пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се реализује на Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

(especially the model of independent neoliberal modernization) on structural inequalities and conflicts in this region, and thereby, the influence of those inequalities and conflicts on the culture of peace.

The author's main point is embodied in the attitude that changes on three levels should be brought about: modernizing the geoculture of development, ironing out structural inequalities, as well as establishing new politics in the Balkans, reflected in a peaceful cooperation among peoples, regional and European integration, and the affirmation of the principle of a new world-wide ethics of peace.

Key Words: Geoculture of Development, Culture of Peace, The Balkans, Modernization, Eurointegration

Појам геокултуре развоја и културе мира

Култура, као динамичка тотална друштвена појава, има комплексну и поливалентну природу. Отуда и бројне контроверзе које прате настојања научника да дефинишу овај појам. Плурализам теоријских одредаба овог појма је реалност са којом се суочавамо у савременим друштвеним наукама. У том смислу, постоје различите дефиниције овог појма у оквиру антропологије, социологије и културологије, као што постоје и различите теоријске интерпретације функције културе у друштвеним променама кроз историју и у савремености.

Филозофско-антрополошко одређење културе је најсвеобухватније и изражава човекову моћ стварања у области материјалне и духовне производње, али и самокреације личности човека као *sui generis* бића. Такву одредбу налазимо у стројној и домаћој литератури, у радовима еминентних социолога у нас, пре свих, М. Илића и З. Голубовић. М. Илић културу дефинише као скуп свих појава и творевина које је човек произвео својом материјалном и духовном активношћу, а чији основни смисао је у томе да се олакша одржавање, продужење и напредак људског друштва.¹ З. Голубовић је културу дефинисала социо-антрополошки, као суштински елемент човекове природе и друштвене структуре, као израз човекове стваралачке моћи, самоостваривању и еманципацији човека и хуманизацији друштва.²

Социолошка дефиниција културе фокусира се око других димензија културе. Наиме, око тога да је култура део друштвене структуре и фактор социјалне динамике, да се јавља као значајан фактор социјализације личности и социо-културне интеграције друштвених група. У оквиру савремене културологије истиче се аутономност културе у друштвеној структури и динамици друштва, хипертрофише се њена самосвојност као *sui generis* појаве која се развија према својим иманентним законитостима, независно од личности и друштва.

Сагласни смо са социо-културним и антрополошким одређењем културе, које налазимо у радовима поменутих аутора (М. Илић и З.

¹ Опширније у: М. Илић, *Sociologija kulture i umetnosti*, Beograd, Naučna knjiga, 1978.

² З. Golubović, *Čovek i njegov svet*, Beograd, Prosveta, 1973.

Голубовић), односно одређењем да је култура стваралачки производ човекове врсте, да је она историјска и динамичка појава, да обезбеђује културни идентитет и континуитет, да је саставни део друштвеног прогреса и да служи човеку и његовој еманципацији. У савременој социологији друштвених промена, посебно у студији П. Штомшке *Социологија друштвених промена* (2000), култура се посматра са аспекта њена два битна својства, као *контекст промене* (залиха културних ресурса коју актери користе) и као *објект промене* на који утиче пракса, тј. култура се у исто време јавља као средство и као производ промене. Најзад, када је реч о социјалној функцији културе у друштвеним променама, можемо говорити о њеној интегративној и дезинтегративној улози, о њеној поробљивачкој и еманципаторској функцији, о империјалној култури и култури отпора.³

Појам геокултуре развоја у савременој социологији увео је И. Волерстин (*Геополитика и геокултура /1991/*). Идејно, пак, теоријски корени овог појма дубљи су и даљи. Налазимо их у схватањима антропогеографа, антрополога, културолога и социолога регионалног развоја. У нашој литератури значајан допринос утемељењу овог појма дао је Ј. Цвијић у својој знаменитој студији *Балканско полуострво и јужнословенске земље* и другим антропогеографским истраживањима и радовима.

Под геокултуром И. Волерстин подразумева специфичан однос између геопростора и културе и њихов утицај на репродукцију и промене светског система. Геокултура је, према њему, унутрашња, прикривена страна светског система. Термин геокултура не значи да је она надлокална и наднационална, већ да је то културни оквир у коме делује светски систем. Геокултура је наличје геополитке. Геокултура је средство репродукције и легитимације светског система, али и средство његовог оспоравања и промене. У том смислу, она представља, како то истиче Волерстин, “идеолошко бојно поље модерног светског система”, у коме се супротстављају снаге *status quo*-а и друштвених промена.⁴

Појам геокултуре развоја Балкана у нашем раду користимо у специфичном значењу регионалних разлика које произилазе из националних културних идентитета и њиховог утицаја на развој нација и држава на једном геопростору, тј. као израз односа географије и културе и њиховог заједничког утицаја на друштвени развој и идентитет друштва на Балкану.⁵

Појмовно, геокултуру развоја можемо дефинисати као историјско, социо-културно наследје везано за један геопростор и различите облике материјалне и духовне праксе његовог становништва (народе, класе...). Она у себи садржи како бројне традиционалне вредности и

³ О овоме више у: E. Said, *Kultura i imperijalizam*, Beograd, Beogradski krug, 2002.

⁴ Опширније о томе у: Wallerstein, I. M. (1991), *Geopolitics and Geoculture (Essays on the Changing World-System)*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 158-184.

⁵ Детаљније у: Mitrović, Lj. (2005), *Ka kulturi mira na Balkanu*, Niš, Centar za balkanske studije i Sven.

културне обрасце (дубинске кодове колективно несвесног – Ј. Јунг), тако и актуелне културне оријентације, рационалне облике самосвести – стратегије и облике деловања актера у савремености. Геокултура, у том смислу, представља специфично социо-културно наслеђе друштвених група на једном геопростору, чиме се тај простор разликује од других геопростора. Наравно, поред заједничког система вредности (дубинских кодова културног генотипа), што представља основу културног јединства, сваки геопростор има и своје слојевите поткултуре (генерацијске, етно-религијске, класно-стратификацијске и др.).

Геокултура развоја односи се и на оне облике социо-културног наслеђа и актуелних културних оријентација актера на једном простору, које су везане за начин производње и социјалну динамику деловања: од стратегија развоја и производно-стваралачке оријентације актера усмерене на раст и развој до других облика друштвеног деловања и друштвених промена.

Геокултура развоја, дакле, односи се како на производно стваралачко искуство друштвених група, на културно наслеђе те врсте, тако и на актуелне обрасце и стратегије деловања друштвених група у свакодневном савременом животу.

Полазећи од веберијанске социологије деловања и користећи његову класификацију идеалних типова деловања (циљно-рационално, вредносно-рационално, традиционално и афективно), могли бисмо рећи да на Балкану преовлађују обрасци традиционалног ауторитарног деловања, а не модерног. Отуда се његови актери у савремености налазе разапети између изазова и захтева модернизације и етоса традиционално-патријархалног, односно ауторитарно-колективистичких образаца и оријентација деловања.

Поставља се питање: како успоставити континуитет и хармонију између традиције и модернитета? Како реформисати стари систем вредности, а да се у њему очувају рационалне и потисну конзервативне вредности? Речју, како наћи меру између традиције и модернитета? Савременом Балкану и његовим актерима у транзицији неопходна је, по мишљењу социолога истраживача, својеврсна “протестантска етика” рада, рационализација и модернизација система рада и управљања, како би његови актери одговорили модернизацијским изазовима у савремености.

Култура мира може се дефинисати, такође, на различите начине – филозофски, еколошки, социолошки, културолошки, политиколошки, етички, педагошки... Свакако је најшира дефиниција филозофска, а затим еколошко-космолошка.

Филозофска дефиниција је универзална. Овај појам узима у обзир све аспекте и димензије мира – антрополошки, онтолошки, космолошки, еколошки, етички... У њему, као универзалном појму, култура мира дефинише се као однос човека према природи, друштву и другом човеку. Овакво филозофско, еколошко и космолошко схватање имплицира да је култура мира део универзалних права – право на

живот свих врста, поштовање разноврсности света, право на разлику и другост; да је мир претпоставка живота, опстанка и развоја и слободе. У таквој дефиницији претпостављени су дубоки метафизички садржаји: од библијске заповести – *Не убиј* и *Љуби ближњега свога* – преко Кантове поруке о вечном миру као универзалном праву и односу међу народима, до Марксовог схватања слободе индивидуе, Швајцеровог еколошког схватања “поштовања за живот”, све до начела постмодерниста о праву на Разлику, праву на Другост. Наравно, овакав филозофско-антрополошки и еколошко-космолошки концепт културе мира треба повезати и са социјално-политичким претпоставкама и димензијама, са људским правима и слободама, са социјалном правдом и једнакошћу, са системом расподеле друштвене моћи, тј. структуралним социјалним шансама друштвених група за развој у савремености.

Балкан као регионални геопростор има особену геокултуру развоја

По свом геополитичком положају, Балкан је простор са “политички несавршеним границама” (С. Хантингтон). На њему постоје “преклапајуће територије и преплетене историје” (Е. Саид). Овде је историја већа и сложенија од географије.

Као крст и раскршће, беочуг на веризи међу световима, на коме су се сукобљавале и прожимале различите цивилизације, око кога су се отимале и бориле различите војске, Балкан је морао кроз историјско време да формира специфичну ратничку културу.

Опстати на овом простору значило је не само добро производити, усавршавати оруђа за рад, рационално заснивати организацију рада (речју, неговати и унапређивати културу рада), већ и стално радити на подизању одбрамбених моћи свог племена, народа, државе. То је био налог који је проистакао из егзистенцијалне ситуације, а не из неког апстрактног принципа, помахнитале пуне жеље, авантуре, неке убилачке страсти (уклетих “убилачких идентитета” /А. Малуф/), архајских порука тајних сила...

Због свега тога истраживање геокултуре Балкана захтева пуну озбиљност у разматрању узрока, комплексне основе детерминизама и фактора, који су обликовали геокултуру балканских народа и њихове идентитете, као и утицај геокултуре на културу рада и културу мира у савремености.

У том смислу сматрамо да је у проблематизацији ове теме неопходно размотрити следећа питања, тј. димензије и релације проблема истраживања, који имају хипотетичку хеуристичку вредност:

– да ли Балкан има “моћну и комплексну онтологију” (М. Тодорова), односно геополитику, геоисторију и геокултуру?;

– колико су оне значајно утицале и утичу на колективне идентитете и културне оријентације друштвених актера на Балкану кроз историју и у савремености?

– није случајно да се на овом простору “несавршених политичких граница” (С. Хантингтон), “крсту и раскршћу” међу свето-

вима, кроз историју остваривао не само судар различитих војски, већ и култура и цивилизација;

– такође, да се код већине балканских народа на скали вредносних система већа пажња посвећивала и више цениле ратничке врлине, него произвођачке, односно да је била више развијена етика и култура рата него култура рада и култура мира;

– да је стигматизација Балкана у форми балканизације, као ознака за завађеност, подељеност и сукобљеност различитих племена и народа, ма колико импортована споља, од стране империјалних центара моћи, извесним делом ослоњена и на реалне садржаје специфичне геокултуре балканских народа, која је формирана на овом особеном геопростору. Наравно, ове су се особености више инструментализовале у кризним ситуацијама кроз историју за циљеве и потребе великих сила.

Од Ј. Цвијића, преко В. Дворниковића, па до И. Андрића, указивано је на комплексну етно-културолошку природу балканских народа, на Балкан као простор у коме се секу различите културе и цивилизације и где тзв. “невидљива рука” традиције значајно утиче на понашање друштвених актера у савремености. Ј. Цвијић посебно је о Балкану писао као о измешаном простору, који се налази у процепу између два основна облика хришћанства и ислама, између унутрашњег и спољашњег прстена евроазијског континента; између централне земље и периферних земаља, између гравитационих поља најјачих копнених и поморских сила, између атлантизма и евроазијства. И. Андрић, у својој студији *Развој духовног живота у Босни под утицајем турске владавине*, показује каква је улога религијске културе на Балкану: прво, као *чауре отпора и бране*, тј. препреке туђим освајачима и друго, као *моста* за духовну коегзистенцију и интеграцију кроз прожимање са другим културама. Такође, у *Запису о Босни* из 1920. године пише о Босни као о “земљи мржње”, где се због утицаја колективног несвесног и љубав и мржња острашћеније и експлозивније изражавају.⁶

Ове дубинске матрице (везане за архетипове, традицију, митове и логику “колективно несвесног” – К. Јунг), које су се кроз бројне векове формирале, као део колективне психологије народа на Балкану, не могу се преко ноћи изментити никаквим реформаторским пројектом акције само једне генерације или елите. Биће потребан рад бројних генерација и напредних елита (привредних, културних и политичких) да се низом процеса модернизација и других глобалних друштвених промена измени биће и свест, традиционална култура Балкана и формира нова, модерна. У праву је био Милан Кангрга када је иронично рекао да на овим просторима још нисмо стигли ни до Канта, а камоли до Хегела и Маркса. Нажалост, већина балканских народа, и њихових елита, без обзира на орнаменту садашњих режима, још увек живи у предграђан-

⁶ Види: Mitrović, Lj. (2000), *Balkan – granica i most među narodima*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd str. 58-59.

ским протомодерним заједницама, а не у модерном друштву. Дакле, још није освојила праг грађанских тековина, основне циљеве грађанске револуције и далеко је од модерног друштва и аутентичног модела социјалдемократског развоја и социјализма.

Ограничења и могућности развоја културе мира на Балкану

Поставља се питање: који су *ограничавачући фактори културе мира на Балкану* и како се они манифестију? Истраживања показују да су то:

1. Специфичности колективног менталитета и идентитета балканских народа;
2. Њихова већа окренутост прошлости и историји него будућности;
3. Неразвијеност демократске политичке културе;
4. Питање доминантног модела развоја, тј. стратегије неолибералне зависне модернизације;
4. Глобалне и националне структурне неједнакости које сегрегирају друштвене групе и производе насиље.

Дакле, и поред ограничења која иду из специфичне геокултуре Балкана неопходно је указати и на потребу радикалних промена у систему структурних чиниоца, а пре свега, на промене глобалних услова оличених у садашњим структурним неједнакостима у свету, које овај регион маргинализују и држе на периферији светске и европске поделе рада. Без обзира на проевропску опредељеност балканских елита, већина балканских земаља налази се у стању периферизације привреде и друштва, у зони тзв. *зависних друштава периферног капитализма*, разапете између ретрадиционализације и модернизације

Наравно да је овакво стање условљено како глобалним односима, тако и избором стратегија развоја од стране владајућих елита. У овом случају, ради се о избору стратегије неолибералне зависне модернизације, која је већину балканских земаља увела у поље суб-развоја, намећући овим земљама лумпенразвој, а њиховим елитама лумпен-политику (А. Г. Франк). Већина балканских елита претворила се у псеудоелите, у лажне мале Шћепане, у функцији компрадорске буржоазије, реколонизације и протекторације овог геопростора.

Стога, *два су кључна питања*, битна и значајна за развој и перспективу савременог Балкана: 1. *промена његовог положаја у систему европске и светске поделе рада, кроз улазак у евроинтеграцијски процес*, а то значи промену у систему структуралних једнакости и неједнакости, тј. расподеле друштвене моћи; 2. *избор и промена владајуће стратегије друштвеног развоја*. Тек се у овом ширем контексту промена на Балкану могу очекивати жељене промене у систему његове културе мира (смањење социјалних сукоба, међуетничких конфликта, брже напуштање садашњег стања између недовршеног рата и ратоборног мира).

Култура мира, дакле, није пуки моралистички ламент, нити нова етика коју треба споља усадити балканским народима, нити нова *требалогија* и идеологија реформистичких и модернистичких елита. Она мора проистећи из измењених структурних услова живота друштвених група и народа на Балкану, у Европи и свету, али и сама – као нов систем вредности, нова политичка филозофија и педагогија мира – може и треба освешћујуће да делује на актере да пут до решења својих проблема потраже мирољубивим средствима (дијалогом, преговарањима и компромисима), а не насиљем и ратом.

Бог Марс је, кроз историју, на Балкану имао пребогату крваву жетву, односећи као неман читаве генерације способне за репродукцију и његов развој. Овде се историја често претварала у кланицу, гробље, не само елита, већ и читавих народа.

Због тога је *неопходан заокрет у васпитању младе генерације – ка култури рада и ка култури мира*. Да највиша грађанска врлина буду стваралаштво и здрава компетиција, чојство а не јунаштво (како је то говорио Његош). Потребан нам је и нов кодекс вредности, у чијем средишту ће се наћи култ рада и стваралаштва, етика позива, етичка и социјална солидарност, слобода, равноправност – као делови културе мира и еманципације. Потребна нам је нова свест о промењеном садржају патриотизма или, како је стари Ђуро Даничић поручивао, “да се за отаџбину може гинути на сваком послу, а не само на бојном пољу”. У афирмацији овог новог вида патриотизма значајну улогу могу и треба да одиграју институције образовања и васпитања, као и медији на балканском простору.

Нове генерације имаће ту шансу да живе у миру и да се радним патриотизмом самопотврђују, такмичећи се у давању доприноса развоју своје домовине, те да, у исто време, промене лик Балкана, дајући допринос не само развоју својих народа, већ и Европи и читавом човечанству.

Литература

- Andrić, I. (1990), *Razvoj duhovnog života u Bosni pod uticajem turske vladavine*, Prosveta, Beograd.
- Balkan i Balkanci* (2003), Niš, Niški kulturni centar (Reprint: Balkanski institut, Beograd, 1937).
- Wallerstein, I. M. (1991), *Geopolitics and Geoculture (Essays on the Changing World-System)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Golubović, Z. (1973), *Čovek i njegov svet*, Beograd, Prosveta.
- Ilić, M. (1978), *Sociologija kulture i umetnosti*, Beograd, Naučna knjiga.
- Mitrović, Lj. (2000), *Balkan – granica i most među narodima*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
- Mitrović, Lj. (2005), *Ka kulturi mira na Balkanu*, Niš, Centar za balkanske studije i Sven.
- Said, E. (2002), *Kultura i imperijalizam*, Beograd, Beogradski krug.
- Todorova, M. (1999), *Imaginarni Balkan*, Beograd, Biblioteka XX vek.
- Frank, A. G. (2003), *Lumpenburžoazija i lumpenrazvoj u Latinskoj Americi*, Podgorica, CID.

Петар-Емил Митев

Института за друштвене вредности и структуре “Иван Хаџијски”
Софија (Бугарска)

КУЛТУРА МИРА У КОНТЕКСТУ ГЛОБАЛНИХ ПРОМЕНА

Резиме

За глобалну ситуацију карактеристична је противречност између потреба новог морала толеранције и ненасиља, културе мира као предуслова будућности човечанства, с једне стране и све већих могућности за глобално насиље, укључујући и глобални тероризам, пораст криминала, експанзију културе насиља у светским размерама, с друге. Ову противречност могли бисмо назвати глобалним моралним проблемом, иако његове димензије нису само моралне. Ту треба додати и глобални управљачки проблем: све већу потребу за ефикасним управљачким решењима за свет као целину, као и слабу ефикасност светске организације, у чијим се структурама и функцијама огледа стање света после краја Другог светског рата. Противречност је присутна између потребе за новим глобалним димензијама демократског процеса и постојећих облика међународних односа, везаних за концентрацију власти у рукама једне државе или групе држава. Излаз треба тражити у новом начину политичког размисљања. Ту се суочавамо са глобалним идеолошким проблемом: противречност између потребе за новим типом решења која су изнад идеологија, а заснивају се на заједничком интересу људи целе планете, с једне стране и непрестане репродукције идеолошких приступа, изграђених на бази приватних интереса групе држава, социјалних класа, економских, верских, етничких и других група, с друге. Шта више. Уместо узласка изнад идеолошког нивоа – што је потребно ради решавања глобалних проблема, силази се ниже од идеје – на нивоо имиџа. Идеологију упорно и неуморно потискује имиџологија.

Глобализација је компликовани, објективни друштвени процес. Било би утопијски одбацити га, па и реакционарно. А прихватити га некритички, било би авантура чак и за ризично друштво. Питање је у томе да се нађе *оптимална варијанта глобализације*.

Кључне речи: култура мира, глобални морални проблем, глобални управљачки проблем, глобални идеолошки проблем, оптимална варијанта глобализације

THE CULTURE OF PEACE IN THE CONTEXT OF GLOBAL PROBLEMS

Summary

The global situation is characterized by contradiction between the need for new ethics of tolerance and non-violence, of a peace culture as a precondition for the

future of mankind, and the increasing opportunities for global violence, including global terrorism, increase of crime, and expansion of violence culture on global scale. The contradiction could be called a global moral problem though its dimensions are not only ethical. It is accompanied by a global management problem: ever increasing need for efficient managerial decisions for the world as a whole and low efficiency of the world organization, the structure whereof reflects the state of the world after the end of World War II. A contradiction between the need for new global dimensions of the democratic process and the existing forms of international relations associated with concentration of power in the hands of a single state or a group of states. The solution shall be sought in a new way of political thinking. Here, we are facing a global ideological problem: contradiction between the need for new, non-ideological decisions based on the common interests of people from the entire planet, and the constant reproduction of ideological attitudes built on the foundations of private interests of a group of states, of social classes, of economic, religious, ethnical, and other groups. Moreover, instead of rising above ideology – as required by global problems – things are descending lower than the idea, to the image level. Ideology is constantly and consistently being replaced by imageology.

Globalization is a complex, objective social process. To deny it, would have been utopia, and reactionary at that. To accept it unreservedly, would have been adventurous even for the risk society. The issue is to find an *optimal variant of globalization*.

Key Words: Culture of Peace, Global Moral Problem, Global Management Problem, Global Ideological Problem, Optimal Variant of Globalization

За глобалну ситуацију карактеристична је противречност између потреба новог морала толеранције и ненасиља, културе мира као предуслова будућности човечанства, с једне стране и све већих могућности за глобално насиље, укључујући и глобални тероризам, пораст криминала, експанзију културе насиља у светским размерама, с друге. Ову противречност могли бисмо назвати глобалним културним или моралним проблемом, иако његове димензије су у контексту глобалних проблема.

Глобализација и проблеми идентитета

У нашој политичкој и медијској пракси тако и није дата бугарска интерпретација принципа “*мисли глобално, делуј локално*”. Он није добио популарност. По мени – због бремена провинцијализма које и даље оптерећује нашу националну и индивидуалну свест. За обичног Бугарина у глобалном свету актери су Џорџ В. Буш, Тони Блер, Владимир Путин, е, и неки Кинез, али ко је био онај последњи. Ако му објасниш да бацајући једну пластичну боцу у планини он постаје учесник глобалног процеса интеракције, да постаје негативан јунак истог комада, он би помислио да или га исмејаваш или нешто с тобом није у реду. Загађивање природе – према том елементарном схватању, јесу полуције великих економских сила, нешто изван и изнад нас, нешто што можемо само коментарисати, али оно се не тиче нашег сопственог деловања; ми смо мали људи у малој земљи.

Европа посредује у нашем односу према глобалном свету. С једне стране, ублажава неке неповољне ефекте глобализације, а с друге, у најмању руку као могућност, појачава наше учешће. А уједно с тим – и нашу одговорност.

Да би се одговорило европском изазову треба одговорити глобалном. И да бисмо могли одговорити глобалном изазову, морамо посетити део Европе, тј. одговорити европском изазову. И једно и друго, а још више обе заједно, захтевају ону промену начина размишљања и деловања коју можемо условно назвати “променом чипа”.

Овај двоструки изазов тиче се *идентитета* – сложене и деликатне сфере из које могу произаћи и рушилачки сукоби и конструктивни подстицаји убрзаног напретка. Од основног значаја је следеће: *не смемо допустити – на прагу, а и пошто прекорачимо праг Европе – конфликт идентитета, ако хоћемо да успешно идемо оптималним путем.*

Уз извесну условност, неизбежну у сложеној корелацији простора и времена, можемо рећи да је доминација локалног идентитета *предмодерна*, националног – *модерна*, наднационалног – *постмодерна*. Ми као земља ступамо у постмодеран – или у одмаклој фази постмодернизације, отискивања од модерности, свет. С друге стране, имамо нерешених проблема транзиције у модерност. Снага локалног идентитета није једини показатељ. Ништа мање карактеристичан, а са тачке гледишта практичних последица још важнији, је однос према времену, организациона култура која се мери уштедом времена.

Поставља се питање: има ли значајних социолошких показатеља да се разлике између локалних и националних акцената у самоидентификацији пројцирају на однос према Европи? Да, има. Од оних који се осећају повезаним највише са својим градом/селом, тек сваки пети (19%) одређује као “снажно” или “веома снажно” своје осећање везаности за Европу; од оних који наводе земљу – сваки трећи (34%), а од оних који су истакли наднационални ниво (Балкан, Европа, свет) – сваки други (52%); подаци су из националног репрезентативног испитивања Института “Иван Хацијски” у 2002; рад на терену обавио је ББСС “Галуп”.

Неразграђена локално-патерналистичка свест је она ниша у којој може наћи место евроскептицизам. И проблем није толико у отварању простора за политичку демагогију и популизам. Још важније је да се ради о времену које кочи, које спутава искоришћавање новог поља могућности.

На историјском путу човечанства посматрамо поступно пењање са нижих ка вишим степеницама идентитета: клан – полис – нација – човечанство. Наравно, процес није једностран, јер се на свакој новој степеници преосмишљају и доњи спратови. Глобализација и европеизација захтевају активно отварање свести за више наднационалне нивое идентитета. И уједно с тим – отварање и према нижим, према субнационалним нивоима. Истовремено са интензивирањем трансграничних

економских, политичких и културних веза развија се локална самоуправа, расте значај општина, ставља се акценат на права мањина. То није противречност. Уколико смо више свесни своје припадности светској људској заједници утолико ћемо више поштовати личност оног Другог, човека из друге етничке групе. Уколико је већа наша свест Европљана утолико ћемо више улазити у европске стандарде односа према мањинама. Бугарски Роми и Турци постаће исто толико Европљани, грађани уједињене Европе колико и етнички Бугари.

Конфликт идентитета долази до речитог изражаја за време рата. Сам рат се може дефинисати као гажење или минимализирање једног идентитета на рачун другог. Рат у Босни је показао да и у нашим данима свест о човечности лако може уступити место свести о етничкој припадности. Виши спратови имају фундаменталне вредности, али се управо они теже граде и лакше разграђују.

Аспекти глобалне проблемне ситуације

Било би дрско, а у целини гледано и нетачно, претпоставити да савремени Бугарин није у довољној мери саставни део светске људске заједнице. Глобална свест, међутим, укључује нове размере и нове димензије те припадности. Осмислити глобализацију значи проникнути и у њену проблемску суштину, у вредност и смисао глобалних проблема. Постоји један суперизазов: *глобална проблемска ситуација*. Фиксираћу њене основне аспекте; неки од њих су добро познати, о другима мало ко води рачуна:

- *Глобални социјални проблем.* За 35 година, од почетка 60-тих до средине 90-тих, однос између дохотка 20% најбогатијих и дохотка 20% најсиромашнијих земаља са 30:1 постао је 82:1; 5% људи у најбогатијим земаљама има 86% светског НБП, а 5% најсиромашнијих има 1%. Историја познаје цивилизације у којима је 5% људи владало са 85% богатстава. Али, прво, тада није била на снази *Универзална декларација о људским правима*. И друго, све су оне пропале. Јаз између Севера и Југа постаје критично дубок. Према Густаву Спету (Gustave Speth), администратору Програма за развој ОУН, уколико свет задржи садашњи правац развоја, “економски несклад између индустријских и земаља у развоју прећи ће из неједнакости у нечовечност”. Све мањи део становништва света постаје све богатији, а све већи део – све сиромашнији. Глобална социјална асиметрија. Не треба се чудити што су се на XXI светском конгресу филозофа у Истанбулу (2003) чули и радикални гласови, према којима се Марксова теза о апсолутном и релативном осиромашењу, коју је још крајем XIX века одбацио Едуард Бернштајн, актуелизује у XXI веку, али не за унутрашње односе између радника и капиталиста у развијеним земаљама, већ у односима између Првог и Трећег света.
- *Демографски проблем.* Глобална асиметричност демографског раста. Присутна је фундаментална демографска диспропорција.

У једном делу земаља број становништва расте, у другом делу је у опадању. Каква је перспектива? Демографски мотивисани сукоби?

- *Глобални економски проблем.* Противречност између принципно неограниченог раста производње који се наставља и ограничених ресурса саме планете. Критеријум благостања и прогреса једне земље или групе земаља и даље је раст бруто домаћег производа. Теза Римског клуба о нултом економском расту није се наметнула. Предузете су одређене мере да би се смањио удео тзв. необновљивих ресурса, али њихово исцрпљивање се наставља и поприма сасвим конкретне димензије.
- *Еколошки проблем.* Противречност између потреба за очувањем биосфере и њеног даљег рушења. Парадоксално је да нова еколошка свест не значи и довољно ефикасно еколошко понашање. Највећа држава света требало би да буде водећа у решавању ове противречности, али уместо тога доприноси њеном продубљивању.
- *Глобални управљачки проблем.* Све дубља потреба за ефикасним управљачким решењима за свет као целину и ниска ефикасност светске организације чија структура и функције су одраз стања света после краја Другог светског рата. Противречност између потребе за новим глобалним димензијама демократског процеса и постојећих облика међународних односа, везаних за концентрацију власти у руке једне државе или групе држава.
- *Општи проблем демократије.* Потреба за јачањем и развојем политичке демократије, за рационалним избором, поклапа се са повећањем могућности за манипулисање и дезинформацију, контролу над личним животом и ефикасне сугестије које утичу на грађанско понашање.
- *Глобални идеолошки проблем.* Противречност између потребе за новим типом надидеолошких решења на бази заједничких интереса људи читаве планете и сталне репродукције идеолошких расположења, изграђених на основи приватних интереса групе држава, социјалних класа, економских, религиозних, етничких и других група. Штавише. Уместо пењања на надидеолошки ниво – како то захтевају глобални проблеми, силази се на ниво лика који је нижи од идеје. Идеологију упорно и енергично потискује имиџологија.
- *Глобални морални проблем.* Противречност између потребе новог морала толеранције и ненасиља, културе мира као услова за будућност човечанства и све већих могућности за глобално насиље, укључујући и глобални тероризам, пораст криминала, експанзију културе насиља у светском оквиру.
- *Глобални научни проблем.* Постоји противречност између све већег обима научно интерпретираних чињеница и дефицита значајних теоретских уопштавања, нарочито у области теоретских наука. Асиметрични развој примењене и фундаменталне науке,

због приоритетног финансирања примењеног научног знања. У социјалној сфери с једне стране, научна информација којом располажу институције постаје све већа, а с друге – недостају гаранције да ће она бити ефикасно искоришћена и да ће спречити доношење неадекватних, глупих, па чак и апсурдних решења.

- *Глобални социобиолошки проблем.* Развој биолошких наука достиже до тачке у којој постаје могућно да се генетско инжењерство примени и у односу на човека. Последице прекорачења природне границе врсте нису у потпуности разјашњене, али су очигледно ризичне. Шта радити? Стати на време или продужити даље?

Глобални изазов

Глобални проблеми су узајамно повезани. Њихова узајамна веза оцртава *глобални изазов пред врстом homo sapiens*. Човек мора или да учини корак напред да би оправдао своју визиткарту, или да постане жртва своје властите неспособности да оптимизира и своје друштвене односе и своју везу са природним светом. “Наша постљудска будућност” о којој је писао Френсис Фукујама само је алтернатива. Она друга – ништа мање могућна, јесте одсуство будућности. Глобална апокалипса. Ову тезу снажно је одбранио српски научник Светозар Стојановић. Код нас је она остала приоритет филозофа, мудраца Бернарда Мунтјана. Неопходно је знати за ову могућност – не да бисмо се плашили, већ да бисмо доприносили њеном спречавању.

Друштвена потреба за решавањем глобалних проблема даје импулс, рађа леве алтернативе, како се то, као што видимо, дешава у антиглобалистичким покретима. Снажан отпор пружају фундаменталистичке заједнице. Глобализација је сложен, објективан друштвени процес. Одбацити је, било би утопистично, а и реакционарно. Прихватити је некритички, било би авантура, чак и за ризично друштво. Ствар је у томе да треба пронаћи *оптималну алтернативу глобализацији*.

О глобализацији се много говори, али се она најчешће разматра као чисто економски процес или се своди на одређене политичке аспекте. Глобалне проблеме треба сагледати у њиховој *целости*. У новим условима *политику дан за дан* треба преиспитати. Иста емпиријска политика која је имала и има предности у односу на идеологизовану политичку праксу одвојену од реалности, постаје неадекватна у XXI веку. Политички успеси у садашњици, постигнути политиком “дан за дан”, могу се платити високом ценом – могућним заостајањем, неадекватношћу у будућности и то не тако далекој будућности. Реч је, пре свега, о европској политици са којом ће бити координирана и субординирана политика наше земље.

Ми смо још увек у процесу изградње или доградње наше европске свести. За наш пунокрвни европски идентитет није довољно позвати се на нашу прошлост. Тај идентитет треба органски укључити и будућност. Ону посебну, можда одлучујућу улогу коју је Европа позвана да одигра у глобалном свету.

На прагу Европе ми морамо осмислити потребу за променом која се тиче свакога од нас, наших расположења, нашег начина размишљања и деловања. “Промена чипа”, ако не нађемо бољу метафору, израз је уважавања способности балканског човека да буде динамичан, да одговара захтевима времена.

Зоран Видојевић

Институт друштвених наука

Београд

ШТА ЈЕ НА ИСТОРИЈСКОМ ВИДИКУ ЕВРОПЕ?

Резиме

Европска унија није *apriori* најпрогресивнија историјска солуција. Она то може постати само на одређеним, чврстим претпоставкама. Пре свега, на темељу реформе и ренувелације модела “државе благостања”, пуне равноправности и перспективе бољег живота свих њених народа и држава-чланица. Ако се она конституише на основама неолибералног капитализма, поделе на земље господаре и земље вазале, на центар, полупериферију и периферију, онда не само да ће се кретати у историјски регресивном смеру, него ће уградити у себе велику вероватноћу распада.

Одвајање Црне Горе од Србије у знаку је инволутивне балканске дијалектике цепања, иначе, малих држава на простору све три досадашње Југославије. Последице тог одвајања тек ће се видети. Процес “балканизације” постјугословенског простора само је пригушен и површински ослабљен, али не и укинут.

Кључне речи: Европска унија, интеграција, дезинтеграција, колонијализам, Србија, Црна Гора

WHAT IS THE HISTORICAL PERSPECTIVE OF EUROPE?

Summary

The European Union is not *apriori* the most progressive historical solution. It can become so only if it is based on the specific, firm assumptions. First of all, if it is grounded on the bases of the reformation and reconsideration of the model of "the country of welfare", full of equality and the prospects of a better life of all its nations and member-states. If it is constituted on the bases of neoliberal capitalism, distinctions between master and servant countries, the centre, semi-periphery and periphery, not only will it move in a historically regressive direction, but will also incorporate a greater chance of dissolution.

The separation of Montenegro from Serbia is marked by the involutive Balkan dialectics of secession of small states in the territory of all three former Yugoslavias. The consequences of this separation are still to be seen. The process of "Balkanisation" of the post-Yugoslavian territory is only made silent and superficially weakened, but not cancelled.

Key Words: European Union, Integration, Disintegration, Colonialism, Serbia, Montenegro

Интеграција или дезинтеграција?

Ма колико била неопходна филозофска раван у разматрању питања новог лика Европе, њеног оовременог идентитета и њених шанси да се преобрази у складу с пројекцијом тог лика, исто тако је неопходна и она реалполитичка, која се тиче грубих чињеница, сурових односа и борби међу народима и државама, као и унутар њих. Ако се остане само на првој – анализа тог питања завршава се лепом причом, која може да се уобличи као потребна сфера пожељног. Међутим, ако мисаона усмереност ка ономе “треба да” не издржи сусрет с овом другом равни, она бива јалова. Та раван, пак, у теоријском смислу остаје у стању сирове грађе ако нема ваљано усмеравајуће начело. Дакле, потребно је да се те две равни доведу у суштинску везу рефлексивним посредовањем које омогућује да се избегне лепорека спекулација и голи емпиризам, да се не заклони поглед на оно што се стварно збива и што ће се се највероватније дешавати, уз истовремено трагање за каквом-таквом бољом историјском алтернативом.

Европа је разнослојна, историјски вишезначна, и у погледу будућности вишестазна. Али, далеко од тога да су све њене могућности подједнаке снаге. Такође, далеко од тога да је она у актуалном и историјском смислу невина. Сем тога, њена променљивост, као и променљивост целокупног света, сама по себи није доказ историјског прогреса. Све зависи од садржаја и смисла те променљивости. Ако независно од тих мерила постаје циљ по себи, онда таква променљивост бива лажна и празна. Па се остварује чувена сентенца према којој се све мења да би све остало исто, или постало и горе. Стога се варијабилност данашње Европе (а поготово Сједињених Држава) мора критички поимати.¹

Пођимо од неких чињеница економске природе, не зато што би економија у свим историјским приликама била “база” целокупног друштвеног живота (јер то није тачно), него зато што су оне убедљива илустрација клизања друштава новог “трећег света” на простору бившег реал-социјализма ка властитом “урушавању”.

Један од узрока пропасти бивших источно-европских социјалистичких привреда и целокупног њиховог система било је велико задуживање у земљама Запада током седамдесетих година прошлог века. Узимани су кредити под, на први поглед, повољним условима за модернизацију привреде. Услед природе система и краткоће времена није могло доћи до неке значајније модернизације. Дужничка омча све се више стезала и довела, заједно с многим другим чиниоцима, до труљења и немогућности функционисања система, као и растућих социјалних незадовољстава. Резултат се зна.²

И сада се збива нешто слично. Све државе постреалсоцијализма, изузев Русије (која, захваљујући цени нафте и гаса, остварује велике

¹ Види: М. Кнежевић, *Моћ Запада*, Mali Nemo, Панчево, 2005, стр. 25-26.

² Види: Н. Hofbauer, *Proširenje Evropske Unije na istok*, “Filip Višnjić”, Београд, 2004, стр. 47-49.

девизне приходе) и неких мањих “транзицијских” држава, веома су задужене земље, мада с различитим ефектима употребе дугова и могућностима њихове отплате. И оне које су већ ушле у Европску Унију, поготово ако су презадужене, већ у старту су у изразито неповољном положају услед такве зависности од страних зајмодаваца, што битно обележава целокупну њихову економску и политичку позицију.

Већ 2001. године државе на простору бившег европског реалсоцијализма, без оних које се налазе на подручју негдашњег Совјетског Савеза и друге по реду Југославије, дуговале су иностраним повериоцима 165 милијарди долара. Отплатом “...само 8 од 12% камата настаје одлив значајног дела годишњег капитала са Истока ка Западу”.³

Шта Србија и друге постреалсоцијалистичке земље могу очекивати у Европској Унији ако се све те чињенице домисле до крајних консеквенци? Суочење с реалношћу прва је претпоставка озбиљне политике и теорије.

Задуживање иде скупа с другим облицима зависног, заправо, периферног развоја. Формула продора на Исток и његовог покорвања је вишестрика: дезиндустријализација, колонијализација, вазализација, што веће задуживање. Тиме се за дуго “цементира” статус тих земаља у односу на најснажније европске земље, а у ширем смислу и на Сједињене Државе. У Европској унији, и поред свих њених специфичности у односу на структуру класичног колонијализма, ствара се појас нових колонија и полуколонија, ако се економски и шири социјални процеси сагледавају по својим суштинским својствима.⁴

Ради теоријског и политичког отрежњења, не девалвирајући потенцијално прогресивни значај свеевропске интеграције, треба нагласити да “европска идеја” није само идеја демократског обједињавања земаља и народа “старог континента” него је у свом скривеном слоју и идеја, а још више пракса, покорвања, поготово када је реч о бившем реал-социјалистичком простору. И не само то. Парола “Европа Европљанима”, као и замисао федеративне Европе нису искључиво “својина” прогресивног духа. Оне, као и доста тога у савременој епохи, не произлазе само из хусерловског рађања Европе из “духа филозофије”, као и делања политичких субјеката који од њега полазе и њиме се руководе. Та парола и та замисао припадале су и нацистичкој политици и идеологији.⁵ Ако се не идентификује стварни садржај који стоји иза њих, ако се не завири иза њихове фасаде, пада се у стандардну грешку завођења идеологијом.

Буде ли се остварила Европска Унија као квази-заједница свих земаља и народа “старог континента”, она ће, највероватније, за две-три деценије доживети распад услед огромних разлика у материјалном и

³ Н. Hofbauer, op. cit. str. 73-74.

⁴ “... Цела поента с колонијама је управо била да се не индустријализују, и због тога остану сиромашне”... “Привредна структура у сиромашним земљама у све већој мери је слична структури из периода колонијализма...” (Е. S. Reinert, *Globalna ekonomija, kako su bogati postali bogati i zašto siromašni postaju siromašni*, Čigoja, Beograd, 2006, str. 60, 34).

⁵ Н. Hofbauer, op. cit. str. 32, 34.

културном стандарду, економској снази и политичкој моћи између њеног центра и колонијалне периферије и полупериферије.

Можда, заиста, “најављена Европа” у форми Уније није била припремљена за “враћање” Истока. Али, још мање је “Исток” био спреман за улазак у економску, политичку и културну Европу, иако географски припада “старом континенту”. Зашто се онда западна Европа (западна, у смислу цивилизацијског круга) ширила на Исток? Ради континенталног уједињења на демократским основама и у духу античког космополитизма, Кантове филозофије и оних већ поменутих Хусерлових идеја? Свакако, нечег од тога има. Истицање тог наслеђа као духовне основе једне стварно нове и боље Европе није тек гола идеолошка пропаганда. Али, то није било главно. Они који одлучују о томе какви ће бити основе, модалитети и циљеви европског уједињења нити имају озбиљно знање о том наслеђу, нити им је до њега посебно стало. Друкчијим примарним циљевима они се руководе.

Проширење је било и остало мотивисано првенствено тежњом најмоћнијих земаља Европе, оних које сачињавају њен центар, да услед све дубље економске и шире социјалне кризе, у потпуности овладају делом европске периферије којим се могло овладати (јер је Русија и даље велика држава и војна сила која се одупире тоталној зависности од Запада, иако је она у економском смислу полупериферија), да путем пуне “либерализације” омогуће несметани продор свог капитала на тај овладани простор, да што јефтиније покупују оно што на њему вреди, да дођу до нових тржишта и сировина. Други битан циљ је војно обезбеђивање стратегијских интереса Запада, пре свега Сједињених Држава, Немачке и Велике Британије, посредством продора НАТО-а што дубље на огромно подручје бившег глобалног противника.

У новим управљачким елитама у источноевропским земљама транзиције, државе европског центра нашле су своје савезнике. Они су и међу знатним деловима бивших политичких и идеолошких противника, а садашњих “реформских” политичара, директора великих предузећа и газда. Тим елитама, које су запоселе најважније положаје у држави и друштву уопште, одговарало је вазално везивање за водеће државе Запада и њихове корпорације, јер су од тога имале крупне материјалне и опште статусне добитке, као и моћан ослонац за своју владавину. Треба истаћи да су њихови припадници у доста случајева унапред одабирани, “неговани” и фаворизовани од владајућих кругова тих држава и њихових институција које се баве проценом подобности актуелних или будућих политичара, и уопште утицајних људи у подчињеним земљама.

Изолационизам у односу на Запад и генерално одбојан став према њему био је главни идеолошки услов одржања на власти припадника елита претходног система. Сад је ствар увелико друкчија: услов доласка на власт и опстанка на њој у претежном броју случајева је владање по “упутствима”, заправо, најчешће по диктату Запада. То што има партија, грађанских удружења и појединаца у тим елитама, а

поготово ван њих, што теже да се у политици следе првенствено интереси властите земље, ништа не мења када је реч о преовлађујућем тренду који је у знаку вазализације и колонизације. Свакако, неке од транзицијских земаља не доживљавају веома тешке, чак и поразне последице тог тренда (поједине, као што је Словенија, сада их и немају). Али, друге, које чине већину, већ су ушле у дуготрајни период цивилизацијског назадовања, уз нека привремена, неутемељена побољшања на основи “парцијалних стратегија” развоја и продаје највреднијих предузећа и других материјалних добара и ресурса страним корпорацијама (што је карактеристично и за садашњи “тренутак” Србије). Зато није никакво изненађење што се достигнућа ауторитарне социјалне државе и исте такве модернизације на простору бившег реал-социјализама, топе таквом брзином да ће од њих ускоро једва шта остати.

У језгру Европске уније, њеним водећим земљама, и поред све већег смањења тековина “државе благостања” и дубоке кризе типа друштва чије је она средиште, те тековине, ипак, неће ишчезнути. Највише због снажног и организованог отпора већине становништва, партија левице, синдиката и других колективних и аутономних актера “цивилног друштва”.

Сасвим је друкчије стање у земљама европске периферије, поготово у огромној већини бивших социјалистичких земаља, садашњих чланицама те Уније и оних које претендују да то буду. Од њих се захтева готово тотална приватизација, смањење социјалних давања, заправо се захтева програмирано осиромашење већине становништва ради што већих профита страног (и домаћег) капитала, као и редовне отплате великих дугова.⁶

Иначе низак животни стандард преовлађујућег дела популације у изразитој већини тих земаља (који се у неким од њих претвара у неподношљиву беду) још више и континуирано пада. Тиме се ствара социјална и политичка мина у темељима устројства те Уније. Сви су изгледи да таква политика према новим чланицама није краткорочна. То, заједно с другим елементима растућег социјалног песимизма⁷ и распрострањеног политичког незадовољства (посебно структуром моћи у главним органима Уније у којима већина држава, посебно малих, готово да и нема било какву улогу у одлучивању о неким од најважнијих питања која имају општи значај), може довести до пуцања њених темеља, немогућности функционисања и њеног слома.

У кругу реално могућих типова интеграције Европе највеће шансе, у садашњим условима, има она утемељена на неолибералном моделу капитализма, и поред снажних отпора успостављању такве

⁶ Н. Hofbauer, op. cit. str. 88, 95, 98.

⁷ Својевремено је скоро један од три испитаника очекивао да ће чланство у ЕУ довести до вишег животног стандарда и сигурније здравствене заштите. Међутим, у последњој години само један од седам има таква очекивања” (према: С. Богдановић, Наде и страхови, *Политика*, 9. септембар 2006, стр. 4).

интеграције. У суштини, то је интеграција наметнута силом најмоћнијег корпоративног капитала. У њој се јасно распознају земље и корпорације које су господари, на једној, и “остатак” Европе, различито степенуван у погледу колонијално-вазалне позиције, укључујући и различите нивое периферности одређених земаља, пре свега оних транзицијских, њихових привреда и култура. Јер, се унутар европске периферије јавља феномен њене властите периферије.

Крупна слабост овог типа интеграције је у томе што би се протоком времена већина земаља ван центра могла побунити против позиције и интереса земаља које му припадају. Утолико пре и више што су битне тековине “социјалне државе” у тој, водећој Европи, све угроженије, те није реално очекивати да се нешто од њих “прелије” изван њиховог круга.⁸ Снага тог типа интеграције је у његовој финансијској, технолошкој и политичкој премоћи.

Други тип интеграције јесте у реформи и обнови социјал-демократског модела. Он има већинску друштвену подршку, к њему су усмерене наде сиромашних постреалсоцијалистичких земаља. Он би могао бити заматак надилажења граница цивилизације апсолутизованог профита и тржишта, под условом да понуди претходну интеграцију свега што је најбоље у различитим искуствима друштвених уређења у Европи и у њеној духовној баштини, али и изван ње. Међутим, он у постојећим околностима нема јаке социјалне, политичке и идејне носиоце, нити праве одговоре на изазове глобализације и неолибералног капитализма.

Трећи тип интеграције, који се једва и помиње, а није ни јасно уобличен на историјском виду (али то може постати за неколико година) јесте интрграција на основама радикалног политичког хришћанства. То ће се готово сигурно догодити ако се не нађе решење за све озбиљније верске, националне, расне и општекултурне конфликте у европским земљама центра и ако се настави јачање радикализованог политичког ислама, не само у Европи него и у свету као целини.

Сукоби хришћана и муслимана у развијеним земљама Европе у највећој мери су изазвани општом економском кризом која доста дуго постоји у тим земљама, пре свега снижавањем нивоа животног стандарда и неизвесном будућношћу за највећи део друштва, растућом незапосленосћу и великим разликама у материјалном и општем социјалном положају имигрантског, најчешће муслиманског, и домородачког становништва.

Социјалне и културне разлике, а све више и разлике у прираштају становништва, при чему оно имигрантско има много вишу стопу

⁸ Према Ј. Хабермасу језго социјалне државе је у редистрибутивној социјалној политици “која је од егзистенцијалног значаја за живот грађана”. Он упозорава да “многим инфраструктурама јавног и приватног живота прети слом, разарање и занемаривање, ако би били прпуштени регулисању тржишта” (J. Habermas, *Postnacionalna konstelacija /Politički eseji/*, “Filip Višnjić”, Beograd, 2002, str. 82).

наталитета од староседелачког, политизација култура и све дубље напрслине у моделу мултикултуралности, веома су плодно тле за радикалну рецепцију религија и за стварање експлозивне смеше социјалних, верских, националних и расних сукоба. То се већ збива у језгру Европе, с тенденцијом убрзаног јачања. Тензије на тим основама све више попримају своства неподношљивости и мржњи.

Интеграција првенствено на религиозној подлози, или на темељу појединих, међусобно супротстављених грана одређене религије, увек је и једна врста затварања, подозрења и нетрпељивости према припадницима других вера и вероиповести, с великом вероватноћом прерастања у непријатељски однос спрам њих. У једном вишерелигијском (вишеконфесионалном) друштву таква интеграција је, заправо, поларизација. Ако она постане толико јака да у себи носи непрекидне сукобе којима се не може овладати и који се не могу контролисати, онда од демократске интеграције Европе нема ништа. Подручје Балкана у том случају било би поново једно од главних жаришта антагонистичких интеграција тог типа, која би нужно довела до нових жртава.

Све у свему, веома су ограничене могућности интеграције Европе на историјски новим основама које омогућују обнову и реформу социјалдемократског модела и апсорбовање највреднијег из европског и општесветског цивилизацијског наслеђа.

Једно од најважнијих питања од којих зависи шта ће бити Европска Унија и шта ће с њоме бити, јесте питање односа између националног суверенитета држава чланица и наднационалне власти централних органа Уније. Решење тог питања које би имало трајност и било засновано на демократским начелима морало би бити у знаку “и” – “и”, а не “или” – “или”. Дакле, никако укидање суверенитета држава чланица, него његово трансформисање у добровољно одрицање његовог дела и преношење тог дела (који ће по обиму и садржају бити промењив, зависно од природе заједничких тешкоћа или добитака) на наднационалне, демократски конституисане органе Уније.⁹ Они морају имати круг властите надлежности, али и одговорност и флексибилност у свом делању да не би поништили сваку самосталност одлучивања појединачно узетих држава. А добровољно одрицање дела суверенитета ради оште користи, био би суверени чин, а не отимање онога што мора припадати државама докле год постоје, те тиме и фактичко гажење сваке њихове независности. На тај начин се обезбеђује да се заједништво не претвори у маскирану принуду, али да, истовремено, наднационални органи не буду нека врста “поштанског сандучета” и координатора без икаквих самосталних овлашћења.

⁹ “Ако се државни суверенитет не схвата као невидљив, већ као нешто што се дели са међународним агенцијама, ако државе немају контролу над својим територијама, и ако су територијалне и политичке границе све више пропусне, онда се основна начела либералне демократије: *самоуправљање, демос, пристанак, представништво и народни суверенитет* – постају изразито проблематични” (J. Habermas, *Postnacionalna konstelacija*, “Filip Višnjić”, Beograd, 2002, str. 66).

Свако друкчије решење водило би бирократској централизацији, хегемонији великих над малим државама, потирању основних мотива уласка у Унију, гушењу националних култура, или, пак, националном затварању, међудржавним конфликтима и, у крајњој линији, њеном распаду.

Дакле, битно је наћи меру између самосталности држава чланица и заједничког суверенитета. У том погледу национални суверенитет (у смислу политички одређујуће, демократски профилисане воље свих грађана једне државе коју они сматрају својом) није, и не би се смео третирати као фиктиван. Јер, таква формула захтева да он буде жив, али и друкчији у односу на вестфалски појам суверенитета из претходних векова.¹⁰

У конкретизацији такве стратегије заиста треба “ставити у погон мноштво нивоа организовања и партиципације, смањујући на тај начин број инстанци расправљања и сучељавања, представљања и суверенитета” у оквиру “плурализма припадности”.¹¹ Међутим, тај плурализам би се свео на камуфлирану демагогију ако не би имао гаранције, не само уставно-нормативне, него и оне у свакодневним односима које обезбеђују социјалне, институционалне, културне и сваке друге претпоставке за припадање и властитим коренима и наднационалним, повезујућим облицима друштвеног живота у великим интеграционим целинама. Ново заједништво опстаје или пада на низу питања његовог практичног функционисања у “свету живота”.

Хабермасов појам “постнационалне констелације” само делимично “хвата” оно што се стварно збива у Европи. Она је још далеко од тога да буде “постанационална”. Ако и буде, питање је шта ће то собом донети: стварну равноправност чланица Европске Уније и њених грађана, истински ново заједништво и демократско држављанство свима, или, пак, централизовану наднационалну управу и трајну доминацију великих над малим народима.

Сем тога, морала би се идентификовати јака могућност повратка нацији, и то у веома широком распону, од отпора систему подчињавања, до изразитог национализма, ако пројекат европске интеграције доживи још већу кризу, а поготово ако га задеси слом.

Било би заиста веома пожељно, да не кажемо идеално, да “...пограничне зоне, земље и градови нису маргинални у односу на успостављање јавног простора, већ (да) се, напротив, налазе у самом његовом средишту”.¹² Балканске земље, с изузетком Грчке, и то не у свим аспектима њеног положаја унутар Европске Уније, јесу од маргиналног значаја у погледу утицаја на општеевропска кретања.

¹⁰ Е. Балибар сматра да “изградња Европе као нове политичке заједнице претпоставља изумевање једне демократске форме, која превазилази противстављеност између ‘националног суверенитета’, већ увелико фиктивног и ‘континенталног хегемонизма’ лишеног упоришта у народу” (Е. Balibar, *Mi građani Evrope – granice država, narod*, časopis Beogradski krug, Beograd, 2003, str. 15).

¹¹ Исто, стр. 17.

¹² Исто, стр. 21.

Хтели не хтели признати, оне су, у већој или мањој мери, нека врста “трећег света” у Европи, посебно Албанија и претежни део земаља с подручја бивше, “велике” Југославије, сем Словеније. Реално процењујући, дуго ће у таквом положају остати, чак и да све постану чланице те Уније. Историја, логика односа великих и малих, развијених и неразвијених земаља, разни облици доминације над овим другима, као и њихове економске, политичке и војне инструментализације, одређују положај и изгледе сваке од њих. Све те одреднице њиховог положаја и историјских шанси не могу се “прескочити” пуким чином уласка у Европску Унију. Генерално гледано, маргиналност их прати као сенка у свакој констелацији европске и целокупне светске моћи.

Живимо ли, заиста, у “постнационалном свету”? Свакако, има нечег у тој новоскованој синтагми. И здраворазумском посматрању историјских процеса доступно је сазнање да се садашњи свет у многоме разликује од оног од пре пола века. Несумњиво је да је више глобализован. У том смислу, нације имају мањи значај него што су га имале тада. Али, далеко од тога да је њихов значај нестао. Теза да су оне ишчезле као историјски чиниоци услед дејства глобализације јесте један од примера неукости и кружећих стереотипа, попут “смрти” идеологије, али и човека, бога, истине, итд. Све те “смрти”, сем што су производ глуме теоријске “недогматичности”, раскида с “оковима традиционалистичког мишљења”, делом су и програмиране ради што лакшег продора глобализма као идеологије наднационалног и планетарног капитала. Али су и једна од заблуда оних интелектуалаца који своје замисли света без граница и било чије хегемоније третирају као стварност. Из ње извлаче неке састојке и апсолутизују их.

Ма колико то изгледало парадоксално, нације у Европи и одумиру и јачају, или ће ускоро да јачају, као форма отпора притисцима великог капитала и најмоћнијих држава који заједно теже да прегазе све што стоји на путу њихове експанзије.

Наравно, ако предстоји (а много шта казује да предстоји) повратак нацији као форми поменутог отпора онда ће се упоредо с њиме јављати и читава лепеза национализма, укључујући и онај агресивни који на Балкану преовладава. Радикално мирнодопско потчињавање изазива оправдани радикални гнев и контекстуално разумљиву мржњу подјармљених народа наспрам колонизатора. Међутим, ако се та мржња претвори у генерализовани став према свим грађанима империјалних и колонизаторских држава, те се устали као преовлађујуће стање политичке свести, ако се не распознаје које социјалне групе и чији интереси стоје у основи империјално-колонијалне политике, онда се упада у замке приписивања подједнаке одговорности за такву политику “обичним људима” и елитама које у тим државама имају одлучујућу моћ. Наравно, неупоредиво су теже последице када најмоћније државе сатанизују мале народе и бацају на њих колективну кривицу за стварне или измишљене, морално недопустиве поступке управљачких елита тих народа него када то исто

чине мали великима. Србија као држава и Срби као народ то дуго осећају на својој кожи. Али, принципијелно гледано такве генерализације су неоправдане било о коме да се ради, што не значи усвајање оног становишта које је обележено тврдом поделом на потпуно невину већину и једино одговорну мањину у неком народу. Ствари су много сложеније, па је увек неопходна теоријска и практичка диференцијација.

У историјској конкретизацији националног питања мора се истаћи да бит политичких збивања у доскорашњим и данашњим мултинационалним, посебно постреалсоцијалистичким, државама Европе јесте превасходно у знаку масовног повратка национализму, често екстремном. Таква се стварност још живи у њима. Борба за територије приликом распада тих држава уједно је борба за што хомогенију националну државу, потпуно супротно пројектима безнационалне Европе, као и целокупног света.

Парадоксална дијалектика одумирања и јачања нација “старог континента”, зависно од компоненти евроинтеграције, и глобализације уопште, обележиће деценије које долазе, с могућношћу да повратак нацији буде поново суров и крвав, ако та интеграција претвори читав низ земаља у појас нових колонија, а њихово становиштво у масу без запослења, довољних прихода и животне перспективе.

Ако се у Сједињеним Државама ломи чувени модел “*мелтинг пот*”-а, како може функционисати Европска Унија као “збирка идентитета”.¹³ Шта је то што онемогућује да она постаје економска, политичка и културна “врећа кромпира”?

Таквих унутрашњих снага нема у Европи, и тешко да ће их бити, бар из хоризонта садашњих претпоставки посматрано. Воља за заједништвом, ма колико била значајна, захтева подлогу на којој ће се “материјализовати”. Заједничке институције, такође ма колико биле важне, морају израстати из економских, технолошких, политичких и духовних процеса који омогућују напредак свим чланицама Европске Уније, као и ону суптилну дијалектику општих, посебних и појединачних интереса у којој се нико не осећа прикраћеним и маргинализованим. Без тога ће Европа под фасадом демократске интеграције доживљавати дубинске процесе дезинтеграције и распада.

Распад заједнице Србије и Црне Горе – крај или наставак “балканизације”?

Тежиште анализе у овом делу рада биће на питању политике сада и овде, заправо, на покушају осветљења доминантног типа политике првенствено на подручју Србије и Црне Горе. За почетну тачку тог покушаја узимају се следеће Косикове речи: “Наша садашња криза није само политичка криза, већ је истовремено и криза политике;

¹³ Б. Јовановић, Дубина замућеног Балкана, *Политика* (Додатак – *Култура, уметност, наука*, 12. август 2006, стр. 3).

ставља упитнике не само одређеном политичком систему, већ, у исти мах, и пре свега *смислу* политике...”¹⁴

У светлости таквог теоријског полазишта могу се читати процеси државне и историјске разградње на овим просторима, поништење и оног доброг што је донела Југославија, чији су последњи државни остаци покопани резултатима референдума од пре неколико месеци у Црној Гори. Један историјски круг, у којем је Србија највећи губитник, коначно је затворен. Да ли се то односи и на неку нову, евентуално бољу идеју политичког повезивања југословенских народа у ближој или даљој будућности, као еманципацијску, модернизацијску и демократску, у овом тренутку не можемо знати.

Никаква новост није да је заједница Србије и Црне Горе била неуспела, наказна, у бити лажна држава. У њене темеље, вољом и пристанком домаћих владајућих политичких елита и квази-посредовањем Европске уније, од почетка је била уграђена пропаст. Једно болесно стање јесте раскинуто, али не на начин који води оздрављењу и свеколиком опоравку и Црне Горе и Србије, него репродукцији њихових базичних болести и разорености као друштва и као држава, позиције вазалства и историјских фуснота, које често уображавају да спадају у главно повесно штиво.

Уместо искорака ка оновременој демократској интеграцији, што би било у складу с прогесивним, премда неизвесним, политичким и општим кретањима у Европи, на референдуму је, објективно, уследио корак уназад, насупрот доживљају победника (наравно, тај доживљај, као оно субјективно у политици, стиче снагу специфичне објективне чињенице), гледано не само кроз призму Броделове теорије дугих историјских таласа него и са становишта оних средњорочних, па и краткорочних.

Свака коректна анализа заједничке државне прошлости Србије и Црне Горе све до пре неколико месеци, показује да прва никада није експлоатисала ону другу, нити је њу држала под окупацијом (иако њихово уједињење није прошло без отпора дела црногорског становништва). Још нешто важно треба истаћи: Црногорци у Србији никада нису били дискриминисани као такви. Напротив, примани су, без зазора, на сва радна места, укључујући и руководећа, као потпуно равноправни с онима који су пореклом из Србије, у неким државним службама чак су били и надрепрезентовани, с обзиром на своју бројност. Њихову већину чинили су они који су се сматрали Србима, или су себе разумевали по познатом двојном обрасцу црногорско-српског идентитета. То се у Србији сматрало нормалним. Зато узроке готово дводеценијске политике отцепљења Црне Горе од Србије треба тражити на другој страни.

Опредељење за независност Црне Горе, према званичним подацима, јесте било већинско међу њеним грађанима. Оно се мора уважавати. Али се мора осветлити и са становишта производње

¹⁴ К. Kosik, *Dijalektika krize*, NIP “Mladost”, Beograd, 1983, str. 11.

политичке јавности и те већине. Имали смо пуно искуства с прављењем већине у Србији путем систематске индоктринације, манипулације и “стратегија завођења”, да употребим ту Бодријарову синтагму. Цифре садржане у резултату референдума не смеју се игнорисати, оне су незаобилазна политичка стварност. Али, за теоријско мишљење је важно сагледати шта све стоји иза цифара. Било би необјективно процењивати да иза њих стоји само комбиновани механизам манипулације. Јер, примера ради, део стручних кадрова Црне Горе сматра (колико оправдано, друго је питање) да ће се она као самостална, лакше кретати ка модерном друштву, стога што је, према њиховом убеђењу, Србија сувише предмодерна, оптерећена моделима и ликовима прошлости. Али би, такође, било крајње необјективно маргинализовати велики утицај манипулације, систематски развијане, првенствено посредством главнине медија.

Чак и да се докаже да је било озбиљних неправилности у спровођењу референдума, те да већина није била за независност (што је са становишта садашњих сазнања мало вероватно), то не би имало никаквог ефекта. И у том случају била би неодржива заједница Србије и Црне Горе, не само на дојучерашњим нормативним основама него и на неким модификованим у односу на њих. Радикално реструктурирање тих основа у правцу ефикасне, функционалне и демократско-федеративне државе не би било могуће, пре свега зато што би и даље остала супротстављеност главних политичких снага у Црној Гори поводом тог питања, затим, услед већ формираног, све већег нерасположења у Србији да се након најновијих искустава у вези са заједништвом, као и због те супротстављености, ризикује још један промашај.

Но, нема изгледа да ће своје главне проблеме развоја, поготово проблем унутрашњег политичког и социјалног консензуса, сада самостална Црна Гора (у којој постоје “острвца” информатичког друштва, али у мору традиционалистичког, чак и неотрибалног) лакше и боље решавати него док је била заједно са Србијом. Она за то нема довољно економских, институционалних, нити људских претпоставки. Сви су изгледи да ће се ти проблеми за годину-две заоштрити.

Иза политике осамостаљења, прецизније речено – отцепљења, стоје првенствено интереси владајуће политичке елите у Црној Гори, као и њене околине, социолошки гледано, првих десет од сто њеног становништва, главних добитника транзиције. Али, се корени и узроци таквог опредељења не свде на ту круцијалниу чињеницу. Постоји и његова подлога у прошлости. Има још неких важних чинилаца који су подстакли његово јачање.

Утицао је на њега и низ лоших потеза политичке елите Србије, уверење да ће сепаратизам сам од себе одумрети, потцењивање снаге његових носилаца, фикционализам те елите, заснован на уверењу да су од примарног значаја за заједништво етнички корени, преовлађујућа вертикала историје и православље, што у садашњем добу и конкретној

структури моћи, материјалне, политичке и симболичке, није од пресудног значаја, поготово за младе. Деловао је и пристанак те елите на она решења у тзв. “Уставној повељи” и њеној операционализацији, која су даље разваљивала иначе безтемељну државну грађевину (а поред осталог, косила се са интересима Србије), затим, њено готово свакодневно наступање у јавности као “чувара” псеудо-државне творевине с позиција “старијег брата”, творевине предодређене на неуспех. И хашки тег Србије, а поготово отворена или прикривена подршка најмоћнијег дела “међународне заједнице” државном разлазу, томе је, свакако, допринео.

Морамо се, међутим, запитати, упркос регресивном тренду цепања иначе малих држава и стварања још мањих, које никако не могу бити ништа друго него у основи бана-републике, пресвучене фасадном демократијом и илузорном независношћу, зашто други беже од Србије. Шта је то у њој самој што, у конкретном случају, мимо интереса владајуће политичке елите у Црној Гори, улоге мисионарства, али и опишљивих материјалних и промотивних интереса знатног дела њених интелектуалаца, води том регресивном тренду? Морамо, пре свега, пажљиво и објективно сагледати антагонизовану и у много чему инволутивну матрицу политичких и идеолошких токова у Србији, посебно атмосферу у којој се, с једне стране, форсира официјелна, чак, готово митска опредељеност за Европу, а с друге, рехабилитују се политичке идеологије прошлости, укључујући и оне најмрачније, њихови творци и политички носиоци. У првом плану су злочини победника у Другом светском рату, док се злочини њихових противника, међу којима су били и отворени колаборационисти с окупатором, релативизују, чак и бришу из историјског памћења. Таква политичка и идеолошка кретања, с неизбежним састојком националшовинизма, одбијају од Србије оно што је прогресивно усмерено унутар других народа некадашње Југославије, мада се и у њиховом политичком и културном животу збивају исти или слични процеси, ништа мањом снагом. Наравно, антисрпско расположење није само тиме произведено. Оно се и сада систематски прави због других, важнијих побуда и интереса, у непосредном окружењу, у светским пропагандним центрима и моћним лоби-групама. Али остаје дужност српских интелектуалаца да идентификују, у правим размерама, и домаће изворе таквог, у основи негативног односа спрема Србије. А њој предстоји да сведе рачуне не само с другима него најпре са самом собом.

Но, најважније је то што Србија, каква је данас, дубоко кризна као друштво и као држава, нема шта да пружи ни себи, нити другима, и далеко је од узора државе. Са slabим нико нико не жели да буде заједно, поготово они који су од њега слабији, и када најјачи у свету упражњавају стратегију “миротворног рата” (А. Зиновјев)¹⁵, да би га учинили још слабијим, као што то данас чине Србији (и не само њој).

¹⁵ Према: М. Knežević, *op. cit.* str. 122.

Поводом резултата самог референдума намећу се следеће прогнозе као веродостојне.

Црна Гора ће се, колико сутра, сусрести са својом озбиљном политичком и социјалном поцепаношћу, својим великим дубинским и вишеструким неједнакостима, с једва конкурентном производњом, својим развојем неразвијености, када се њена привреда сагледава у целости (што све важи, у већој или мањој мери, и за Србију). Овакве референдумске победе, сем у случају Словеније, показале су се као Пирове победе. После славља треба се пробудити у мамурлуку и беди социјалног стања, треба владати у дубоко разореном друштву и антагонизованој држави која више није у стању да купује пристанак на постојећу расподелу политичке моћи и имовине. А Европска унија, та “шаргарепа” и светлуцава магла, на далеком је хоризонту. Од њене “визије” не смањују се сиромаштво, беда и незапосленост. Манипулативни ефекти њоме кратко трају.

Искуство показује да се у сличним приликама, након осамостаљења, у низу сиромашних држава, с ауторитарном влашћу и раширеном корупцијом, за неколико година многа обећања показују неодрживим и лажним, а тријумфализам победника и њихових присталица замењује социјалним песимизмом и политичком апатијом.

Веома брзо Црна Гора ће се суочити са опасном смешом социјалног, националног, развојног и демократског питања. Пре свега с тежњом албанског становништва за формирањем политичке аутономије и све јачег одвајања од целине, иначе мале Црне Горе. То је неизбежни наставак косовских збивања на рубним деловима Црне Горе, што ће за последицу имати њено цепање по националној линији, слично ономе које је већ обављено у Македонији. Нема никакве дилеме око тога да ли се увелико формира “Велика Албанија”. вољом најмоћнијих светских земаља, слабошћу и растројством угрожених постјугословенских државица.

Србија се, пак, мора сурово суочити са својом, у много чему деветнаестовековном садашњошћу, са државном драмом која није ништа мања од социјалне, и повезана је с њоме, с оном развојном и популационом, као и драмом свог међународног положаја и историјске перспективе, с питањем способности политичких, али и културно-духовних елита да, као целина, буду на нивоу историјског тренутка, те с њиховим преовлађујућим профилем. Не сме се изоловати, али јој је неопходан раскид с илузијама у вези са спољашњим спаситељством, неких, њој, наводно благонаклоних светских сила, западних или других. Запад, несумњиво, није од “једног комада”. С њиме се мора сарађивати и (са)живети, његове се цивилизацијске вредности морају поштовати (без идолопоклонства) и уграђивати у темеље властитог развојног. Али се, такође, морају јасно спознати стратешки интереси његових водећих земаља, првенствено Сједињених Држава, памтити њихови антицивизацијски, чак варварски поступци према Србији, посебно то што је њу насилнички Запад недавно држао под погубним санкцијама, бомбама је

разарао и убио неколико хиљада њених грађана. Јер, то није ни случајност, нити историјска епизода. Међутим, неопходно је да се Србија коначно ослободи и дуготрајне заблуде о априорној “заштитничкој” улози Русије. Та велика земља има своје приоритете и неће их напустити због историјског пријатељства с једном, у светском распореду моћи, мало значајном централнобалканском државом.

Оно што је за Србију најнеповољније, када је реч о исходу референдума, што се коси с њеним виталним интересима, састоји се у томе што ће тај исход, по свој прилици, ојачати, већ одавно постојеће дезинтеграционе процесе у њој самој. Међутим, дезинтеграција постјугословенског простора, која ће, у одређеним облицима, највероватније захватити и Црну Гору, још ће потрајати. То што се у овом раздобљу обликује на том простору дуго ће одређивати судбину народа и држава на њему. А то увелико превазилази судбине режимских ликова. Далеко од тога да је завршена “балканизација” као “аутохтони”, а пре свега споља произвођени феномен.

Дугорочније гледано, садашњи растур заједничке државе Србије и Црне Горе, затим, врло вероватна независност Косова и Метохије, замотана у обланду “условности”, или неку сличну, постојање дезинтеграционих тенденција у самој Србији, с могућношћу њиховог раста – готово сигурно ће изазвати контра-процесе, крајње различитих предзнака: формирање покрета, партија и организација, јавних и тајних, усмерених на уједињавање српског народа у што већим размерама, за неке од њих и путем нових ратова. Исто би се могло догађати и у понашању неких дугих народа с подручја “велике” Југославије. Све је то већ виђено, и ништа од тога није ишчезло, него само привремено ослабљено. Није ту реч само о фаталном кругу “балканизације” и локалним империјализмима унутар беде балканских народа, него и о страху, и основаном и злоупотребљаваном, за национални опстанак. Наоружани страх против истог таквог страха, зна се до чега доводи. Та ће могућност добијати на снази утолико више уколико је неизвеснија европска, али боља, будућност централнобалканских народа.

Политика дезинтеграције и дробљења народа и држава, поготово на Балкану, веома је ризична. То су њени стратегије, страни и домаћи, превидели. Или је то део једног унапред смишљеног дугорочног пројекта који још не видимо у његовој целости.

Нарцизам малих разлика, као што су разлике између Србијанаца и Црногораца, прераста код не баш занемарљивог дела и једних и других у опасно удаљавање, узајамно подозрење, ширење негативних стереотипа и априорног међусобног оцрњивања, што је првенствено индиковано “одозго”. У садашњем тренутку и блиској будућности све то ће, највероватније, јачати по принципу спојених судова. С друге стране, доказивање властите националне посебности мора ићи оспоравањем заједничког етничког стабла и затирањем културе историјског памћења

код најмилићантнијих “индипендентиста”. До чега то доводи, и до чега ће довести, није тешко спознати.

Односи између Србије и Црне Горе након осамостаљења ове друге, биће, вероватно, у знаку бифуркације. Институционални односи, бар у непосредној будућности, биће, вероватно, претежно у знаку удаљавања, уз нужну сарадњу. Професионални и лични односи и везе, биће, по свој прилици, поларизовани. Наиме, биће у знаку јачања међу онима који су међусобно блиски у својим политичким, светоназорним и моралним опредељењима, али и у читавом сплету интереса. Насупрот томе, између припадника политичких и идеолошких фанатика, таборске свести и политичког људождерства, односи ће бити у знаку растуће неподношљивости и генерализоване мржње. Бојати се да ће ово друго у годинама које наилазе бити знатно утицајније него оно прво. Не треба се заваравати када је реч о иманентној логици последица распада, макар и онакве државне заједнице, и поред тога што, евентуално, иницијатори и корисници тог распада, превасходно због својих интереса, не желе такав развој догађаја. Та логика делује снагом властите проширене репродукције. Уосталом, коначни разлаз међу државама које су у много чему не само блиске на оној трансполитичкој равни, него и хиљадама нити спојене, није нешто попут убода комарца.

Једна од вероватних и посебних опасности даље антагонизације саме Црне Горе након референдума, али и антагонизације односа између ње и Србије, јесте сукоб између новопроглашене црногорске православне цркве, иза које стоји тамошња власт, или бар њен део, и Српске православне цркве. Тежи се комплетирању националне државности Црне Горе и тиме што ће се успоставити властита, доминантана црква. Истина, то није специфичност Црне Горе. Свака апсолутизована национална државност томе тежи. То нема никакве везе с религијом него с политиком и са борбом за статус и душе. Међутим, у случају Црне Горе црквени раскол (при чему се не могу изједначавати позиције двеју страна у сукобу, јер прва није канонски призната, што не значи да се друга не може критиковати у вези с властитим политичким ангажовањем) неће се зауставити на готово сасвим извесном погоршању односа међу тим црквама. Он ће, по свој прилици, ићи у дубину црногорског друштва и у само језгро односа између Црне Горе и Србије као држава.

Није, међутим, искључено, да принуда околности, пре свега дуготрајно одгађање уласка у Европску унију, с неизвесношћу да ће уште бити учлањења у њу, привредно расуло, растуће социјално незадовољство, као и неповерење у постојећи поредак и у ту унију, учине да се Србија и Црна Гора, али и неке друге државе настале од република бивше Југославије, нађу поново у неком чвршћем, пре свега економском заједништву, регионалне природе. У међувремену настаће велике штете као последица међусобног удаљавања и антагонизовања, неживљене жеље за националном посебношћу, страха једних од других међу дојучерашњом “браћом”, повремено спојеног с принципом

“талиона”. Као и у много чему другом тако ни овде историја није учитељица живота.

Политичке елите које свесрдно пристају да буду вазалне према садашњим светским господарима, а арогантне су према грађанима властите земље и своје положаје претварају у изворе богаћења, не само да не могу своју земљу извући из дубоке транзиционе кризе него су главни чиниоци њеног репродуковања. Дуготрајна и свеколика беда већине балканских земаља, међу њима Србије и Црне горе, пре свега одатле произлази, као и из чињенице да су ситнеж на маргинама Европе, међусобно и до крви завађене.

Но, ма колико то необично изгледало, резултати референдума у Црној Гори нису не само у историјском него ни у прагматичком смислу преломни. Наравно, далеко од тога да су без икакве веће важности. Морали бисмо се извући из стега непосредног политичког тренутка, острашћеног с различитих страна, те заузети неопходну дистанцу према сукобу због кога је организован референдум, према њему самом, као у основи илузорном средству “разрешења” тог сукоба, и према протагонистима супротстављених позиција. Колективна заблуда да је референдум нешто одлучујуће, као и колективна антагонизација поводом њега, показују недостатак политичке и историјске зрелости и “стратешких” елита, и знатног дела народа, сведеног на масу. Јер изостаје оно битно сазнање, сазнање темељне кризе саме политике, а не само њених непосредно датих облика, свест о томе да се политичка моћ налази у партитократским врховима, да се оформљује олигархијска демократија, да политички пореци имају краткотрајни супстанцијални легитимитет. Мањају алтернативна политичка свест, када је реч о изласку из дубоке, и све дубље кризе целокупног новоуспостављеног поретка, која поприма многа својства социјалне агоније и системског дарвинизма, затим, знање о томе како избећи још једну историјску странпутицу, као и стратегија развоја на њему заснована. Изостаје централност питања како се живи, и како ће се живети и у Србији и у Црној Гори с обзиром на постојећи систем, као и јасан увид у то за кога он претежно ради.

У новонасталој ситуацији Србија се мора окренути себи, не очекујући неусловљену и обимнију помоћ с било које стране. Да би искорачила из свеобухватне кризе, која прети још већим цивилизацијским падом, Србија би убрзо морала извршити унутрашњу интеграцију. Међутим, интеграција тражи своје претпоставке. Она никада није само економска, и не може се засновати само на компромису између сукобљених интереса, и да је могућ, нити се може свести на политичко-институционалну димензију, него је увек и вредносно-духовна.

Како је могућа таква интеграција у дубоко поцепаном друштву данашње Србије? Шта је битно заједничко у социјалом положају, начину живота и вредносној свести оних првих пет од сто становништва, за чије се богатство у највећем броју случајева оправдано сумња

да је стечено на легалан, а поготово легитиман начин, и оне двотрећинске Србије коју чине бедни, сиромашни и они на ивици сиромаштва? Шта у таквим околностима може да буде реални садржај “душе” Србије, а да тај појам не води празној метафизици, демагошкој патетици и брисању тих неизбрисивих разлика у име “националног интереса”, онаквог како га виде разноврсни “национални спаситељи”? Заборавља се често да идеја отаџбине, бар делом својим, пролази кроз стомак, животне изгледе сваког појединца, а посебно младе генерације, као и кроз већинску подршку, или њен изостанак, постојећем поретку. Социјални и вредносни контекст увелико је и контекст односа према државном питању.

Унутрашње интегрисање (а не илузорна хомогенизација) социјално дубоко подељене Србије, можда би делимично и било могуће под условом да су оних њених првих пет од сто у стању да значајније повећају и модернизују производњу, смање незапосленост и обезбеде пристојне зараде. Због мноштва разлога, укључујући порекло богатства, мотиве његовог стицања и недостатак одговарајућих предузетничких знања већине њих који сачињавају крупновласнички врх, они то не могу учинити.

Истина, питање изласка из различитих врста озбиљне кризе одавно се поставило пред друштво Србије. Оно је и сада више него актуелно, а у неким аспектима, пре свега социјалном, па и државном, још је теже и хитније него у новијој прошлости када се више није могло ићи даље на темељима државно-својинског монопола и монопола власти у рукама једнопартијске властодржачке елите, као и на основама до апсурда доведеног самоуправног модела путем системске атомизације у позној фази његовог постојања. Данас је оно изузетно важно због последица неолибералног система уведеног у већ опустошеној земљи, система који нити омогућује привредни опоравак, нити иоле праведно друштво, а поготово не социјални консензус.

Сви су се ти модели показали у крајњем резултату неуспешним и неререформљивим. Овај садашни доводи, само на други начин, до унутрашњег растројства до којег су довели и претходни. Он се почео инсталирати још за време предоктобарског режима. Тај режим је срушен првенствено због масовног социјалног незадовољства. То се може десити и садашњем режиму, иако он не концентрише одлучујућу власт у једним рукама.

Србијом су у последњим деценијама владале управљачке елите недорасле тешким историјским изазовима, а по неким ефектима свог делања и упропаститељске, ако се сагледавају као целине и по својим глобалним учинцима. Могу се условно поделити на оне које су срљале у ратове и злочинства (то што су и друге нациократске елите на тлу друге по реду Југославије исто чиниле, не мења ту оцену, која се не односи на оружани отпор агресији на Србију) и оне које срљају у крајње сурови, примитивни и историјски погубни капитализам периферије (иако се супротстављају, али на уском, политичком терену, мирнодопској

агресији) који ће потрајати, као и у огромној већини других постреалсоцијалистичких земаља. И због наслеђа претходних елита, и услед учинака оних које су их замениле, Србија не излази из дубоке, дегенеративне и опште друштвене кризе која одавно има тенденцију цивилизацијског назадовања. То се збива на подлози повезаности пустошећих учинака домаћег система и светског склопа моћи у знаку империјалне политике најмоћнијих земаља Запада, пре свега једине преостале супер-силе.

Без успостављања иновативног модела мешовитог друштва у којем се комбинују различити облици економски ефикасне својине, тржиште којим не диригују страни и домаћи олигополи, праведни закони у чијој је основи заштита интереса већине, правна држава, која је снажна у ономе што треба да ради, модерно образовање и знање, основна социјална солидарност, парламентарна демократија и политичка партиципација грађана у решавању питања која су значајна за њихов живот,¹⁶ као и остали неопходни елементи – Србија (а то важи и за друге њој сродне земље) опет клизи ка историјском слому. Шта се од тога може учинити, и како, с обзиром на домаћи и светски контекст моћи, пре свега, укрштај различитих сила, од силе капитала, до војне, политичке и пропагандне силе – тешко је унапред знати. Али, оно што се већ зна и испашта од већине друштва, јесте да постојећи, неолиберални модел (он се може и друкчије назвати, али је то небитно), преласком свега што је економски вредно у власништво страних компанија и домаћих, у већини случајева мафиозних “бизнисмена”, модел са својим огромним, и уз то развојно разорним неједнакостима, с масовним социјалним незадовољством које он производи, неспособношћу покретања привредног развоја, изузетно обимном и све већом незапосленошћу - води у опасну и непревладиву кризу. То је оно суштинско, а не разлаз с Црном Гором, ма колико он био трауматичан, бар за део грађана до јуче заједничке државе.

Крајње неповољне последице привржености управљачких елита неолибералном моделу друштвене конституције неће бити отклоњене ако Србија и буде у чланству Европске Уније. Утолико више што су сада најјаче тенденције у обликовању економско-социјалне и политичке садржине саме те Уније у знаку тог модела. Но, и мимо те важне чињенице поставља се питање зашто се опредељивати само за један, и уз то неизвесни пут у будућност. По чему би укључење у ту Унију, по сваку цену, био једини рационални избор? Шта ако Србија не буде примљена у њу, или то буде тек за деценију-две?

Та питања се једва постављају унутар наше управљачке елите. А сазрела су за озбиљне одговоре који подразумевају да се не западне у

¹⁶ “У Немачкој се одржао квалитетан систем стручног образовања радника и систем њихове партиципације у управљању предузећима. У целој Европској Унији фирме са више од 2000 запослених морају да формирају радничке савете. У пројекту Устава ЕУ пише да они имају социјалну тржишну привреду” (О. Ковач, Теоријски и практични аспекти економске глобализације, *Filozofeme*, 1, Zbornik Srpskog filozofskog foruma, Novi Sad, 2006, str. 59).

нови догматизам и мистификацију евроинтеграције као једино исправног пута, без пропитивања његових претпоставки и највероватнијих исхода, већ да се следи плуралност стратегије развоја и сарадње са различитим интеграционим целинама на корист властите земље. До тог сазнања ускоро ће се доћи, али под принудом околности, и са закашњењем које ће имати своју велику развојну и социјалну цену, и код нас и другде.

Најгора варијанта историјских догађања у Србији и изван ње, била би ако би се спојили неолиберални и колонијално-вазални модел с неуспелом евроинтеграцијом и “балканизацијом”, која је, у већ наведеном смислу, само потиснута, али не и окончана.

UDK 316.72(497)

Весна Милтојевић
Факултет заштите на раду
Ниш

ИНТЕРКУЛТУРНА КОМУНИКАЦИЈА И КУЛТУРА МИРА НА БАЛКАНУ*

Резиме

Подручје Балкана захваћено процесима глобализације, интеграције али и дезинтеграције, је етнички, језички и верски најсложенији део Европе, те је од изузетног значаја проучавање интеркултурне комуникације. Овај тип комуникације не мора да представља и не представља никакав хармоничан процес с обзиром на разлике у вредносним оријентацијама националних култура, али не мора да има ни деструктивно, трагично исходиште. У раду се полази од процеса глобализације и њеног значаја за интеркултурну комуникацију и указује на однос култура мира – решавање неспоразума у интеркултурној комуникацији, јер култура мира треба да омогући човеку да живи и ствара у сагласју са другим људима и природом.

Кључне речи: глобализација, интеркултурна комуникација, култура мира

INTERCULTURAL COMMUNICATION AND CULTURE OF PEACE IN THE BALKANS

Summary

The area of the Balkans caught in the processes of globalisation, integration, but also disintegration is ethnically, linguistically, and religion-wise, the most complex part of Europe; therefore, it is of paramount importance to study intercultural communication. This type of communication need not and does not represent a harmonious process, considering the differences in value orientations of national cultures, but it does not necessarily have to have a destructive or tragic outcome. The paper starts from the process of globalisation and its significance for intercultural communication and emphasises the relationship between the culture of peace and the resolution of misunderstandings in intercultural communication because the culture of peace should enable people to live and create in concord with other people and nature.

Key Words: Globalisation, Intercultural Communication, Culture of Peace

* Рад са пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се реализује на Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

Увод

Различити гео-политички, социо-историјски, културно-традицијски и географски приступи проучавања Балкана, говоре у прилог тези да је реч о етнички, језички и верски најсложенијем делу Европе, чија је историја испреплетана и прожета сеобама народа, сукобима и мењањем државних граница. Истраживачи са других подручја проучавајући Балкан, писали су и пишу о њему као о “завичају поганих и злих заразних ветрова” (Хипократ), “о варварском Балкану” (Metohites), а како Крлежа каже “истина је да нас Западна Европа и дан данас презире”. Балкански кампанилизам у доброј мери је допринео искривљавању чињенице о нама, развијању језика мржње, ширењу националне нетрпељивости и вероватно је подстакао многе сукобе на овим просторима. Зато не чуди што се у последњих неколико година, нажалост, етаблирао термин “балкански” као синоним за неприлично, насилно и нецивилизовано понашање. Зато је неопходно да истраживачи са ових простора систематично проучавају прошлост и садашњост.

Људи овог поднебља током своје дуге историје ретко су били истински слободни што уз етничку парцијализацију утемељену углавном на стереотипима, предрасудама, нетрпељивости, мржњи, традицији ... интеркултурној комуникацији која је често доводила до “драматичних, понекад чак и трагичних /.../ деструктивних, дезинтегративних и контрапродуктивних трансформација одређених друштава и култура” (К. Ђордано, 2001:39) утиче на не/остваривање културе мира на Балкану. Ваља напоменути да културна традиција Балкана, тачније балканских националних култура, нису ништа јаче или слабије развијене него било где у свету. Но, доживеле су искривљену интерпретацију зарад “виших” националних, идеолошких, паланачких, или ситносопственичких интереса. (Видети шире: Е. Османчевић, 2003). Тако су достигнућа талента духа овог поднебља приказана у искривљеном огледалу. Култура се преметнула у некултуру, традиција у антитрадицију, лепо у ружно, слобода у неслободу.

Глобализација: културна једнообразност или културна разноликост

Глобализација као процес који мења на глобалном нивоу устаљене политичке, економске, социјалне и културне односе, односно као процес привредног, социјалног, културног и политичког деловања које надмашује границе националних држава (В. Милтојевић, 2005:134) не представља обележје само савремене цивилизације. Слична настојања налазимо кроз читаву историју човечанства (D. Held, A. McGrow, et al., 1999, М. Печујлић, 2002, С. Хантингтон, 2000), али се данас процес повезивања одвија много брже и обухвата много већи број појединачних друштава него раније. Све државе, развијене и мање развијене, захваћене су процесом глобализације, неке својом вољом, а друге јер им је наметнуто, при чему “крче свој пут кроз свет глобализације “прегова-

рајући” за добит где је то могуће, али таквим преговорима у којима постоји свест да ни једна држава не може да очекује да буде поштеђена од мањих или већих реципрочних последица активности других држава.” (Е. Добсон, 2006:388)

Теоретичари који промишљају процес глобализације потенцирају његове позитивне или негативне последице. Неки у глобализацији виде могућност да се свет уједини и учини равноправнијим, док други указују да ће свет имати једнодимензионалну будућност.

Узроци глобализације у прошлости и садашњости леже у настојањима да се освоје извори природних богатстава других, у циљу остваривања већег профита. Кроз глобално финансијско тржиште расте утицај транснационалних корпорација и њихова доминација над националним економијама, те се може закључити да “глобално не представља универзални људски интерес, оно представља одређене локалне и ограничене интересе који су глобализовани кроз простор сопственог домаћаја. Седам најмоћнијих држава, Г-7, диктирају глобалне послове, али интереси који их воде остају себични, локални и ограничени.” (Shiva, 1998:231)

Поред економског, процес глобализације има и политички и културни утицај једне или више држава на друге народе и државе. Поништавајући традиционалне просторне границе, “временско просторним сабијањем” (Д. Харвеј), транснационални чиниоци снажно делују на појединачне културе и много чешће долази до интеркултурне комуникације у оквиру једне културе (рецимо европске), али и различитих култура (нпр. европске и америчке). У том контексту поставља се питање да ли ће доћи до униформности, “мекдоналдизације”, тј. “истребљења свега што је различито” (Ж. Бодријар, 2006:4) или у глобализованом свету има места за културну разноврсност.

Неспорно је да је глобализација довела до уједначавања у неким областима живота (производње и потрошње, финансијског пословања, исхране, одевања ...). Медијске куће са различитих географских простора нуде и емитују исте филмове, ТВ серије, рекламне спотове, квизове, музичке програме. Ипак, Би-Би-Си, Си-Ен-Ен, Ра-И ... обилују и вестима и репортажама о културној разноликости. Федерсон сматра да глобализација поспешује културне контакте и интеркултурне комуникације, доводи до асимилационих процеса, али и до веће сензибилности за посебности и разлике уопште. (М. Featherstone, 1993:169). Став поткрепљује чињеницом да службеници у различитим деловима света раде на рачунарима, користе исте програме, али не морају да се одрекну традиционалних норми, обичаја и навика (нпр. традиционалних одевних предмета).

Р. Робертсон сматра да процес глобализације има културни и рефлексивни карактер (R. Robertson, 1994: 33-52), те да поред уједначавања проузрокује и до нова разграничења и искључења у подручју културе и културног стваралаштва, које се могу окарактерисати као регионализација идентитета и са њим повезаних напетости и

конфликата. Један од узрока који доводи до разлика у савременом глобалном свету и доводи до интеркултуралних неспоразума, напетости и крајњем случају конфликта су настојања ретериторијализације идентитета, чију основу чини етницитет. Како наводи К. Ђордано у неким деловима света се идентитети и конфликти етнизирају (Африка, Латинска Америка), у Западној Европи се помоћу представа и конструкција о етницитету производе регионалне разлике, док у Централној и Источној Европи ретериторијализација идентитета и конфликта почива на принципу теиторијалног етницитета, при чему се “са крајњом акрибијом истичу ,етнички фине разлике’. Чеси и Словаци, Хрвати и Срби, Румуни и Молдавци, Абхази и Грузијци, Ингушети и Дагестанци, али и Летонци и Летгали узајамно се разграничавају и раздвајају ,од горе’ и ,од доле’, на основу јако политизованих стратегија етнизације.” (К. Ђордано, 2001:207 и 46-47).

Интеркултурна комуникација и култура мира на Балкану

Интеркултурна комуникација одвија се углавном тамо где постоје довољно снажни економски и политички интереси за међугрупним повезивањем. Међутим, по правилу у интеркултурној комуникацији долази до неспоразума и неравноправног односа. Један од разлога је чињеница да у различитим културама сусрећемо различите хијерархије вредности. “Хијерахија вредности која лежи у основи културе интегрише елементе сазнања у слику о свету, одређује у великој мери ставове и реакције на животне ситуације. За сваку културу су битна уверења о универзуму и човеку, о његовој природи и односима са спољашњим светом, о његовом месту у универзуму, о смислу људског живота, врховним вредностима, о разлици између исправног и погрешног, доброг и злог.” Збир тих уверења се разликује од културе до културе, мада су неки од елемената слични у различитим културама. (Ј. Војчеховски, 1977:33) Други, који је тесно повезан са претходним, да су често “колективне мисаоне представе сваког друштва увек обележене јасним етноцентризмом: сопствене слике увек се одликују позитивном конотацијом /.../. Немци и Пољаци, Французи и Енглези, Шпанци и Португалци, Мађари и Румуни, Грци и Турци, али и Срби и Хрвати, Каталонци и Кастилијанци, Фламандци и Валонци, /.../ - сваки се од њих увек осећа као ,боља врста људи” (К. Ђордано, 2001:9). Трећи је недовољно размевање туђих култура, при чему се оне “опајају као непознате /.../ и на извештан начин чудне, ако већ не и потпуно погрешне. Чланови других култура су аутсајдери, различити од чланова сопствене културе, страни и могући непријатељи” (Ј. Војчеховски, 1977:33). Све ово, као и низ других чинилаца, може да доведе до неспоразума и конфликта између различитих култура.

На Балкану који не представља само ознаку за једно географско подручје већ и модел културног обрасца са мултикултурном конфигурацијом, која произилази “из егзистенције две или више група унутар друштва, група чија веровања и праксе производе особен осећај

колективног идентитета” и подразумева “локалне различитости која се рађају из расних, етничких или језичких разлика” (Е. Хејвуд, 2005:69), интеркултурна комуникација одвијала се и одвија се уз присуство етносоцијалних диспаратитета и етничких напетости. Као и читава Европа, и Балкан је “увек жариште напетости између бројних верских, културних, језичких, политичких припадности, бројних модалитета својих односа са остатком света – било да је реч о американизму или оријентализму, посесивном индивидуализму “нордијских” правних система, или пак трибализма медитеранских породичних традиција” (Е. Балибар, 2003:18). Дешавања на овим просторима пред крај прошлог века и почетком овог могу се између осталог објаснити и неспоразумима у интеркултурној комуникацији која се може повезати са етничким дискурсом, при чему су се одвијале и одвијају социјалне драме, кроз слом – кризу – измирење – реинтеграцију (V. Turner, 1974), а неки од тих процеса још нису завршени.

Неприхватање локалне различитости, права различитих културних група на признање и поштовање веровања, вредности и начина живота и тежња за етничком чистотом била је скривени сан готово свих држава овог региона у предсоцијалистичкој епохи. У периоду између 1920. и 1931. Друштву народа стигло је 525 жалби због кршења уговора о заштити мањина, и то: 155 жалби односило се на Пољску, 63 на Румунију, 60 на Чехословачку, 53 на Југославију. (М. Ногак, 1985:7) У послератном периоду, мисли се на Други светски рат, такође су присутне идеје “моноетничке територијалности” и негирања културне диференцијације у неким државама, пре свега Централне и Источне Европе (видети шире: Chr. Giordano, 1993:5-16), а такве тежње сусрећемо и данас.

С једне стране, контакти без конфликта нису могући, осим на великим, слабо насељеним просторима, где постоје само овлашне и спорадичне међусобне везе. С друге стране, “мир је потребан људском друштву и услов је живота и опстанка.” (К. Попер, 1994:37) При додиру две културе, које неки називају сударом култура интеркултурна комуникација “почива на једној неразлучивој дијалектици дисонантно обављених радњи, које додуше воде до драматичних, понекад чак и трагичних, али никад безусловно деструктивних, дезинтегративних и контрапродуктивних трансформација одређених друштава и култура. У том смислу су интеркултурни и мултикултурни неспоразуми конститутивни елементи социо-културне промене /.../” (К. Попер, 1994:39), а по нашем мишљењу могу допринети развоју друштва уколико се решавају кроз дијалог, уз интеркултурно разумевање, толеранцију и солидарност.

Решавању неспоразума у интеркултурној комуникацији може да допринесе култура мира која представља “део опште културе који обухвата вредности, уверења, ставове, симболе, склоности и обрасце понашања у односу на мир као услов заједничког живота”, чиме доприноси остваривању “свеопште планетарне безбедности, као услови опстанка и развоја глобалног друштва, региона, појединих држава и

појединаца на планети”. (Д. Ж. Марковић, 2004:13) Култура мира, поред осталог подразумева мирно решавања конфликта, узајамно поштовање, разумевање и међународну сарадњу; развој демократских односа; поштовање свих људских права и слобода; развијање дијалога и мирно прихватање различитости; редуковање неједнакости међу нацијама; елиминисање свих облика расизма, расне дискриминације, ксенофобије и нетолеранције; разумевање, толеранцију и солидарност цивилизација, људи и култура, укључујући етничке, религијске и језичке мањине (*Yamoussoukro Declaration on Peace in the Minds of Men*, 1989, чл. 1 и 3).

За прелазак од културе рата на културу мира, тј. за побољшање односа између културно различитих група унутар исте државе, и између држава (за решавање неспоразума у интеркултурној комуникацији) неопходно је да се у образовање на свим нивоима унесу садржаји који промовишу вредности, ставове, моделе понашања који ће омогућити с једне стране упознавање туђих култура, а с друге решавање проблема мирним путем у духу поштовања људског достојанства и толеранције. Тиме би се изградила не само мировна осећања, већ и осећања припадности националној, али и регионалној и светској култури. У изграђивању културе мира и мирном решавању неспоразума и интеркултурној комуникацији важно место припада медијима и њиховој едукативној и информативној улози посебно у савременом глобализирајућем свету, када, како смо то већ поменули, различите медијске куће, из различитих делова света могу да утичу на формирање вредности, ставова, модела понашања. Оно што људи гледају, слушају и читају утиче на њихове мисли, осећаје, етику, речју на начине понашања и живот. Зато је необично важно да садржаји које емитују ТВ-е и радио станице подстичу позитивне осећаје и стваралаштво, а не деструктивне нагоне. Програми би требало да садрже филмове, позоришне комаде, разговоре са писцима, песницима, режисерима који би с једне стране говорили о особеностима националних култура, о потреби и значају културне различитости, а с друге о потреби мирног решавања неспоразума. А. Ахарони чак истиче неопходност оснивања и организације *Peace Media and Telecommunication Network*-а који би деловао на националном и глобалном нивоу у циљу подршке регионалној и глобалној култури мира. (А. Ахарони, 2003:501). Он сматра да и интернет сајтови посвећени значају мултикултуралности и култури мира, посебно кроз дискусионе клубове, могу да допринесу неговање дијалога и разумевање на свим нивоима друштва, између нација, различитих култура, унапређивању и оспособљавању националног и међународног окружења у спровођењу мира.

Закључак

У савременој цивилизацији друштва се налазе у сталном контакту из кога произилазе процеси динамичке трансформације, уз многобројне неспоразуме. Мирно решавање неспоразума захтева одређене напоре и добру вољу, разумевање и компромисе што може допринети изграђивању света у коме егзистирају и живе различите

културе заједно у атмосфери интеркултурног разумевања, толеранције и солидарности. Решавање неспоразума у интеркултурној комуникацији мирним путем и прихватање културе мира на овим просторима обезбеђују кохезију и предуслов су утемељења свести и осећања припадности не само једној држави, већ балканском, европском и светском друштву.

Чињеница је да култура мира подразумева извесну униформност ставова, веровања, погледа на свет и понашања, али то нипошто не подразумева непоштовање основних права и слобода човека и негирање националних култура, односно једнообразност. Постојање заједничких вредности је предуслов дијалога међу културама, јер га је често тешко остварити због терета трагичног наслеђа ратова, сукоба, насиља и мржње који остају живи у сећању. Зато је дијалог између култура битна потреба нашег времена, а заједништво на планетарном нивоу не подразумева свођење на једнообразност, на присилно признавање, или асимилацију. Заједништво је израз богатства. Дијалог међу културама мора тежити за надилажењем себичног етноцентризма, у виду усклађивања важности која се придаје властитом идентитету с разумијевањем другог и поштовањем различитости.

Литература

- Ахарон, А. (2003) *Култура мира*, у: *Глобалистика: Енциклопедија*, (Гл. Ред. И. И. Мазур, А. Н. Чумаков), ЦНПП “Диалог”, ОАО Издањељство “Радуга”, Москва.
- Балибар, Е. (2003) *На границама Европе*, “Република”, бр. 316-317.
- Бодријар, Ж. (2006) *Осуда и казна нашег друштва*, “Златна греда”, бр. 56-57.
- Vojčehovski, J. (1977) *Kulturni pluralizam i nacionalni identitet*, “Kultura”, бр. 38.
- Giordano, Chr. (1993) *Not All Roads Lead to Rome*, in: *Eastern European Countryside*.
- Добсон, Е. (2006) *Глобализација и животна средина: од локалног језика до глобалне граматике*, ТЕМЕ, Г XXX, бр. 3.
- Ђордано, К. (2001) *Огледи о интеркултурној комуникацији*, Библиотека XX век, Београд.
- Марковић, Ж. Д. (2004) *Културна политика и култура мира у условима мултикултуралности на Балкану*, зборник *Модели културне политике у условима мултикултуралних друштава на Балкану и евроинтеграционих процеса*, Филозофски факултет – Ниш, Институт за социологију, Ниш.
- Милтојевић, В. (2005) *Еколошка култура*, Факултет заштите на раду, Ниш.
- Османчевић, Е. (2003) *Интернет, традиционална и виртуална јавност*, магистарски рад, Сарајево.
- Печујлић, М. (2002) *Глобализација: два лика света*, Гутенбергова галаксија, Београд.
- Попер, К. (1994) *О судару култура*, у: *Човек Европе*, Прометеј, Нови Сад.
- Robertson, R. (1994) *Globalization or glocalization*, *Journal of International Communication*, No. 1.
- Shiva, V. (1998) *The Greening of Global Rich*, in: *The Geopolitics Reader*, O. G. Thuatail, S. Dalby, P. Routledge (Eds.), Routledge, London.

- Turner, V. (1974) *Dramas. Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, London.
- Featherstone, M. (1993) Global and Local Cultures, in: Bird, J. (Hrsg.) (1993) *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, London, New York.
- Хантингтон, С. (2000) *Сукоб цивилизација и преобликовање светског поретка*, ЦИД – Романов, Подгорица – Бања Лука.
- Held D., McGrow, A. et al. (1999) *Global Transformation, Politics, Economics and Culture*, Cambridge, Polity Press.
- Horak, M. (1985) *Eastern European National Minorities 1918-1980*, A Handbook Littleton, Libraries Unlimited.
- (1989) *Yamoussoukro Declaration on Peace in the Minds of Men*, (International Congress on Peace in the Minds of Men, Yamoussoukro, Côte d'Ivoire, 26 June - 1 July 1989).

Данило Ж. Марковић
Српска академија образовања
Београд

КУЛТУРА МИРА И ПАТРИОТИЗАМ

Резиме

Разматрања о геокултури и култури мира у контексту савремених друштвених промена, уопште, па и у Србији и на Балкану не могу заобићи потребу новог промишљања патриотизма. Ново промишљање патриотизма је у непосредној вези са стварањем “светског друштва” и категорије грађанина света. Наиме, како је патриотизам као осећање и понашање повезано са припадношћу и одговорношћу према држави којој се припада (у највећем броју случајева и према нацији) то се поставља питање да ли то треба да противуречи или не осећању о припадности “светском друштву” (светској заједници) која настаје брже или спорије са глобализацијом. Разјашњење овог комплексног и вишезначног односа представља фокус кроз који се преламају културни и национални идентитети у променама и процесима не само у Србији и на Балкану, већ и у Европи, у процесима евроинтеграција.

Кључне речи: култура мира, патриотизам, светско друштво, национални идентитет, културни идентитет

CULTURE OF PEACE AND PATRIOTISM

Summary

Considerations of geoculture and the culture of peace in the context of contemporary social changes in general, as well as in Serbia and at the Balkans, cannot avoid the need of the new wave of rethinking patriotism. The new rethinking of patriotism is in a direct relationship with the creation of “the world society” and the category of the citizen of the world. Namely, since patriotism as a feeling and a mode of behaviour is related to the belonging and responsibility to the country to which one belongs (in most cases, also, to the nation), the question arises whether or not that should contradict the feeling of belonging to “the world society” (the world community) which appears more slowly or faster with globalisation. The clearing up of this complex and ambiguous relationship represents the focus through which cultural and national identities in changes and processes not only in Serbia and at the Balkans, but also in Europe, in the processes of Euro-integrations refract.

Key Words: Culture of Peace, Patriotism, World Society, National Identity, Cultural Identity

1. Разматрања о гекултури и култури мира у контексту савремених друштвених промена, па у Србији и на Балкану, с обзиром да се процесом глобализације остварује неолиберална идеја капитализма уз смањење државне регулације економског живота, не могу заобићи и разматрање проблема патриотизма. *Са глобализацијом настају промене не само у улози националне државе у економској, већ и у осталим сферама друштвеног живота, посебно у политичкој сфери “светског”, “глобалног” друштва које настаје.* “Глобализација се схвата као историјска трансформација: према томе се у једном још неодређеном простору светске унутрашње политике укида разлика између националног и интернационалног која је била битна за досадашње гледање на свет” (Век, У. 2004: 9), па и на патриотизам као осећању и понашању повезаном са припадношћу и одговорношћу према држави којој се припада.

У досадашњем “гледању на свет”, патриотизам је схватан као љубав према домовини, земљи и народу заснован “на историјским условима из којих се формира свест о припадности одређеној заједници” (*Politička enciklopedija*, 1975: 723). То је снажно осећање припадно-сти свом народу и домовини и спремност да се своја делатност усклади с интересима домовине, и да се интереси домовине ставе, ако буде потребно, и изнад сопствених личних интереса” (*Enciklopedija obrazovanja* 1989: 172). У овом смислу је и схватање патриотизма по коме је он социјално политички и морални принцип који изражава осећај љубави према отаџбини, уважавајући њене интересе и историјску прошлост свог народа, односећи се пажљиво према споменицима и национално културним традицијама. Са етичко-хуманистичке тачке гледишта, патриотизам се јавља као једна од форми усаглашавања личних и друштвених интереса, на одређен начин представља сједињавање човека и отаџбине, праћено осећањем гордости због припадања отаџбини и спремношћу да се за њу жртвује (*Российская педагогическая энциклопедия*, 1999: 109-110). Исказивање патриотизма се најчешће очекује, и тражи, у тренуцима опасности за национални идентитет и суверенитет националне државе, и представља једну од најзначајнијих етичких особина сваког грађанина (*Politička enciklopedija* 1975:723). У овом смислу патриотизам је и значајан елемент политичке културе, која се стиче у процесу политичке социјализације, и преноси с једне на другу генерацију, трансформишући се у складу са измењеним социјално-политичким условима у одређеним историјским ситуацијама (Podunavac, М. 1993: 1091). Полазећи од изложених схватања патриотизма, његове везаности као осећања за отаџбину, националну државу и националну културу, поставља се питање, да ли он има смисла у условима кад “национална перспектива пуца у оној мери у којој расту мобилност комуникација, информације, токови новца и ризици производа и услуга (Век, У. 2004:57), врши постепена политичка глобализација којом се ограничава или укида сувереност националних држава, иако је она

била “простор и носећи стуб свих интегративних процеса који су достигнути до данас (Masner, E. 2003: 84). Овакав приступ указује да савремено промишљање патриотизма треба вршити у контексту односа: Национална држава – глобализација и национална држава – односи у “савременом” “глобалном” друштву које настаје политичком глобализацијом. Узгред, али не од мањег значаја, ови приступи представљају друштвени оквир и за промишљање концепције и праксе културе мира у савременим условима.

У сагледавању и разумевању односа глобализација-држава, полазимо од чињенице да економска глобализација изражена кроз концентрацију капитала у великим транснационалним корпорацијама и банкама, уз развој глобалног комуникационог система изван контроле појединих држава и њихових влада и постојање међународних институција и споразума води, поред осталог, и ограничавању суверенитета појединих држава. Наиме, “догађа се креативно самоуништавање “легалног” устројства света којим владају националне државе” (Веџ, У. 2004: 14). У ствари, *са економском настаје и политичка глобализација (њих две се на одређен начин и прожимају) која се исказује настанком (својеврсног) јединственог политичког пространства са многим противречностима између држава, њихових савеза и региона којима припадају.* Долази до потискивања тржишних односа корпоративним меркантилизмом, приватне институције и њихови представници управљају друштвеним развојем уз ослонац на моћну државу која штити њихове интересе (Џомски, Н. 1998: 273). У ствари, “национално се гледиште доводи у питање и процесима унутрашње глобализације националнодржавних искуствених простора. У томе улогу имају следеће развојне појаве: људска се права одвајају од статуса грађанина једне државе; каријере које су последица неједнакости одвајају се од националних компоненти (Веџ, У. 2004: 57). У оваквој ситуацији државе, чији привредни субјекти нису носиоци концентрације капитала (“периферни капитализам”) у глобалним размерама, постају економски зависне од транснационалних корпорација и политички подређене државама, централног капитализма (Џомски, Н. 1998: 273).

2. Глобализација, економска и политичка, доводи до ограничавања суверенитета појединих националних држава, али не треба (или бар у скоријој будућности) очекивати њихово укидање и стварање неке наднационалне државе. Државе нису само облици политичког организовања у којима се остварује власт. Оне су и друштвене групе у којима се, у мањој или већој мери, остварују и одређене социјалне функције, чије остаривање често изражава специфичност развоја народа који у њој живе. *Људи их доживљавају као социјалну средину у којој осећају одређену сигурност, исказујући посебност своје културе и своје личности.* Тако држава остаје место идентитета већине људи, без обзира ко им је послодавац: национална или транс-национална компанија. Они плаћају порез у тој држави,

путују са њеним пасошима, и оно што је још важније, они у њеним границама развијају своју културу и исказују свој културни идентитет. “Националне државе имају границе. Држављанство подразумева укључивање и искључивање. Без обзира на све већу глобалну повезаност савременог живота, ми и даље дајемо предност својим суграђанима у односу на држављане других земаља” (Гудхарт, Д. 2006: 69-70). То не треба схватити као да се свој народ сматра морално супериорним у односу на друге народе, већ као израз солидарности према суграђанима са којима се, на основу припадности истој држави, а најчешће и истој етничкој групи идентификујемо.

У уједињеном човечанству, у “светском друштву” које настаје, опстају (за сада) и постоје националне државе, истина већина са ограниченим суверенитетом. Њихов суверенитет ограничавају транснационалне корпорације државе у којима се налазе њихове централе и разне међународне организације и институције, промотори и заштитници глобалног неолибералног капитализма. *Опстајање и постојање националних држава и у условима глобалзације, уређивање њихових односа и решавање сукоба њихових интереса на принципима културе мира, тражи и ново промишљање патриотизма.* То промишљање мора поћи од сазнања да је патриотизам трпео трансформације и да представља модернији израз праисконске везаности човека за заједницу. “То је по првилу заједница етичког порекла, али може бити и заједница стварног живота с људима друге етничке групе која се прихвата као своја “нова домовина” (*Politička enciklopedija*, 1975: 723). У овом смислу треба схватити и указивање на разлику између “ми” и “они”. “Ми” је сазнање о својој етничкој заједници, држави којој свако од нас припада. “Они” – то су људи који припадају другој етничкој заједници, којој не припадају “ми”. Дистанца између “ми” и “они” је дистанцна разлика међу културама (Садовичний, В. А. 2005: 20).

У контексту оваквог приступа у промишљању патриотизма и развијања културе мира треба уважити и чињеницу да у условима глобализације људи живе у својој држави, која се може означити као њихова “примарна домовина” и у исто време и у настајућем “светском друштву”, које се може означити као њихова “секундарна домовина”. Међутим, живљење у “светском друштву” не може послужити као аргумент за непостојање патриотизма према “примарној домовини”. Ово тим пре ако људи “светско друштво” не осећају као заједницу у којој могу остварити, тј. остварују неке своје потребе чије остваривање доприноси остваривању њиховог идентитета и поштовању њиховог достојанства. Међутим, да би грађани светско друштво осећали као своју заједницу, као “секундарну домовину” потребно је да у њему у условима демократских односа остваре услове живота који доприносе да је људи осећају као своју заједницу. У овом смислу је указивање да “садашња слика света тражи глобалност. Хуманистички концепт развоја подразумева строгу примену начела праведности за све становнике

земље (Мајор, Ф. 1991: 68). Остваривање тог концепта захтева посвећивање веће пажње не само економском већ и социјалном развоју, јер економски развој не води увек социјалном. Социјални развој може да смањи сиромаштво и допринесе здрављу и благостању (Курс, Т. 2000: 18). *У овом контексту разматрање питања патриотизма треба повезати са разматрањима о основним путевима и могућностима коришћења културе мира у остваривању националне и светске безбедности са становишта објективног и законитог развоја цивилизације* (Јановски, Р. 1999: 48). Јер, “патриотизам се не гради на одузимању вредности другима. Национални идентитет, националне вредности и наслеђе могу да се вреднују само кроз стални дијалог и контакт са другим културама” (Пијеску, Ј. 2003: 30).

3. У разматрању односа глобализација – патриотизам – култура мира треба поћи од одговора на питање да ли глобализацијом настаје “светско”, “глобално” друштво, које људи доживљавају као своју “секундарну домовину” и према њој осећају љубав која се заснива “на историјским условима из којих се формира свест о припадности одређеној заједници”, као што је то код њих кад се ради о патриотизму према њиховој “примарној домовини” – националној држави. У одговору на ово питање треба поћи од указивања да глобализација не само да није догађај природног порекла, *већ је успостављају људи – власници финансијског капитала на принципима неолиберализма*. Неолиберални програм је покушај институционалног учвршћивања тренутних историјских добитника светско-политичког мобилног капитала. *То је до краја промишљена перспектива тог капитала, која се поставља апсолутно и аутономно, развијајући стратешки простор моћи и могућности класичне економије као субполитичког, светско-политичког деловања којим управља моћ*. “Према томе оно што је добро за капитал јесте добробит за све. Обећање гласи: сви ће постати богатији, па ће коначно, профитирати и сиромашни (Век, У. 2004: 25). У оваквом приступу пропагира се и хвали глобализацијом успостављање светског тржишта као оквира и претпоставка општег благостања на планети. “На олтарима свемогућег Бога тржишта стално се обнавља обећање да ће сви људи који се подвргавају захтевима светског тржишта, бити благословени земаљским богатствима” (Век, У. 2004: 117).

Међутим, ово је утопистичка визија последица глобализације и виђења новог “светског”, “глобалног” друштва. *Глобализација не само да није праћена повећањем добробити већ је у мојим земљама, нарочито мање развијеним, повредила многе људе који нису покривени мрежом социјалне заштите, а трка за профитом угрожавала је, и угрожава и услове опстанка људског живота на индивидуалном и родном плану*. Уз то глобализација је праћена и кризама на глобалном плану (Сорош, Г. 1993: 15). Управо зато се и могло закључити да “глобализација означава савремени рат капитализма, који шири уништење и заборав. Тај неолиберализам на место хуманости ставља индексе тржишта деоница, на место достојанства ставља глобализацију беде, на место

наде празнину, а на место живота интернационални тероризам (Век, У. 2004: 360). И зато док је за једне глобализација објективан и спонтан планетарни процес (отелотворење историјске нужности) за друге је она искључиво пројекат доминације Запада, американизације света, која доводи до фрагментације и ствара све дубљи социјални јаз између светова, доводи до сукоба цивилизација (Реџић, М. 2002: 7). Милиони људи, каже Кофи Анан, у целом свету доживљавају глобализацију не као инструмент прогреса, већ као рушилачку силу, сличну урагану и способну убити живот, рад, традиције. За многе људе карактеристично је жарко осећање супростављати се том процесу и остати спокојан у условима национализма, фундаментализма и других “измова” (*Независимая газета*, 31/12.1999).

Светско, глобално, друштво које настаје глобализацијом је уједињено разједињено човечанство са многим противуречностима. Те противуречности испољавају се као последице како економске и политичке тако и културне глобализације. Политичка глобализација се исказује не само у смањењу улоге националних држава, тј. већег броја слабих држава већ јачањем улоге великих снажних држава, пре свега САД, па се у том смислу указује да је глобализација “играње глобалне игре по америчким правилима (Masner, E. 2003: 145). Као посебан вид политичке глобализације представља распрострањавање сличних политичких форми – демократије и људских права на просторима света у којима до тада нису постојали (Marković, Ž. D. 2002: 16-17). *Распрострањавање тих форми врши се често наметањем притисцима разних облика и без вођења или недовољног вођења рачуна о специфичностима развоја појединих држава, њиховој традицији и категоријалном систему вредности.* У ствари, у односима у политички глобализованом свету као да се заборавља, да је напредак “који је учињен у “процесу цивилизације” у оштрој супротности са законима џунгле, тј. физичком силом или влашћу над међународним односима преко монетарних и других монетарних полуга” (Masner, E. 2003: 78). *Али, значајне промене и противуречности у “светском”, “глобалном” друштву настају и као последице глобализације културе.* Она настаје развојем науке и технике у прошлом (двадесетом) веку нарочито у његовој другој половини, који је омогућио “сажимање простора” и постепено поништавање удаљености и довођење људских бића у ближи додир и усклађивање њихових погледа (Tesla, N. 1995: 410). У ствари, снажан развој информатичке технологије, развој рачунарске технике, оптичких каблова, сателитске комуникације и мобилне телефоније омогућио је не само географску разуђеност компанија (тачније економску и политичку глобализацију) већ и “додир” различитих култура и цивилизација. Тај “додир” постаје интензиван, националне културе се сукобљавају и прожимају, па се може говорити и о настанку планетарне културе и универзалне планетарне цивилизације (Marković, Ž. D. 2000: 13-22). *Међутим, настанак планетарне културе и цивилизације не би требало да буде у знаку укидања посебних*

(националних) култура и наметању свима једне посебне културе, макар да се то врши и у форми и под изговором модернизације, већ уграђивањем у ту планетарну културу вредности посебних култура. У том смислу глобализација не треба нужно да води укидању посебних култура, под претпоставком настајања и светске, планетарне, културе и цивилизације. Различитост култура представља веран израз човека – ствараоца, *homo sapiens*, и сваки народ има право да развија и сачува своју културу (Мајор, Ф. 1991: 70), као израз своје самобитности и свог идентитета. Зато оспоравање и поништавање његове културе, његове самобитности, уз то драматично повећане немаштине у сиромашним зонама света и сиромаштва и у метрополама запада (Веџ У. 2004: 50) не доприноси стварању хармоничних и правичних односа у “светском друштву” које би људи доживљавали као своју “секундарну домовину” и према њему имали осећања која чине патриотизам према “примарној домовини”. У “светском друштву” које настаје глобализацијом, у интересу је свих земаља и народа да учествују у развоју, да доприносе и користе резултате тог развоја у условима правде и правичности. “Јер неправда рађа фрустрације и побуну и на крају их окреће против оних који су преко мере користили предности развоја на туђ рачун” (Мајор, Ф. 1997: 60).

4. За означавање структуре глобализирајућем човечанству, у “светском”, “глобалном друштву” које настаје глобализацијом користе се два термина: “међународна заједница” и “светска заједница”. “Међународна заједница” се дефинише као глобални политички систем чије елементе чине државе, тј. систем има међудржавни карактер. Термин “светска заједница” означава глобални социјално-економски систем”. Између међународне и светске заједнице постоји уска повезаност. Међународна заједница обавља функцију управног система у односу на светску заједницу, а ова последња чини њену социјално-економску основу. Међународна заједница заостаје за потребама глобалног економског и финансијског система (саставних елемената светске заједнице) који су већ постигли врло висок степен уједињавања (Мазур, И.И., Чумаков, А.Х. 2003: 613). Овако профилисано “глобално”, “светско” друштво испуњено је разним противуречностима како у међународној тако и у светској заједници. Међународна заједница чији су елементи државе, формално-правни устројена је на принципима једнакости и равноправности држава, њених чланица (нпр. Уједињене нације). Међутим, она се као таква не остварује. У њој се често намећу, разним поступцима и средствима, интереси појединих њених чланица – држава, уз одступања од начела једнакости и равноправности што практично представља ограничавање суверенитета оних држава којима се решења намећу. Али, ограничавање суверенитета, до нестајања граница, не односи се на све државе, већ на оне које имају подређен положај у глобалном економском и финансијском систему. Зато грађани ограничавање суверенитета својих држава, у којима су остваривали и остварују своју самобитност, свој културни идентитет,

доживљавају ка угрожавање свог националног идентитета и осећају потребу да заштите интегритет својих држава и очувањем и развијањем патриотизма према својој “примарној домовини”. У ствари, грађанин је “разапет” између припадности држави чији је држављанин и припадности “глобалном” друштву у коме у оквиру међународне заједнице је та држава угрожена. Та “разапетост грађанина”, као и односи у “међународној” и “светској” заједници утичу и на могућност коришћења метода културе мира у решавању различитих, и често у разним облицима, супротстављених интереса. Постојећа ситуација у глобалном “светском друштву” тражи сагледавање узајемног дејства различитих фактора, тражи интердисциплинарни приступ (Мајог, F. 1991: 39). У том циљу “неопходан је огроман заједнички напор најбољих умова једне нације да би се постојећа друштвена стварност преобратила и уздигла до нивоа својих оптималних историјских могућности (Marković, M. 1994: 299). У том смислу потребно је усагласити указивање да “почетком трећег миленијума морамо заменити максимум националне реалне државе – националне интересе ваља бранити на националној разини, максимумом космо-политике реалне политике”. Наша је политика то националнија и успешнија што је више космополитичкија (Бек У. 2004: 14), са указивањем на потребу да се у двадесетпрвом веку очува разноврсност и различитост култура, како људски род не би био лишен “једног од неопходних услова успеха и усавршавања – елемената разноврсности” (Мајог, F. 1996: 47).

Одбрана културног националног идентитета остварује се чувањем и развијањем оних њихових елемената који одређују садржај патриотизма као осећања љубави према “примарној домовини”, националној држави. Од тих елемената у овом погледу, два су посебно значајна: традиција и језик. *Традиција* се, у најширем смислу одређује као устаљена понашања која се понављају и обнављају. Прецизније речено, традиција је процес “преношења, предавања и одржавања идеја, вредности начела образаца модела, усмено и писмено с генерације на генерацију” (Пић, V. 1993: 1204). У овом смислу је и указивање “да је то историјски облик понашања људи који је широко распрострањен” (Koković, D. 2000: 118), али то није само прошлост то је и садашњост у којој је жива, присутна прошлост. Она је ослонац одакле се наставља свакодневни живот и у исто време је и “део тог живота, начин његовог укупног остваривања па и довршавања” (Ђокић, R. 1992: 117). У овом смислу се и указује да традиција “није само оно што је издржало промену на вековним искуствима људи већ у одређеној мери представља и људску потребу која крчи себи пут до људских срца тиме што их у исти мах ослобађа и заробљава” (Ђурић, M. 1972: 114). *Језик* није само средство међусобног општења међу људима већ и израз развоја културе једног народа, његовог умећа и стања духа. Као што постоји биолошка разноврсност, тако постоји и језичка која се испољава у мноштву језика. И као што би биолошка истоветност била погубна за живот, тако би и језичка истоветност била погубна за људску

врсту, водила би не само језичкој јединствености већ и психолошкој и културној једноликости (Veselinović, V. S. 2004: 489-491). У ствари различитост језика (и култура) има свој основ у мислећем и стваралачком бићу, а различитост њихова представља веран израз човека ствараоца – homo sapiensa, и “радни језик којим се води разговор о вредности живота, то је унутрашња музика” (Садовничий, А. В. 2005: 20). Зато сваки народ има право и дужност да сачува своју културу и језик, чувајући своју посебност, свој идентитет (Мајор, Ф. 1991: 70). Међутим, глобализацијом долази не само до економске и политичке, већ и до културне глобализације. Та глобализација се испољава у глобализацији језика, у потискивању језика појединих народа и нација у корист фаворизовања тзв. великих језика, посебно енглеског. Може се слободно рећи да се чак ради о осмишљеном и организованом распрострањавању енглеског језика ради ширења и остваривања економских и политичких циљева. Распрострањање америчког бизниса преко транснационалних корпорација са већинским америчким капиталом, продукција хиливуда, интернет, прелаз војно-ваздушних сила држава на стандарде НАТО, доприноси распрострањавању енглеског језика и англоамериканизма у речи (Мајор, И.И, Чумаков, А. Х. 2003: 1304-1305). *Међутим, указивање на негативне последице распрострањавања енглеског језика, на рачун других језика, не треба схватити као противљење учењу тог језика, већ као противљење потискивању језика других народа као значајне компоненте њихове културе и њихових посебности.* Језици тих народа су језгро њихових култура, њихових националних идентитета као предуслова демократских односа у међународној заједници и ратовања свеукупних супротстављених интереса у духу културе мира. Култура мира као метод решавања неусаглашених и противречних интереса може пружити жељене резултате само уз поштовање посебности субјеката, а то ће рећи и битних компоненти њихове културе као што су традиција и језик.

5. Традиција и језик су два најзначајнија елемента националне културе и најугроженији глобализацијом (културе). Као срж патриотизма (осећања љубави према отаџбини они треба да буду очувани и у условима глобализације. Без патриотизма према својој, националној држави “примарној домовини”, чије опстајање и постојање гарантује опстајање и поштовање посебности појединих народа и развој појединаца у њој као личности у духу традиције и вредности тих народа. Али, заштита и очување своје културе не треба да значи и одсуство еволуције и прилагођавања динамици културе “планетарног друштва” (Мајор, Ф. 1991: 87). “Љубав према националном наслеђу – обичајима, умотворинама, религији, историји, јунацима, митовима, језику, музици – није сметња да се отворимо према вредностима савремене цивилизације и културе” (Бабић, 2006: 3).

Очување традиције и језика у условима глобализације као разноврсности цивилизацијских творевина треба схватити као очување властите самобитности и развијање осећања уважавања према другим

посебностима, тј. разноврсности у глобализирајућем друштву. У том смислу развијање патриотизма не противуречи глобализацији, али је својеврсна одбрана од једнообразности и може представљати допринос решавању несугласица у светској и међународној заједници на цивилизацијски начин у смислу културе мира (Маркович, Ж. Д. 2003: 53-66). Развој патриотизма и његовог односа са културом мира треба разматрати и са становишта потребе супротстављања схватањима глобалиста (мондијалиста) и “инструктора демократије” који проповедају да су национални митови лаж и опсена које се треба ослободити по сваку цену. Јер, како је указивао Иво Андрић: “Народ памти и препричава оно што може да претвори у легенду, све остало пролази мимо њега и без трага (Бабић, Д. 2006: 4).

Из оваквог приступа разматрању односа патриотизма и културе мира произлази да не треба захтевати одрицање од националног идентитета и патриотизма у циљу развијања културе мира. Неприхватљиво је, и нехумано да се негира право на очување и одбрану свог идентитета ради неких, виших планетарних циљева, па макар то била и култура мира. Човек и његово друштво са хуманистичким обележјима су највиши циљ човека и људске цивилизације. Захтев за развој културе мира не може, и не треба, да се супроставља овом циљу. Напротив, остваривање овог циља је претпоставка развијања и културе мира.

Литература

- Бабић, Д. (2006): *Вредност минулих векова*, Београд, “Политика” бр. 43 (4.2.2006).
- Век, У. (2004): *Моћ против моћи и доба глобализације*, Zagreb, “Školska knjiga”.
- Гудкарт, Д. (2006): “*Прогресивни национализам*” – *нада за будућност*, Београд, 17/08/06 НИИ/69 и 70/17 и .../17/08/06.
- Ђокић, Р. (1992): *Vidovi kulturne komunikacije*, Београд, Fakultet dramskih umetnosti.
- Ђурић, М. (1972): *Стихија савремености*, Београд, СКЗ.
- Enciklopedija obrazovanja* (1989): Београд, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Илијеску, Ј. (2003): *Integracija i globalizacija – rumunsko viđenje*, Pančevo, “Libertatea”.
- Илић, В. (1993): *Tradicija*, у “*Enciklopedija političke kulture*”, Београд, “Savremena administracija”.
- Яновский, Р. (1999): *Глобалные изменения и социальная безопасность*, Москва, Academia.
- Кокочић, Д. (2000): *Kultura i umetnost*, Novi Sad, Akademija umetnosti.
- Курц, Т. (2000): *Humanistički manifest 2000*, Београд, “Filip Višnjić”.
- Мајор, Ф. (1991): *Sutra je uvek kasno*, Београд, Jugoslovenska revija.
- Мајор, Ф. (1997): *UNESKO: ideal i akcija*, Београд, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Мајор, Ф. (1996): *Sećanja na budućnost*, Београд, Zavod za međunarodnu naučnu, tehničku, prosvetnu i kulturnu saradnju Srbije i Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

- Marković, Ž. D. (2000): *Globalizacija i planetarni humanizam*, zbornik radova Učiteljskog fakulteta, IX, str. 13-22, Vranje.
- Marković, Ž. D. (2002): *Sociologija i globalizacija*, Niš "Prosveta" – Beograd "Savremena administracija".
- Марковић, Ж. Д. (2003): *Глобализация и планетарный гуманизм (социологический аспект)*, збор. трудов "Российско общество и социология в XXI веке: социальные вызовы и альтернативы", Москва, Т.Д.
- Marković, M. (1994): *Kritička društvena nauka*, izabrana dela, 4, Beograd, BIGZ.
- Махур, И.И., Чумаков, А. Х. (2003): *Глобалистика энциклопеди*, Москва, ЦНП "Диалог" ОАО издательство "Радуга".
- Macner, E. (2003): *Monopolarni svetski poređak*, Beograd, Dosije.
- Pečujlić, M. (2002): *Globalizacija – dva lika sveta*, Beograd, "Gutenbergova galaksija".
- Podunavac, M. (1993): *Socijalizacija (politička)*, u knjizi: "Enciklopedija političke kulture", Beograd, "Savremena administracija".
- Politička enciklopedija* (1975): Beograd, "Savremena administracija".
- Российская педагогическая энциклопедия* (1999): Москва, Научные издательство "Большая российская энциклопедия".
- Садовничий, В. А. (2005): *Знание и мудрост в глобализирующемся мире, фундаменталзная взаимосвязь науки философии*, Москва, "Высшее образование сегодня".
- Soros, G. (1993): *O globalizaciji*, Beograd, Samoizdat 92.
- Čomski, N. (1998): *Svetski poređak – stari i novi*, Beograd, Studentski kulturni centar.

UDK 316.42(497)

Dimitar Mirčev
European University
Skopje (Republic of Macedonia)

BALANCING THE SOCIO-ECONOMIC DEVELOPMENT OF BALKAN COUNTRIES AS A FACTOR OF PEACE AND EURO-INTEGRATION*

Summary

By Eurostat and UNDP evidence (HDR and HDI), Balkan countries considerably differ in the rates of their socio-economic and human development; contrasts and discrepancies are visible not only among countries themselves but also within individual countries, particularly on the center-periphery axe. In addition, the individual international and political status and position of each country again visibly differs: some are full members of EU, some other candidates, the rest have associative status, or a status of trade partner. The same is true of their status regarding NATO: full members, candidates, PfP members etc.

This fact has an unfavourable impact on the reality and prospects of their economic, cultural and social exchange, not to speak of the endeavours of common euro-integrative processes. The EU, OSCE, CE and other all-European policies towards the Balkans have had marginal effects only in overcoming the gaps and contrasts. This essay will examine the issues of how to strengthen the peace and cultural association of Balkan countries through encouraging their more even and balanced development.

Key Words: Socio-economic Development, Human Development, Peace and Culture of Peace, Euro-integration, Security, Stability

УРАВНОТЕЖАВАЊЕ СОЦИЈАЛНО-ЕКОНОМСКОГ РАЗВОЈА БАЛКАНА КАО ФАКТОР МИРА И ЕВРО-ИНТЕГРАЦИЈЕ

Резиме

По подацима Еуростат-а и УНДП-а (ХДР и ХДИ), балканске земље се видно разликују у стопама свог социјално-економског и људског развоја, супротности и противречности су видљиве не само међу самим земљама већ и унутар самих држава, нарочито на централно-перифералној оси. Такође, индивидуални међународни и политички статус сваке земље се видно разликује: неке земље су пуноправне чланице ЕУ, неке су кандидати, остале имају статус земаља које чекају прикључење ЕУ, или, пак, трговинских

* This essay is based upon his newly published study "The Macedonian Foreign Policy 1991-2006". Skopje: EURM and AZ-BUKI.

партнера. Исто важи и за њихов статус када је у питању НАТОЧ пуноправне чланице, кандидати, ПфП чланице, и тд.

Ова чињеница има неповољан утицај на реалност и перспективу њихове економске, културне и социјалне размене, а камоли на покушаје заједничких евро-интеграцијских процеса. ЕУ, ОСЦЕ, ЦЕ и друге све-европске политике према Балкану незнатно су утицале на савладавање јазова и супротности. Овај рад ће се бавити питањима како ојачати мир и културну повезаност балканских земаља путем охрабривања што уједначенијег и уравнотеженијег развоја.

Кључне речи: социјално-економски развој, људски развој, мир и култура мира, евро-интеграција, безбедност, стабилност

(1) After a decade and a half of instability, disorders, open conflicts, wars and violence, the South-East Europe and particularly the Balkans are now sailing into more quiet waters. The prospect of Turkey's entering into EU has considerably calmed down her disputes with Greece and open more realistic drive to solve the Cyprus question. The inter-ethnic crisis in the north western part of Macedonia in 2001 was hopefully the last amplitude of the violence in the Balkans. At present, no more armed conflicts or open violence occur, although organized and locally rooted crime, trafficking of people, armaments and drugs or ethnic extremism at local levels, continue to present a serious security threat for the entire region.

Over the last few years, all states in the Balkans have established or renewed mutual diplomatic relations, have set up normal, often even free trade relations, sometimes opened free passengers travel, and allowed for easy flow of capital in the region. At the end of 2003, the hardest nut began to crack: negotiations between Serbs and Albanians in Vienna on the status of Kosovo. Surely they are not short and easy talks, but nevertheless, they began and are ongoing. Serbia and Montenegro have re-established their independent statuses and are envisaging more profound Euro-Atlantic integration. UN, EU, NATO and UNHCR reports on Kosovo and Bosnia and Herzegovina speak of reasonable progress made in improving the overall human rights situation and standards as well as in building provisional administrative institutions although they also paint a mixed picture of their functioning. Still, for years back, EU, OSCE and NATO reports from the region have not had painted the landscape so brightly.

(2) Do all these advancements reflect a profound reprofiling of this troublesome region? Not necessarily. Rather, many of these cases may only reflect the sincere dedication of some Balkan countries' leaders or leaderships to the values of peace, democracy and tolerance. The overall dynamics in the region in this period are indeed favorable and slowly improving, though hardly can one speak of long-lasting and secure trends. Many disputes remain still unresolved, in addition to the new challenges deriving particularly from the pressures of globalization and "Europeanization": the state-institutions consolidation and the entire

position in Bosnia and Herzegovina that may require a revision of the Dayton Agreement; the solution of the status of Kosovo which inadequate determination may easily have an immediate negative impact on the whole region, the Macedonian-Greek dispute over the name, etc. A number of these issues undoubtedly demand further presence and active role of the EU and the international community, not simply for monitoring and advice.

But what is of utmost necessity is a novel approach to the Balkans as a region, concisely outlined as follows: The traditional and currently refreshed stereotype of the Balkans and balkanization needs a re-examination and reconceptualization, particularly when serving as a ground for foreign and particularly EU and NATO political strategies towards the Balkans; At the minimum, it needs building of a new awareness that in essence the past and even some of the present disputes and antagonisms in the Balkans are not a legacy of the history or an interplay of inter-cultural and ethno-mental properties and character of the nations there, but mainly a result of the uneven, discrepant and socially contrasting patterns of development; consequently they require developmental remedies, not so much political or legal; finally, many of the strategies and policies towards the Balkans do not count on the collective or regional self-reliance of the nations and peoples at the Balkans as well as on the common regional future: they effectuate in many cases new economic, political, cultural, territorial, local divisions, rivalries and discontents.

3) Indeed a deeply rooted unpleasing portrayal of the Balkan nations still prevails in modern writing on the region. Over the last 15 years, particularly in connection with the crisis and wars in former Yugoslavia, that portrayal gains even darker colors and strengthened the image of the Balkans as a most trembling area and powder keg in Europe. An impressive body of literature followed every stage of the tragic events on the soil of former Yugoslavia, also in Romania, Albania and partly in Bulgaria, Turkey etc. Social scientists, diplomats, journalists and others, have produced numerous studies and books, many of which individually are worthy of full esteem, consideration and use in science, politics and education. Nevertheless, this body, taken together, creates an image of the Balkans as a handful of nations and ethnicities that mentally and historically incline to mutual hatred, rivalries, violence and even genocide. The substantial question is does the region really deserve that qualification and, of course, does the macro-historical and research evidence support such an impression, even in a hypothetical form?

What can not be denied is the mere fact that over the last two centuries, there has not been any serious crisis in Europe and broader, without the South-East Europe and the Balkans not being in its focus and epicenter. One should remember only to what was called the Great Eastern Crisis in 1870-s, to the Russian-Turkish war in 1877, to the Balkan wars 1912-1913, to the two World wars, the first of which began in Sarajevo, the heart of the Balkans and finally to the six wars reflecting the disintegration of Yugoslavia, 1991-2001. This does not include the NATO intervention in

Kosovo and Serbia, or the last event- the Macedonian amplitude of the Balkan crisis in 2001. The list would be much longer if national liberation wars are added as well as bilateral armed conflicts like the Serbian-Bulgarian and Turkish-Greek wars.

No doubt, all these conflicts and wars, most of which were not liberation or civil wars but wars for territory, for ethnic and religious hegemony, have reflected and further created an enormous quantity of negative and destructive energy, and produced countless amounts of human suffering, victims, and damages. They fully open the Pandora's Box of ethnocentrism, of chauvinism and hatred, of separatism, fragmentation and self-isolation, particularly on ethnic basis. The notion of the Balkans, balkanism and balkanization has not without basis become a synonym of conflict, fragmentation, ethno-egoism and ethno-primitivism, a synonym of endless divisions and demarcations. The Random House Dictionary defines balkanize as a means to divide a country, territory etc. into small, quarrelsome, ineffectual states (The RHD, 1996, p.113). The historian F. Schevill recently coined the notion of the of the Balkans as a country Balkania, which contrary to other parts of Europe urged by the forces of geography towards racial, economic and political unification, "is split into many geographic divisions separated from one another by natural barriers, the different peoples settled on the soil have been greatly aided in an instinctive desire to maintain their separate individualities and down to this day have successfully resisted all efforts made to bring about their political unification". (Schevill, 1995, p.13).

Broadly known is the assessment of the ambassador G. Kennan in his introduction to the Carnegie Endowment republished report on the Balkan Wars 1912-1913, writing in 1993 on the same Balkan world where "ancient hatreds" persisted in production of inter-ethnic violence and wars with only differences in war technologies (Kennan, 1993, p.9). In his well-documented study of the social origins and causes of the crisis in former Yugoslavia and the Balkans, in search for sociological explanations of the events, the British sociologist J. Allcock nevertheless quotes many sources and statements on the significance of the violent history of the region that had recently led to the emergence of a fanatic nationalism and hatred of other races. He then, quite righteously asks- what else could one expect from an area whose name has come to be synonymous with violence, fragmentation and disorder? (Allcock, 2000, pp.2-5).

In his frequently quoted journey through history, in the book titled "Balkan Ghosts", the travel writer Robert Kaplan even associates the Balkans with the emergence of Nazism: "Twentieth-century history came from the Balkans. Here men have been isolated by poverty and ethnic rivalry, dooming them to hate... Nazism, for instance, can claim Balkan origins. Among the flophouses of Vienna, a breeding ground of ethnic resentments close to the southern Slavic world, Hitler learned how to hate so infectiously". (Kaplan, 1993, p.xxiii).

Many attempts to diagnose the reality of modern Balkans suffer from the method of knowledge that P. Berger and T. Luckman would describe as a historical or historiographical construction of the reality. Even when they seriously question the generalization of the violent nature of the Dinaric and Balkan “anthropo-specimen” or tribes, some scholars add a bit of spices to the dish. C. Carmichael, in her highly illuminative study on nationalism and the destruction of tradition, concentrates mainly on the patterns of inter-ethnic violence, atrocities and brutalities in the Balkans, relying particularly on evidence from the recent wars. She endeavors at outlining and constructing some historical analogies, typifying the cults and rituals of violence and destruction in the Balkans, though with much sense-perception of the context: “We need a science of human behavior in extremis, which is sensitive to locality, history and politics. We also need to make a clear distinction about what has happened in the Balkans and what is of the Balkans” (Carmichael, 2002, p. 107).

It is not by accident that the Bulgarian historian Maria Todorova in her masterly study “Imagining the Balkans”, makes a strong case for distinction of the production of scientific knowledge and the popular mythology in the discourse on the Balkans. “Still, she writes, it would be fair to maintain that academic research, although certainly not entirely immune from the affliction of balkanism, has by and large resisted its symptoms. This is not to say that a great number of the scholarly practitioners of Balkan studies in the West do not share privately a staggering number of prejudices...” (Todorova, 1997, p. 19-20). Todorova, apart from arguing that a good deal of the causes and reasons for the intra-Balkan conflicts were in fact imported from outside, provides rich documentation that the Balkans were coined as a myth, instrumental to the identification and self-identification of the West-European or Western culture and values altogether. “As in the case of the Orient, the Balkans have served as a repository of negative characteristics against which a positive and self-congratulatory image of the “European” and the “West” has been constructed” (ibid. p.188). Yet, Todorova employs her uncommonly affluent treasury of information and knowledge mainly in a historical debate as well as in “historiographical defense” of the Balkans. Her distinctive, clear and unique profile of the Balkans does not help very much in understanding the present dynamics and particularly the lines of the future developments.

(4) Why is the issue of “invention of the Balkan myth” so relevant and response necessary? The answer has two dimensions: the first relates to the projection of the past into the present, which in light of an obvious deficit of studies of the current social, economic, cultural and development trends, is directly applied in the remedies and policies of what is conditionally called “the international community” towards the SEE and the Balkans; the second is that, the reflection of the past into the present projects onto the future.

The failure in identification of social and particularly economic disparities and discrepancies in the Balkan societies, as well as in the region as a whole, produced an apparent dependence of the politics and of the

management of the current policies on prejudices and biased images of the countries, nations, ethnicities and other groups in the region. The list of the mental properties of the Balkan countries and populations is not reduced now to their “ethnic or religious patterns” of fragmentation, conflictuality, hatred and violence. Rather it is considerably enlarged with properties of “civil” nature: anarchical mentality, corruptiveness, criminogenicity, inclination to smuggling, illegal emigration, trafficking people, drugs, weapons etc. Certainly, these phenomena are more than usually manifested in the region, in many cases they develop even in a system of organized crime backed by state bodies or officials- but again, many questions may be raised. What else one can expect of populations living in poverty, under conditions of massive unemployment, shortages, deprivation? The unconsolidated state institutions can hardly manage with these phenomena, where real sources lay often outside the region. Sometimes, if it goes for the grey economy, smuggling, illegal emigration etc., authorities even treat the violations with flexibility and tolerance, in order to avoid social dissatisfaction and possible waves of disorder caused by the social conditions.

Macedonia is a good example of a country, where the grey economy and violation of the trade rules were for years back flourishing: the country was so strongly affected by the Greek (EU backed) isolation and later on by the UN sanctions against Serbia, that it simply could not have survived without illegal trade and production. Certainly, there is no excuse for any country or circumstances in disrespecting its own or the international legal order.

Prof. R. Linden of the University of Pittsburgh, recently wrote that apart from what might be labeled “standard” corruption, the region has also earned a reputation as a key area of even more devastating social crimes: “Because of recent conflicts, the ocean of weapons still available in the region and the weakness of enforcement and governance, Southeast Europe poses a great challenge for enforcement of policies against these kinds of crimes” (Linden, 2003, p.116). Similarly, E. Joseph, an observer and active participant in the recent events in the Balkans and particularly in Macedonia, made this account in his presentation in a debate at W. Wilson Center: “As is becoming increasingly evident in the so-called “transition countries” and throughout the world, corruption is an insidious force that creates opportunities for terrorists and increases security risks in the countries themselves as well as in Europe and America” (Joseph, 2003, p.4). The emphasize of both summaries is that crime and corruption are not endogenous fabrications of the SEE and the Balkan countries, but are necessarily connected with the rogue paths of transition, weaknesses of governance, development and undiscovered yet civil society. They are not predominantly a feature of the mental structure of these societies, requiring only discipline, cultivation, law enforcement and foreign military or police presence.

Nevertheless, some of the analysts do not believe in the possibilities of such progress in the near future. They estimate that it is a matter of generations and decades for many Balkan and East-European countries to mature to the level of the Western civilization and standards. They clearly forecast a continuing dark age for large parts of the SEE and the Balkans. In a recent British strategic study, the author, J.C. Dick, would point out:

“It is harder to imagine Russia, Ukraine, Moldova, most of the former-SFRJ or Albania, never mind Belarus, in this light (of Euro-Atlantic integration-D.M.) None of them possesses, or shows any likelihood of developing anytime soon, stable civil societies, with common, Western-style values, subject to the rule of law and with efficient, reasonably honest bureaucracies. Transition is more likely to be towards ultra-nationalism and authoritarianism (quite possibly neo-fascism) than liberal democracy” (Dick, 2003, p.41). The author is, nevertheless aware that the future enlargement of the Union would mean a new division in the region and a risk of destabilizing the countries missed out: “Those countries on the non-EU side of the new dividing line in Europe are likely to remain, economically, relatively backward areas, largely missing out on the benefits of globalization. Politically, they will incline towards the unstable and vulnerable or the authoritarian and potentially troublesome” (ibid.p.42).

However, there is another line of analysis indicating that the crisis in the Balkans could be interpreted in alternative ways, if a profound academic discourse is employed. The same applies to the very notion of Balkanism and the developments in the country Balkania. V. Friedman, a specialist in Balkan linguistics and cultural history, in several of his studies demonstrates that that public and political stereotypes of the Balkans are nothing but an attempt to project the modernity of the region on the basis of its past, particularly the specific perception of the past. “Balkanism”, he writes, is not predominantly a notion and synonymous of “political and ethnic fragmentation”. “There exists a widely accepted meaning of the term “Balkanism” which is totally different from the term fragmentation. In linguistics, Balkanism is a property shared by unassociated languages at the Balkans. The grammatical structure of the languages at the Balkans confirms for centuries' long multilingual and multiethnic coexistence even at most intimate levels” (Friedman, 2001/2, p. 152). It is true that since centuries ago an intense process of interaction, interplay, mutual dependence and co-existence was imminent in the region, that most of the disputes or wars in the Balkans have not been inter-ethnic or religious, that most of them have been either parts of broader conflicts or imported from outside. Studies and statistics in former Yugoslavia indicated that in regions with the highest coefficient of ethnically mixed population (Bosnia & Herzegovina and Vojvodina) there were very large portions of mixed marriages and families. Other studies spoke of the large support for the Partisan and communist movement during the WW II in Yugoslavia being attractive not because of the class ideology and slogans of the CPY, but because of the promised equality among the nations and liberation of the suppressed ethnicities.

Friedman's point, similar to that of many other scholars, is that Balkanism should be studied and considered not as essentially mental or ethno-mental phenomenon but rather as social and sociological, if not even a political phenomenon. Behind this proposition is the conviction that the interpretations of the tensions and conflicts at the Balkans do not appear productive if a simple matrix of a mentality pre-designed for conflicts and violence is used. This simple matrix involves prejudices and images created earlier, selectively, and then converted into inadequate policies of the international factor towards the Balkans, not better than the policies and actions of many local ethnic elites, academics and primitive, agrarian circles of opinion leaders. Friedman himself, (in the op.cit.) describes this in the case of the statistical census in Macedonia, organized and funded by the European Union in 1994, which converted the usual routine counting of the population into a first class ethno-political phenomenon. Apparently, in numerous cases, the international community joined the local ethno-politics, in engineering policies of conflict resolution in the Balkans, that were not grounded on deeper understanding of the complexities and the social fabric of the conflicts.

(5) The geography itself is a part of the social fabric of the developments in the Balkans. Many of the cultural, economic and structural properties of the Balkan societies can be considered and explained applying the concept of center-periphery relations. It is true that the Balkans have central and strategic geo-political position in Europe. Until the 14th century in particular, it was the main crossroad between the European West and East, between the North and the Mediterranean. It was a bridge between the Occidental and Oriental economies, cultures, religions, as well as a corridor for conquests and territorial expansion. However in the later centuries, it lost its strategic significance, particularly after the transfer of the developments generators and centers from the East to the West. The Balkans have become and still are the most backward, underdeveloped and poor region in Europe. Contrary to the assessments in many Balkan countries that they are located in a central position, so to play the role of bridge and control-point of the traffic, communications, trade and even "platz d'arms" for military operations in Europe and from Europe on, the recent history did not confirm clearly that assumption. (Maleski, 2002).

Comparative statistical evidence indicates that most Balkan countries have low or the lowest economic, social and human development performances in Europe. This somehow causes confusion or contradiction in explaining the gap between the alleged strategic position and the backwardness of the region. However, it becomes clear that the gap could have been produced by the center-periphery relations. Indeed, the Balkans have for a long time been a periphery of large European empires: the Byzantine, the Ottoman, the Habsburg, and the Russian. Peripheries everywhere were risky or of low priority for investments, industry, road construction, application of the rule of law, funding the education, culture etc. They were rather treated as agricultural and raw materials producers, in

addition to cheap-labor suppliers. After five centuries being under Turkish rule, countries like Serbia, Macedonia and Bosnia Herzegovina found no single production capacity built in that era, not a single kilometer of modern roads, any public building constructed except army barracks and mosques.

This assumption refers not only to the interpretation of the Balkans position in Europe as a whole but also to the center-periphery relations inside the region and even in each individual country (Palairat, 1997). Almost as a rule, the peripheries of Balkan countries are populated by ethnic minorities or communities: Western Macedonia, Northern Greece, Western Bulgaria, Kosovo and Southern Serbia etc. Again as a rule, peripheries are underdeveloped, backward, and agrarian in their production and social structure. This is a part of the interpretation of the specific, depressed and often unfavorable social position of individual countries and ethnic groups, but also of the uneven, slow and unbalanced pattern of development of the region as a whole.

Balkan countries as a periphery, have relatively late acquired their independence and established their national states, between 1822- (Greece) and 1944- (Macedonia and Slovenia). Their modern economic and political development was rarely grounded in industrialism, open market, stable democratic institutions; basically it was rooted in agrarian structures, authoritarian position of the leading ethnic and political elites and uncontrolled military forces.

The rise and fall of the former Yugoslav federation can be also interpreted within this framework of examination. While it emerged during the WW II as an attempt to unite populations of different ethnic origin, religion and class structure, and to politically equalize their positions and civil rights upon faster and balanced economic development and living standard, the failure of those policies gave a solid ground to the disintegration and partition of the federation. Indeed, many authors emphasize the huge development gaps and discrepancies among former Yugoslav republics and provinces that remained unabridged during a half century of life together, despite the declared policies and instruments for more balanced development. The rates of development of individual republics in former Yugoslavia and their differences in the main economic indicators (GDP per capita, industrial production, productivity, employment, exports, living standard etc.) have had ratios of 3 or 4 to 1, between the most and the least developed republics in the Federation. (Bilandzic, 1988). Only at the final instance, at the surface, the development disparities appeared as a direct cause of the partition of the country as well as for the inter-ethnic conflicts: the dissatisfaction of many social and ethnic communities with their social conditions was misused by the ethno-political elites interpreting the differences in a way that somebody else exploits their communities and therefore they live in poverty. Beyond the social dissatisfaction and high expectations of the populations that changes of the regimes will bring better life, freedom and democracy, in many countries recycled old or new elites appeared seeking legitimacy on ethnic basis, in their own ethnic

communities. This is a type of legitimacy obtained not from the civil society and its political channels but from ethnic communities which substitute the structures of the undeveloped or suppressed civil society.

This type of legitimacy is not a positive one, directed at transformation of the society, but is directed against other ethnic groups. The disintegration of former Yugoslavia may be clearly explained in this sense, just like the long and unchallenged power holding of Milosevic and his elite in Serbia. (Mircev, 1993; Antonic, 2002)

(6) No doubt it is not only the geographical position of the region or of individual countries, provinces and localities the reason for the contrasting social positions of ethnic and other social groups. In sociological terms, Balkan societies have as a rule, preserved their close and isolated, inert, autarchic, agrarian character. The grounds of social stratification and mobility are still predominantly linked to the wealth and share in the power cake, in the earlier regime identified with the communist parties and state top bodies. As a consequence, other group properties, like education, share in business and entrepreneurship, professionalism and expertise, communications etc. do not, in principle, open channels of vertical social mobility and promotion. Again as a rule, after the great regime changes at the very beginning of the 1990s, in most of the SEE and Balkan countries, strong, centralized and omnipotent states have emerged, as there was a common belief among power-holders that only states of that type could have provided efficient, successful and quick transformation or entrance into the modernity. In many cases, the states (governments, administrations, public agencies etc.) have risen into the largest owners of capital and production capacities, into largest employers, providers of public services, investors, etc.

The matrices of social grouping are often linked to ethnic grouping, where several lines of groups' properties are inter-crossed or gathered. Ethnic groups tend to develop universal properties, to advance and offer immediate protection of the interests of their membership, to provide identification of the lost in the communist regimes individuality and personality of the people. They substitute in a way, in a false way, the inter-linkages of the individual with the civil society, if this society exists only as a project. Ethnic groups, under such conditions, tend to emerge in a society within society, to accomplish their existence with a political rather than civic identification.

The case of Macedonia indicates that the Macedonian majority and Albanian minority have had, since long ago, different patterns of demographic development, economic life, migrations and reproduction. Altogether this makes the living conditions of both communities distinctive and sometimes disparate. Instead of considering these differences as development issues and issues of the policy of sustainable growth and economic development, large political circles in the country misuse them as issues for ethno-political mobilization and inter-ethnic conflicts. Sociologists in Macedonia, since years ago have been producing evidence on the rise of "ethnic distance" and "negative ethnic stereotypes", particularly among

masses of young, unemployed and low educated population (Taseva et al., 1998).

Under conditions of normal growth of the economy, of balanced socio-economic development, operation of the open market, of democratic institutions and an active role of the civil society, the questions of the economic stagnation or decline, of unemployment, demography and migrations, education and health protection, would be absorbed as development issues. Under conditions of closed and isolated societies, stagnant economy, low living standards and backwardness, these issues constantly acquire ethnic and political dimension, being utilized by the ethno-political, religious, local and party elites for their own purposes and legitimization.

(7) The new economic and social context of the Balkans, after all events in the past decade and half, gives evidence not only of the existence of similar differences among the countries in the region, but even of a deepening of these differences over time. A body of fresh statistical evidence of EU and UNDP documents, highlight with a striking clarity these differences. It says that some of the SEE and Balkan countries (Slovenia, Greece) belong to the circle of 15 most developed countries in Europe and to the group of 30 most advanced countries in the world. This relates to their GDP per capita, to their education and health protection performances, which jointly make what is called- Human Development Index. Hungary, Croatia and to some extent, Bulgaria, are far behind but are having a pretty vivid dynamics of transformation.

Then comes a group of core Balkan countries- Romania, Macedonia, Serbia and Montenegro, the protectorate of Kosovo, Bosnia and Herzegovina, which are ranked as medium developed (around the 60th rank on the list of 177 UN members) but which social and development indicators mutually differ considerably, and finally- Turkey and Albania are at the bottom on the list. It comes out for instance that the GDP p.c. of Macedonia is only a half of that of Croatia, but is around that of Serbia and Montenegro (an assumption since figures for S/CG are not available in UNDP- WHDR), more than 20% higher of the Bosnian, 50% higher than the Albanian and 100% higher than that of Kosovo. The life expectancy, the rates of literacy, the demographic rates etc., equally differ. (See- T-1, 2 and 3 in the Appendix). The average GDP p.c. of the Balkan countries, without Greece and Slovenia, is at least four to five times lower than the average of the European Union, but the ratio of Albania and the average EU country like Italy is 1:15 (Human Development Report, 2005). Similar rates and ratios are indicated by the World Bank Development Report for 2005, which otherwise utilize different method of GDP measuring. (WDR, 2005).

Modalities and the effects of this uneven and unbalanced development produce a series of other social distinctions and life patterns, as well as sharp deviations from the regional averages. Matched with the remarkable diversity and variety of ethnicities, cultures, languages, confessions, value-systems, styles of life, social stratifications and groupings,

the development features break and annul the common identity of the region and divide it into zones that are closed, uncommunicative, autarchic, often even rivaling. Political-state borders and other barriers, add much to these divisions, preventing the free and legal flow of labor force and people, of capital, goods and commodities, and even cultural exchange. By itself, it creates prerequisites for migrations, grey economy, smuggling and other kinds of crime, but also a context for frustrations, tensions and sometimes conflicts. Divided inside and isolated from outside by the iron belt of the European Schengen Agreement, the Central and Western Balkans remain not a waiting room but cloacae of Europe.

(8) The socially fragmented and crumbled Balkans has a corresponding political superstructure both in its intra-regional divisions, including the variety of political, legal and administrative systems, as well as a range of political positions of the countries in the region. The policies of the foreign “factor” towards the region vigorously stick and contribute to the maintenance of its social divisions and discrepancies. Despite the declared loyalty and commitment to the idea and objectives of the Euro-Atlantic integrations, for some of the countries in the region, this prospective appears as heavenly far and unrealistic. Out of all countries, only Greece and from 2004, Slovenia and Hungary are full members of the European Union. Bulgaria and Romania are candidates for full membership from 2007, Croatia and Macedonia are candidates, Croatia beginning the negotiations for full membership, Turkey is in an uncertain position, Albania has recently signed the Stabilization and Association Agreement, while Serbia and Montenegro do not have any status, and B & H and Kosovo are supervised “territories”.

Regarding the collective security systems, Hungary, Turkey and Greece are full NATO members, Slovenia, Bulgaria and Romania have recently joined NATO, Croatia, Albania and Macedonia have the Partnership for Peace Agreements and belong to “The Adriatic troika” of candidates, the rest do not have any agreement or status, and are not part of any collective defense system. (See T-4 in the Appendix)

This variety of international positions imposes a multiplicity of visa, trade and exchange regimes in the region, a range of systems of international monitoring and supervision, financial and security assistance and institutional building support. By most reports, the effects of the operation of these systems and the overall assistance are rather poor and unproductive. The basic criticism refers to the fact that the variety of the systems operating in the region prevents the normal flow of people, capital and commodities, the cultural exchange and particularly the industrial and business cooperation. This is in addition to the fact the bulk of the financial assistance for humanitarian purposes and institutional building is consumed for servicing the projects of assistance.

Ethnic rights are regulated in various frameworks. Hungary and Romania have a bilateral agreement for protection of the rights of the Hungarian minority in Romania. In Greece and Bulgaria, ethnic rights are

guaranteed on an individual level only, similar to Albania; in Macedonia they are implemented as collective rights as well, with full and proportional representation in state bodies, public services, in the army and the police, at universities, national media etc., which makes what is called a pattern of multiculturalism. In Bosnia & Herzegovina, ethnically clean or mono-ethnic cantons and regions have been created. All this variety is artificially imposed to the region and creates new divisions, borders, barriers, positions of individual countries and groups.

Several treaties and inter-governmental initiatives have been launched or signed in the past years directed at facilitating the intra-regional communications and exchange as well as to strengthen the economic and business cooperation in the region: the Central-European Initiative, the American backed South-East European Cooperative Initiative, the Pact of Stability for South-East Europe etc. Some results of the implementation of these projects are obvious, particularly in considering the inter-governmental coordination. But the initiatives and treaties do not have sufficient funds available for joint projects, nor can they counter the unfavorable effects of the existing divisions and lines of economic and social or political differentiation of the countries. The European Union itself, having mostly contributed to the divisions existing in the Balkans, has a relatively consistent policy of motivating and encouraging individual countries in their efforts to integrate into the Union. However, the Union's approach to the Balkans and SEE as an integral region is not consistent and well elaborated. Sometimes, the interests of individual Union members prevail over the common policies, often different standards are applied in considering issues of same nature in the Balkans, while altogether the image of the Balkans as a risky region prevents the normal exchange with the Union, the direct foreign investments, insurance of the credits and businesses, etc.

The need for self-reliance and collective self-reliance on their own potentials is of utmost importance for the faster and more even development of all countries in the region, and this is no doubt the basic prerequisite for the peace, stability and prosperity of SEE and the Balkans. It does not require any political superstructure or guidance in a form of federations, confederations, alliances or similar. But it certainly requires a coordination of the development, social and economic policies in the region and towards the region. Only in such a way can the notion of Balkanism be converted into its positive meaning.

Sources

- Allcock, J., 2000. Explaining Yugoslavia. London: Hurst & Co.
- Antonic, S., 2002. Zarobljena zemlja. Srbija za vlade Slobodana Milosevica (The Enslaved Country. Serbia under the Rule of Slobodan Milosevic). Beograd: Otkrovenje.
- Bilandzic, D., 1985. Historija SFRJ: Glavni procesi, 1918-1985. Zagreb: Skolska knjiga.
- Carmichael, C., 2002. Ethnic Cleansing in the Balkans. Nationalism and the Destruction of Tradition. London/New York: Routledge
- Dick, C. J., 2003 (April). The Future of Conflict: Looking Out to 2020. Camberly: Conflict Studies Research Center of Defense Academy of UK.
- Friedman, V., 2001/2002. Observing the Observers. In: New Balkan Politics. Vol.1, Skopje- 2001-2002, pp. 123-159.
- Human Development Report 2005. 2005. Published for UNDP. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Joseph, E. P., 2003 (11-12). Macedonia: The Risk of Complacency. EES News. Washington: W. Wilson International Center for Scholars
- Kaplan, R., 1993. Balkan Ghosts: A Journey through History. New York: St. Martin Press
- Kennan, G., (Intr.) 1993. The Other Balkan Wars. New Introduction and Reflection on the Present Conflict. Washington: Carnegie Endowment.
- Linden, R., 2002. Enlarging the Europe-Atlantic Space: Special Issues for Southeast Europe. In- Sabina A.-M. Auger (Ed) - The Transatlantic Relationship: Problems and Prospects. Washington: W.Wilson Int.Cent.for Scholars- The Stanley Foundation. (pp- 115-125)
- Maleski, D., 2001/2002. Lessons Learned: The Balkans and Macedonia Ten Years Later. In: New Balkan Politics. Vol.1, Skopje2001-2002, pp.30-37.
- Mircev, D., 1993. Ethnocentrism and Strife among Political Elites: The End of Yugoslavia. In: Governance. Vol.6. No.3, 1993. Oxford: Blackwell.
- Palairat, M., 1997. The Balkan Economies 1800-1914: Evolution Without Development. New York/Cambridge: Cambridge University Press.
- Schevill, F. 1995. A History of the Balkans. New York: Barnes and Noble.
- Tasheva, M. ET all. 1998. Etnickite grupi vo Makedonija: Sovremeni sostojbi (The Ethnic Groups in Macedonia: Current Developments). Skopje: Filozofski fakultet.
- The Random House Dictionary of the English Language. 1996. Stein, J. (Ed). New York: The Random House
- Todorova, M. 1997. Imagining the Balkans. New York/Oxford: Oxford University Press
- World Development Report 2005. 2005. Washington: World Bank

A P E N D I X

Table 1

HUMAN DEVELOPMENT INDEX OF THE BALKAN COUNTRIES
(2005)

HDI-Rank	Life Expectancy at birth	Adult Literacy-cy Rate (%)	GDP prices \$ (PPP)	HDI Value
24. GREECE	78.3	91.0	19.954	0.912
26. SLOVENIA	76.4	99.7	19.150	0.904
45. CROATIA	75.0	98.1	11.080	0.841
55. BULGARIA	72.2	98.2	7.731	0.808
59. MACEDONIA	73.8	96.1	6.794	0.797
64. ROMANIA	71.3	97.3	7.277	0.792
68. BIH	74.2	94.6	5.967	0.786
72. ALBANIA	73.8	98.7	4.584	0.780
94. TURKEY	68.7	88.3	6.772	0.750

(Excerpted from: Human Development Report 2005. Published for UNDP. New York/Oxford: Oxford University Press)

Table 2

GNP of BALKAN COUNTRIES
(per capita 2004, Exch. Rate m.)

COUNTRY	USD
ALBANIA	2.080
BOSNIA and HERZEGOVINA	2.040
CROATIA	6.590
SERBIA and MONTENEGRO	2.620
GREECE	16.190
MACEDONIA	2.350
SLOVENIA	14.810
BULGARIA	2,740
ROMANIA	2.920
TURKEY	3.750

Source: WORLD DEVELOPMENT REPORT 2006. 2006. New York: World Bank and Oxford University Press

Table 3

SEEC-s' STATUS RELATING TO EU/NATO

COUNTRY	EU	NATO
ALBANIA	SIGNED SAA	PfP
BOSNIA&HERZ.	NO	NO
BULGARIA	FULL MEMBER 2007	FULL MEMBER
CROATIA	CANDIDATE- negotiating	PfP
GREECE	FULL MEMBER	FULL MEMBER
HUNGARY	FULL MEMBER	FULL MEMBER
MACEDONIA	CANDIDATE	PfP
ROMANIA	FULL MEMBER 2007	FULL MEMBER
SLOVENIA	FULL MEMBER	FULL MEMBER

Слободан Миладиновић
Факултет организационих наука
Београд

СТРУКТУРАЛНА ОТВОРЕНОСТ КАО УСЛОВ ЗА РАЗВОЈ КУЛТУРЕ МИРА

Резиме

Циљ овог рада је да укаже на повезаност глобалних социјално стратификационих трендова током дужег периода развоја са околностима које су довеле до погоршавања економске и политичке ситуације и социјалних и ратних сукоба током деведесетих. У контексту стратификационих дешавања полази се од гледишта Липсета и Бендикса да покретљивост има суштински значај за стабилност индустријског друштва и гледишта Роса који сматра да веома висока стопа покретљивости може имати и одређене штетне последице. Даља анализа има за циљ да укаже на то који су били доминантни стратификацијски обрасци на нашем простору и какав је био њихов утицај на дешавања из деведесетих и да укаже на паралеле са најновијим стањем. Структурална затвореност је вишедеценијска константа у нашем друштву и она продукује односе неразумевања и нетолеранције међу припадницима различитих социјалних и етничких група. Закључак је да је структурална затвореност један од чинилаца који онемогућавају демократизацију друштва и отежавају развој културе мира на нашем простору.

Кључне речи: социјална структура, социјална стратификација, друштвена покретљивост, култура мира

STRUCTURAL OPENING AS CONDITION FOR CULTURE OF PEACE DEVELOPMENT

Summary

The aim of this work is to show on connection between social stratification trends during the long time and conditions which bring getting worst political and economic situation and social and war conflicts up during nineties. The starting positions are opinions of Lipset and Bendix that mobility has essential importance for industrial society stability and opinion of Rose who thinks that very large rate of mobility can have some damaging consequences. The aim of the next analysis is to show to dominant stratification patterns in our society and what kind of influence they produce to happenings from nineties and to show on analogies with the newest situation. Structural closet has been long term constant for decades in our society and it produces relations of misunderstanding and intolerance between members of different social and ethnic groups. The conclusion is that structural closet is one of

factors which is getting difficult democratisation of society and culture of peace development.

Key Words: Social Structure, Social Stratification, Social Mobility, Culture of Peace

Отвореност друштвене структуре се данас сматра за једну од најважнијих компоненти просперитетног друштва. Наравно, просперитет је остварив искључиво у друштву које улаже максималне напоре на предупређивању деструктивних конфликтних стања. Није далеко од овога тврдња да развој и одржавање мира и толеранције међу различитим социјалним категоријама представља развојни императив сваког друштва које тежи постизању економског благостања.

Отвореност друштвене структуре подразумева друштво једнаких шанси за све своје припаднике. Једнаке шансе постоје само тамо где се пред сваким појединцем отварају могућности да сходно својим квалитетима напредује на друштвеној хијерархији. То, практично, значи да се структурално отвореним може сматрати оно друштво у којем класно слојна структура није константа, друштво у којем не постоје чврсте баријере између различитих класа и слојева, друштво чији чланови могу напредовати на социјалној хијерархији пре свега захваљујући својим квалитетима које износе на тржиште рада (датим пре свега у виду знања, способности и вештина, у крајњој линији културног капитала, којима појединац располаже) а не захваљујући компаративној предности у виду акумулираног економског и социјалног капитала¹ својих породица.

Питање од ког се, у контексту теме овог рада, полази гласи: “Да ли је друштво Србије друштво једнаких шанси за све своје припаднике?”. На самом почетку треба рећи да су историја, култура традиција, и конкретна структурна кретања у нашем друштву имали такву динамику да се код нас развило затворено друштво², друштво у ком су примордијални критеријуми (партијска, племенска, породична, клановска или слична припадност) односно национални или социјални кључ селекције били далеко значајнији од личних квалитета и способности. Многа истраживања структуре друштва су показала да је статус социјалног порекла једна од најзначајнијих детерминанти друштвеног постигнућа појединаца³.

¹ Bourdieu, Pierre: “The Forms of Capital”, u Richardson, J. G. (ed): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwoos Press, New York, 1986.

² Lazić, Mladen: *U susret zatvorenom društvu*, Mladost, Zagreb, 1987.

³ Bogdanović, Marija: “Međugeneracijska društvena pokretljivost”, *Sociologija* 2/1992.; Miladinović, Slobodan: “Vertikalna društvena pokretljivost u Jugoslaviji”, *Sociologija* 2/1993, Beograd.; Vuković, Slobodan: *Pokretljivost i struktura društva*, IKSI, Beograd, 1994.; Cvejić, Slobodan: *Društvena pokretljivost u Srbiji u procesu post-socijalističke transformacije*, neobjavljena doktorska disertacija, Filozofski Fakultet, Beograd, 2004.

Перманентном затварању односно одржавању затворене структуре друштва погодује већи број чинилаца међу којима посебно треба истаћи:

(1) актуелну економску ситуацију⁴.

(2) систем вредности, унутар кога доминирају традиционално конзервирајуће вредносне оријентације⁵.

(3) актуелну идеолошко политичку ситуацију у земљи⁶ коју карактерише борба два велика и по снази релативно уравнотежена блока који се најједноставније могу дефинисати као националистички и демократски блок⁷.

(4) сама расподела друштвене моћи у Србији кој је таква да се њено централно место налази у сфери партијско-политичких односа⁸.

Ови, могло би се рећи кључни, чиниоци ретко кад делују самостално, они су међусобно испреплетани и повезани са низом других

⁴ Њу посебно карактерише широка распрострањеност сиромаштва (које представља ометајући фактор реализације и овладавања социјалним капиталом код нижих друштвених слојева), затим незапосленост која врло често усмерава младе и талентоване, неретко и високо образоване да своје шансе траже ван граница земље.

⁵ Међу њима су најзаступљеније патријархализам, односно патријархални традиционализам, конзервативизам, ауторитарност и још увек значајно присутан национализам и сл. Ове вредносне оријентације постављају границе у социјалним контактима различитих статусних скупина и дефинишу обрасце прикладног понашања између и унутар њих. (Miladinović, Slobodan: "Transformacija društvenih vrednosti kao deo strategije razvoja" u *Tehnologija, kultura i razvoj* - 8, Udruženje tehnologija i društvo i IMP, Beograd, 2002.)

⁶ Miladinović, Slobodan: "Politika kao faktor socijalne (dez)integracije Srbije u evropske tokove", *Regionalni razvoj i integracija Balkana u strukture EU – balkanska raskršća i alternative*, Filozofski fakultet Niš, Institut za sociologiju, Niš 2004.

⁷ Док први тежи очувању националне самобитности и за практично исходиште има националну изолованост, претњу по мир и безбедност и социјалну изолованост многих друштвених група а у крајњој линији и изолованост целе земље од савремених глобалних развојних трендова (како социјалних и културних тако и техничко технолошких). С друге стране демократски блок, с мање или више успеха и доследности, тежи укључивању Србије у европске интеграционе токове. Посебан проблем је у томе што овај блок није идеолошки и политички хомоген, што унутар њега делују различите струје која га изнутра дестабилизују и отежавају како сам даљи економски развој тако и политичку стабилност али и брзину којом би Србија могла да се приближи Европи и укључи у њене интеграционе токове.

⁸ Највећу друштвену моћ присваја партија која има највише места у Парламенту и која је у стању да формира Владу као већински партнер у њој. У овом контексту посебан проблем представља и чињеница да Србија већ другу годину има мањинску владу која, иако има подршку парламентарне већине и успева да оствари велику контролу над друштвом, нема пун легитимитет те због тога има и релативно неизвесну судбину. Расподела друштвене моћи са центром у партијско политичкој сфери с једне стране подстиче фаворизовање примордијалних критерија селекције на све иоле важније позиције у друштву а с друге стране онемогућава многе креативне а политичко партијски несврстане или сврстане на неку другу страну, да дођу до положаја и радних места на којима би исказали сопствену креативност. Највећи проблем у оквиру овога представља чињеница да политичко партијски критеријум расподеле друштвене моћи отежава покретање грађанске иницијативе и успостављање грађанског друштва. Непостојање грађанске иницијативе се најдиректније одражава на артикулисање општих и заједничких интереса које монополише политичка сфера друштва. (Miladinović, Slobodan: *Uvod u sociologiju organizacije*, FON, Beograd, 2004. str. 164-175.)

социјалних чинилаца нижег реда значајности те у садејству са њима резултирају утврђеном затвореношћу друштва као и његовом сегментацијом и фрагментацијом.

Овде треба узети у обзир и чињеницу да постоје друштва у којима је на делу изузетно висока привидна структурална отвореност а која су суштински веома затворена. Ово посебно важи за друштва која после дуге стагнације или великих криза, најчешће ратних, крену путем брзог привредног опоравка који захтева значајно пререструктурирање радне снаге на новим техничко-технолошким основама али чија је унутрашња организација заснована на идеолошко-политичким основама. У таквим друштвима су размере и вертикалне и хоризонталне покретљивости на таквом нивоу да се отвара утисак изузетно велике структуралне покретљивости. У суштини је могућа сасвим обрнута ситуација да су покретљивошћу обухваћени појединци који су задовољили не тржишне критеријуме селекције већ различите критеријуме примордијалне и патерналистичке заштите (типа идеолошко политичке подобности).

Наше друштво управо припада овом типу. Бројна истраживања казују да је код нас на делу била изнуђена покретљивост, изнуђена рапидним техничко-технолошким развојем због ког се велики број људи покренуо на хијерархији. Дакле, не због тога што су друштвени систем и друштвена структура били отворени за напредовање већ због тога што је убрзани развој захтевао пребацивање радне снаге из пољопривреде у индустрију и због тога што је због отварања нових радних места постојала потреба да се побољша и образовна структура становништва.

Постоје различита схватања о значају друштвене покретљивости за савремено друштво. Ова схватања се могу повезати са широм проблематиком мира и стабилности унутар глобалног друштва и, наравно, довести у везу са перспективама развоја културе мира као глобалног идеолошког концепта. Једно од тих гледишта дају Липсет (S. M. Lipset) и Бендикс (R. Bendix)⁹ који су склони да верују да покретљивост има суштински значај за стабилност савременог индустријског друштва. Друштва са високом стопом покретљивости су стабилнија од оних са нижом. Ради се о томе да (узлазна) покретљивост отвара приступ ка елитнијим друштвеним положајима и тиме смањује вероватноћу колективне револуционарне акције ниже класе. Ради се о томе да у савременим динамичним друштвима реформски курс замењује револуционарну акцију. Уместо директног судара сукобљених страна предност се даје мирном решавању проблеме. Пракса је у много чему верификовала тезу ових аутора. Но, ради се само о једној страни проблема. На друго лице значаја друштвене покретљивости указује супротно гледиште, тако нпр. А. М. Росе¹⁰ сматра да веома висока стопа друштвене покретљивости може имати штетне последице, од којих се

⁹ S. M. Lipset i R. Bendix: *Social Mobility In Industrial Society*, Los Angeles, 1959.

¹⁰ A. M. Rose: *Sociology: The Study Of Human Relations*, NY, 1957.

конвенционално могу издвојити три врсте: прво, чак и у рапидном економском расту висока стопа узлазне покретљивости захтева извесну силазну покретљивост, а декласирани ће тражити да поврате свој статус ирационалним средствима, то су они који пропагирају расну мржњу, који подржавају демагоге, стварају авангарду тоталитаристичких партија итд; друго, класни систем који омогућава веома широку дифузију културних вредности може умногоме жртвовати неке од тих вредности; треће, рапидна друштвена покретљивост резултира неприлагодљивошћу личности.

С обзиром на глобалну економску и политичку ситуацију која је пратила експанзију друштвене покретљивости на нашем простору, у већој мери су се манифестовале негативне последице рапидне друштвене покретљивости, на које је указивао Рос, од позитивних на које су указивали Липсет и Бендикс. Да би у неком друштву могли да се остваре позитивни резултати проистекли из повећаног обима друштвене покретљивости, на које указују Липсет и Бендикс, потребно је у старту имати систем са отвореном друштвеном структуром. Међутим, изградња друштва отворене структуре представља дужи процес током кога је потребно превазићи велики број социјалних препрека које се постављају пред припадницима хијерархијски нижих структуралних категорија.

Но, какво је стање у нашем друштву? Као што је масовна мобилизација на изградњи привредне инфраструктуре, од 1945. до почетка седамдесетих, подстакла рапидну индустријализацију, повећану стопу привредног раста и енормну покретљивост тако је и период од средине осамдесетих до краја XX века био обележен обрнутим процесима економског пада, разбијања средње класе, увећања незапослености, смањења запослености, распадом државе и њене владајуће идеологије итд. То је био период (за који тешко да се може рећи да је завршен) тражења оправдања за неуспехе тадашњег друштвеног система. Оправдања су тражена и наложена у догађајима и појавама које би зрела социолошка експертиза пре морала сматрати последицама него узроцима системске дисфункционалности и структуралне неприлагођености друштва захтевима индустријског и урбаног начина живота.

Наше друштво се само привидно манифестовало као динамично друштво. У суштини је оно од самог почетка представљало вид стагнантног друштва. Високе размере друштвене покретљивости виђене током педесетих и шездесетих година би се пре могле окарактерисати као изнуђена покретљивост. Она је била изнуђена обимом отварања нових редних места подстакнутим обновом земље после Другог Светског Рата при чему је дошло до масовног пребацивања радне снаге са села и пољопривреде у градове и индустрију¹¹. Овде се ради, с једне

¹¹ Види шире у: Slobodan Miladinović: "Vertikalna društvena pokretljivost u Jugoslaviji", *Sociologija* 2/1993, Beograd; Slobodan Miladinović: *Uvod u sociologiju organizacije*, FON, Beograd, 2004. str. 105-126.

стране, о процесу привидно наглог отварања друштвене структуре које се десило с почетка периода изградње социјалистичког друштва и, с друге стране, о неприлагођености самог друштва и његове структуре за радикалне промене које су иза тога уследиле. Данас је ситуација, у много чему, другачија и посматрано у контексту културе мира данас многи проблеми произилазе управо из тога што су развијене многе институције које су сине *qua non* функционисања друштва отворене структуре (да поменемо као најзначајније образовни систем али и институције политичке демократије) а да у међувремену није очувана функционалност економског подсистема друштва. У контексту датог примера, образовни систем прихвата младе а привреда их селекује по различитим, углавном нетржишним, критеријумима.

Да би неко друштво могло бити сматрано динамичним а уједно и неговати идеолошки контекст културе мира, оно мора показивати низ различитих особина међу којима посебно треба истаћи иновативност¹². Иновативност је, на данашњем степену развоја, први услов напретка. Она, наравно, не долази сама по себи, њу треба неговати и развијати. Свако друштво мора да води рачуна о ресурсима и капиталу којим располаже. Људски је капитал, у овом контексту свакако, најзначајнији. Он представља најзначајнији потенцијал за сваки будући развој. Може се претпоставити да свако појединачно друштво располаже мање-више сличним квантитетом иновативног (квалитетног) људског потенцијала (капитала) тј. мање-више сличним учешћем талентованих, иновативно оријентисаних (по ма ком основу) појединаца у укупном становништву. Само је питање конкретних социјалних механизма (шанси које пружа и препрека које поставља свако појединачно друштво пред своје, нарочито талентоване, припаднике) да ли ће појединачни квалитети бити материјализовани или не.

Проблем се, у крајњој линији своди на то да припадници различитих друштвених група имају различите стартне позиције које су последица различитог обима и квалитета капитала којима располажу. Пјер Бурдије¹³ разликује три врсте међусобно повезаних облика капитала којим могу располагати појединци односно припадници различитих друштвених група а то су економски, културни и социјални капитал. Ове три врсте капитала нису равномерно распоређене на класе, слојеве и статусне групе које се срећу у друштву. Наравно, ова примедба је глобалног карактера с тим да се за наше друштво може констатовати тенденција концентрације сва три типа капитала на једном месту тј. на вишим класно-слојним и статусним позицијама.

¹² Slobodan Miladinović: "Društveni kontekst inovativnog (ljudskog) potencijala Srbije", *Inovativnost privrede i društva u Srbiji I Crnoj Gori: stanje, izgledi i strategije*, Udruženje tehnologija i društvo, Institut Mihajlo Pupin, Beograd, 2005.

¹³ Bourdieu, Pierre: "The Forms of Capital", u Richardson, J. G. (ed): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Greenwoos Press, New York, 1986, p. 241-258.

У друштву Србије припадници виших друштвених слојева располажу већим капиталом ма које врсте он био¹⁴. Оно што је много важније је да виши друштвени слојеви доминирају када је реч о културном и посебно социјалном капиталу. Високо образовање је постало улазница за високо друштво. Истраживања¹⁵ казују да већ дуже време постоји тенденција да деца из средње и више класе бивају од самог почетка усмеравана да стичу високо образовање те да се на тај начин укључују у активан друштвени живот преко истих или сличних социјално-класних позиција које има породица из које потичу.

Ово је посебно наглашено у случају поседовања социјалног капитала. Нижи друштвени слојеви су готово потпуно упућени на традиционалне социјалне мреже, на родбину, суседство и слично. Виши друштвени слојеви се оријентишу ка модерним типовима социјалног умрежавања који су сада и статусно детерминисани (оријентација ка пријатељима, сарадницима са посла, припадницима разних организација и формалних и неформалних група у које су укључени – странке, клике, кланови и сл.). Ова два ситуациона оквира умрежавања стварају баријеру коју није лако премостити. Та баријера отежава проходност припадника нижих друштвених слојева на горе али и социјални пад припадника виших друштвених слојева.

У домаћем контексту, у којем постоји идеолошко политичка сагласност око тога да развој треба усмерити ка извесној либерализацији економије (иако не постоји сагласност о степену и обиму либерализације), који такође карактерише економска неразвијеност и сиромаштво становништва и концентрација великог дела друштвене моћи у неколико чворних тачака и, уједно, недостатак контроле власти и моћи, идеја либерализације за своје исходиште нема афирмацију тржишних односа у привређивању већ пре погодује стварању квази тржишних односа у којима уместо здраве конкуренције доминира њен сурогат тзв. нелојална конкуренција (која је у стабилним и развијеним привредним системима правно санкционисана). Систем је тако утемељен да појединци који су вишег социјалног порекла, ближи центрима моћи, бољег материјалног стања и уопште вишег друштвеног статуса имају далеко веће животне шансе од осталих, тј. отворен приступ различитим друштвеним установама и положајима. Уместо квалитета у обављању после лично постигнуће детерминишу, на различите начине, резултати минулог рада ранијих генерација и друштвени статус породице којој појединац припада или, боље рећи, приступ позицијама друштвене моћи. Носиоци нижих друштвених положаја напросто нису у позицији да ступе у тржишну утакмицу, да се укључе у конкурентску борбу са носиоцима виших друштвених

¹⁴ Једино одступање се може наћи код економског капитала с обзиром да још увек није у потпуности учвршћена власничка структура друштва те се дешава да, понекад значајним, економским капиталом располажу и припадници нижих друштвених слојева (као што су ситни пољопривредници и многе категорије ситних предузетника или samozапослених попут занатлија, превозника, ситних трговаца и сл.).

¹⁵ Миладиновић, Слободан: "Образовање и социјална мобилност", *Теме* 2/1992.

положаја. Различити социјални механизми их дисквалификују и дискриминишу још пре уласка у конкурентску борбу тако да се у старту појављују као аутсајдери иако често имају признате квалификације. Њима често преостаје или да се помире са остатком у статусу који је испод њихових способности или да потраже шансу за себе ван земље.

Неколико последњих истраживања вертикалне друштвене покретљивости потврђује овакво стање. У истраживању обављеном 1989. године 71.1% испитаних задржава исту класну позицију коју су имали њихови очеви (саморепродукција је најјача у нижој класи – 75.5%). Неколико година касније (1997) је таквих 77%. – у нижој класи саморепродукција износи чак 97%. Количници шанси казују да су потомци припадника средње класе имали 7.3 пута већу шансу од потомака припадника ниже класе да заврше у средњој класи (1997. је количник шанси био 15.6 у корист средње класе) док је на релацији виша – средња класа количник шанси био мањи од 1 (0.93) што указује на практично непостојање баријера између ове две класе (1997. је тај количник износио 13.4 у корист више класе)¹⁶. На основу ових података се може закључити да је током деведесетих дошло до драстичног затварања класно-слојне структуре друштва и до смањивања шанси припадника нижих друштвених слојева за узлазну друштвену покретљивост и то не само за улазак у вишу већ и за улазак у средњу класу. Рашчлањено на слојеве, количник шанси на релацији стручњаци – виши мануелни слој (подаци из 1997), казује да потомци стручњака имају 36.4 пута већу шансу од потомака виших мануелних слојева (КВ и ВКВ радника) док шансе стручњака у односу на припаднике нижих мануелних слојева (НКВ и ПКВ радника) се увећавају чак 77 пута. Кад ове податке рашчланимо на генерацијске кохорте добија се да су шансе за децу стручњака из генерације између 20-39 година старости увећане чак за 80 пута у односу на децу виших мануелних слојева (код генерације од 35-54 године количник шанси износи 33.2)¹⁷. Овим се практично редукује могућност да друштво искористи, у развојне сврхе, квалитетан људски капитал и то из више разлога. Прво, припадници нижих друштвених слојева имају мање животне шансе да стекну високо образовање које је услов свих услова социјалне промоције. Друго, чак и ако стекну високо образовање они имају мање шансе да дођу до сталног запослења. Треће, чак и да се запосле њима су умањене шансе дођу до радних места која одговарају њиховим квалификацијама и способностима као и за напредовање у послу. Затвореност структуре има за практично исходиште ситуацију у којој се квалитетни људски потенцијали губе конкурентској борби припадника виших и нижих друштвених слојева која добија форму нелојалне конкуренције у корист оних који су већ у претходној или претходним генерацијама запосели позиције друштвене моћи и сада могу да распоређују на одговорне

¹⁶ Cvejić, Slobodan: *Društvena pokretljivost u Srbiji u procesu post-socijalističke transformacije*, neobjavljena doktorska disertacija, Filozofski Fakultet, Beograd, 2004.

¹⁷ Cvejić, Slobodan: *Isto*.

положаје своје изданке. Исто важи и за распоређивање на позиције које захтевају високу стручност и стваралачки потенцијал. Таква места често заузимају појединци неадекватног квалитета, медиокритети са јаким породичним везама, чиме се улудо троши иновативни људски потенцијал и наравно, губи сав онај производ, укључујућу и иновације свих врста, које би ови могли да створе.

Практична последице овога, ако се узму у обзир слабо функционисање привреде и велике размере незапослености, је да је (због великог броја интересената) веома тешко доћи до бољег радног места. Непостојање развијеног тржишта намеће механизме селекције који фаворизују оне који нуде више али не више у смислу (економске или професионалне) ефикасности већ више у смислу директне користи за послодавца или посредника при запошљавању (што се у крајњој линији своди на одржавање позиција у умреженом интересном клану). Из овога, даље, следи затварање приступа бољим радним местима (словима за које се траже талентовани, креативни и склони иновативном начину размишљања и поступања појединци) за припаднике нижих друштвених слојева. На овај начин друштво поставља механизме који фаворизују просечне и исподпросечне кандидате из виших слојева а потискује у други план кандидате из нижих слојева који имају таленат, знање и способност за обављање послова који од својих извршилаца траже посебне способности. Дугорочно гледано, због овога трпи развој. Недостатак здраве тржишне конкуренције на овај начин, у самом старту, елиминише велики број потенцијално квалитетних младих људи. Њима је готово немогуће да се протоком времена изборе за своје место под сунцем и они од самог почетка бивају заувек изгубљени за друштво а не ретко и за себе и своје породице. Економски губитак који из овога следи је готово немогуће чак ни проценити. Они коју су запосели одговорне друштвене позиције по основу социјалног капитала својих породица а не поседују одговарајуће квалитете и компетенције, по природи свог положаја, не показују интерес за оживљавање тржишне утакмице и нарочито здраве конкуренције. Напротив, они теже да што дуже остану на монополисаном позицијама те с тога покушавају да сачувају односе постигнуте друштвене моћи и да свој социјални капитал представе као резултат тржишне борбе те да нелојалну конкуренцију, која из тога следи, представе као резултат тржишних односа. Штавише, квалитетан људски потенцијал, који би могао бити иновативно и креативно оријентисан, се види и систематски представља као просечан па чак и исподпросечан сегмент људског капитала. Све ово припадницима нижих друштвених слојева који не успевају да се реализују у тржишној утакмици даје протесни потенцијал који може бити употребљен у политичким покретима чији је циљ борба против постојећег социјалног поретка. Тиме се улази у зачарани круг стагнантног друштва које непрестано репродукује затворену структуру друштва и тиме кочи развој.

Природно је да ће овакав след ствари изазвати низ социјалних фрустрација, нарочито код оних који долазе са социјално-класно нижих друштвених позиција.

На основу реченог се може закључити да је социоструктурални контекст за развој културе мира у Србији крајње неповољан. Друштво је фрагментисано и сегментисано по различитим основама. Социоструктурална фрагментација води социјалној изолацији нижих друштвених класа и слојева. Социјална изолација воду продубљавању социјалних конфликта ма које врсте они били. Продубљивање конфликта води вредносним рационализацијама које преферирају различите врсте сукобљавања пре него оним које су оријентисане ка мирном разрешавању проблема. Практично, да би смо изашли на терен културе мира као доминантног социјалног обрасца, морамо преуредити социоструктуралне оквири у том смеру да структура друштва постане знатно отворенија за припаднике нижих друштвених класа и слојева. На тај ће се начин развијати социјални оквир за превазилажење сукоба и развијање културе мире као основног вредносног оквира из ког ће се изводити вредносни оквири нижег реда општости.

Управо се овде постављају замке динамичног развоја (додали бисмо и стагнантне структуре) на које је указивао Рос. Рос говори о онима који су доживели социјални пад (тј. спустили се у унутаргенерацијској или међугенерациској покретљивости) на хијерархијској лествици. Наравно, социјални пад је један од могућих облика структуралног кретања у динамичном друштву. У стагнантном друштву, какво је наше, социјални пад представља друштвену појаву занемарљивог интензитета, може се слободно речи ексцесну ситуацију¹⁸, али зато, с друге стране, имамо ситуацију да многи талентовани и образовани, једном речју способни, не могу да доживе социјалну промоцију која би им, у условима нормалне тржишне утакмице, следовала. Немогућност узлазне покретљивости се заиста може сматрати за један од оних фрустрирајучих фактора који детерминишу људско друштвено понашање у смеру на који је Рос указао.

У стагнантном типу друштва уместо да се друштво развија а структурална кретања постају све очигледнија и отворенија имамо обрнуту ситуацију. Структура се саморепродукује и даље гаси глобалну функционалност друштва. Све то изазива гомилање различитих врста социјалних напетости. Управо те напетости сужавају простор за деловање и прихватање идеја свих оних који сматрају да мир нема алтернативу и који сматрају да се једино у активної коегзистенцији могу превазилазити сви проблеми. Гледано у социоструктуралном контексту, управо та активна (и мирољубива) коегзистенција различитих класно-слојних и уопште социоструктуралних категорија омогућава перспективно отварање структуре друштва и размену између хијерархијски диференцираних класа и слојева. Отварање структуре нужно

¹⁸ Slobodan Miladinović: "Vertikalna društvena pokretljivost u Jugoslaviji", *Sociologija*, 2/1993.

води прихватању правила активне сарадње и афирмише идеју културе мира.

Ово треба повезати са чињеницом да се у Србији већина припадника средњих и нижих слојева може сматрати сиромашнима. Сиромаштво се директно одражава на систем вредности неког друштва а из система вредности следи конкретна социјална акција. Ово се индиректно може довести у везу са другом тачком Росовог става о негативним последицама друштвене покретљивости. На индивидуалном нивоу, припаднике нижих друштвених слојева, и посебно сиромашне, карактерише јак осећај маргинализације, беспомоћности, зависности или инфериорности. И не само то, проблем је далеко тежи. Припадници нижих друштвених слојева имају мању могућност партиципације и интеграције у главне институције друштва. Они се или дистанцирају или искључују из ширег друштва, често не припадају синдикатима, нису чланови политичких странака, генерално, не користе услуге институција националног благостања¹⁹. Они често изражавају критичке (негативне) ставове према неким од основних институција политичког система. Практична последица овога је да, генерално, припадници нижих друштвених слојева не стварају и не развијају социјалне мреже којима би се повезивали на разним нивоима а поготово не са припадницима виших друштвених слојева. Напротив они развијају паралелне, ванинституционалне, мреже (нпр. у домену сиве економије) чиме стварају паралелно друштво које се не сусреће са официјелним друштвом, напротив, често с њим долази у сукоб.

¹⁹ Евидентан доказ да сиромашни не партиципирају у друштвеним институцијама (конкретно образовном систему) је чињеница да чак 69% сиромашних у Србији има само основно или некомплетно средње образовање док само 2% сиромашних има високо образовање (*Poverty Reduction Strategy, Paper for Serbia, Executive Summary and Activity Matrices*, Government of the Republic of Serbia, Belgrade, 2003. p. 26.). Истраживање из 1997. казује да високо образовање има 70% укупног броја потомака руководећег слоја, 66% потомака стручњака, 27% деце припадника нижих немануелних слојева, 16% њих из виших мануелних слојева а само 8% потеклих из нижих мануелних слојева и 10% пољопривредничке деце (Cvejić, Slobodan: *Društvena pokretljivost u Srbiji u procesu post-socijalističke transformacije*, neobjavljena doktorska disertacija, Filozofski Fakultet, Beograd, 2004. str. 195). Ниска потрошња за образовање (3.14% бруто националног производа) има негативан ефекат на прихватање образовања код деце из сиромашних група као и на квалитет њиховог образовања (Миладиновић, Сlobодан: "Образовање и социјална мобилност", *Теме* 2/1992.). Образовни систем је код нас био и остао један од канала који су механизмима (негативне) селекције и разним социјалним препрекама омогућили одржавање класно слојних неједнакости кроз генерације чиме је омогућено, између осталог, и међугенерациско преношење сиромаштва. Током 2002/03 је званична стопа обухвата деце основним образовањем износила 98.3% док је званична стопа осипања износила 0.62%. Стварна стопа осипања ученика се процењује на 15%. Овај проблем је нарочито изражен међу сиромашнима (у руралној популацији, код Рома, међу избеглим и интерно расељеним лицима) који, углавном, имају веома низак социјални статус. Евидентно је да је стопа напуштања школе већа код женске деце из породица којима је потребна социјална помоћ, међу Ромима и у руралној популацији (*Poverty Reduction Strategy, Paper for Serbia, Executive Summary and Activity Matrices*, Government of the Republic of Serbia, Belgrade, 2003. p. 26.).

Социјална депривилегованост се, у овом контексту може схватити као структурална детерминанта за формирање одређених вредносних оријентација²⁰. Социјална депривилегованост се може посматрати и у контексту функционалних детерминанти друштвених вредности²¹. Ово добија смисао тек кад се говори о трајној депривилегованости (као што је нпр. стање трајне незапослености или неодговарајуће запослености која постаје њихова основна функционална одредница²²). Реално је очекивати да ће овакав функционално-ситуациони оквир произвести и преференцију ка одређеним вредностима које су усмерене против доминантних вредности остатка друштва. Такође је реално очекивати да ће младе генерације које одрастају у оваквом социјалном миљеу такође бити ускраћене за многе благодети савремене развијене цивилизације, да ће њихов приступ и нарочито проходност кроз образовни систем бити нижа него код оних који су потекли из виших друштвених слојева. Такође је реално очекивати да ће њихове статусне позиције тежити да се утврде кроз склапање статусно хомогених бракова²³, да ће да ће круг њихових блиских пријатеља бити концентрисан око исте класно-слојне и статусне позиције²⁴. Једном речју, реално је очекивати да ће се повезивати и затварати у конзистентне статусне скупине на нивоу класне припадности порекла. Бројна истраживања канала друштвене покретљивости указују на чињеницу да ове тенденције данас у друштву Србије представљају живе процесе.

Деца одгајана у условима социјалне депривилегованости врло често нису социјално и психолошки припремљена да напредују у измењеним условима у којима долази до отварања животних шанси са којима се сусрећу током свог живота. Ради се о појави која се управо дешава у друштву Србије. Велики број младих и талентованих, који би могли представљати иновативни потенцијал друштва Србије живи у традиционално сиромашним регијама као што су нпр. југоисточна и источна Србија и они, у већини случајева нису припремљени да користе шансе које им пружа развој. Они малобројни који су у стању да превазиђу систем вредности произишао из оваквог њиховог социјалног положаја сусрећу се, с једне стране са неразумевањем средине из које потичу а с друге стране наилазе на баријере које постављају они који

²⁰ На заузимање вредносних ставова утиче читава структура друштва, односно позиција појединих друштвених група у структури глобалног друштва, као и сама структура моћи тј. место у расподели друштвене моћи које заузимају поједине друштвене групе (у овом случају припадници нижих друштвених слојева), природа друштвених идеологија и сл.

²¹ Оне су повезане с (професионалном) делатношћу појединаца која подразумева одређено лично образовање, затим само професионално деловање и различите функције које се могу надовезати на ужу врсту професионалне делатности.

²² У теорији су већ развијене идеје маргиналне класе (ундерцласе) које чине управо, гледано по радном и материјалном критеријуму, декласирани елементи друштва, они које није могуће разврстати у постојећу класну шему. (Види: Buckingham, A.: "Is There an Undersclass in Britain", *British Journal of Sociology* 1/1999. p. 49-75).

²³ Miladinović, Slobodan: "Brak i statusna homogenizacija", *Rad kao sudbina*, Mašinski fakultet, Niš, 1995.

²⁴ Lazić, Mladen: "Statusna konzistencija: komparativna perspektiva", *Sociologija*, 3/1991.

већ поседују позиције друштвене моћи и који преко формалних и неформалних центара моћи диктирају услове тржишне утакмице протежирајући своје изданке на рачун талентованих појединаца из нижих друштвених слојева. На овај начин се иновативни потенцијал друштва спутава и ограничава. Креативни млади припадници нижих друштвених слојева се потискују у други план чиме остају ускраћени за шансе да искажу и реализују своју креативност те да очекиваним иновацијама допринесу личном и друштвеном развоју.

Дакле, очекивано је да се они који долазе из нижих слојева или сиромашних регија друштва које се рапидно мења, а у којем су обухваћени разним видовима отуђења и дискриминације, покажу као социјално и психички неприлагођени за коришћење шанси које пружа развој. Маргинализовани схватају да имају маргиналан положај унутар стратификованог друштва које им не пружа шансу за узлазну покретљивост. Они на различите начине покушавају да се изборе са осећајем да су социјално депривилеговани, који се развија из немогућности да се постигне успех и остваре циљеви и вредности ширег друштва. На тај начин они теже да изразе сопствени скуп вредности, норми и образаца понашања. У друштвима попут нашег све ове карактеристике могу лако прерасти у један од доминантних културних образаца па чак и преузети улогу глобалне културе па чак и представљати протесни потенцијал који се може материјализовати у најразличитијим социјалним сукобима.

Штавише, ово је тачка око које нижи и посебно декласирани слојеви друштва почињу идеолошки да се хомогенизују и подржавају екстремистичке партије и лидере. Није случајност што се време најоштрије економске кризе код нас подудара са временом настанка и јачана утицаја управо оних политичких снага које су заговарале етничку хомогенизацију, сепаратизам и шириле идеје, у принципу ирационалних сукоба и мржњи. Овде се потврђује Росова теза да они који су доживели социјални пад показују склоност да подржавају демагоге, стварају авангарду тоталитаристичких партија, пропагирају националну мржњу која се на нашем простору показала у свом пуном интензитету. На простору бивше Југославије је управо у овим временима формиран велики број политичких странака са националним и сепаратистичким предзнаком и то код припадника свих релевантних етничких скупина а које су генерално подржавали они који у на овај или онај начин били жртве социјалних препрека које је постављала друштвена структура (нпр. они који су рапидно осиромашили, сиромашно сеоско становништво, ниско образовани, избеглице у ратним сукобима и сл).

На следећим табелама се види да ниско образовани (који су уједно најсиромашнији, припадају хијерархијски нижим категоријама на друштвеној структури, често раде ван званичног система тј. у сивој економији, и који најчешће потичи из хијерархијски нижих друштвених класа и слојева) код нас управо подржавају екстремистичке

странке и њихове лидере који су у протеклом периоду отворено заговарали националну нетрпељивост, водили ратнохушкачку политику и показали нимало или врло мало толеранције према онима који мисле другачије од њих. Тако би нпр. за Српску Радикалну Странку најрадије гласало преко 80% оних који нису завршили потпуну основну школи односно половина оних који имају осам разреда школе или половина оних са радничким квалификацијама док би то учинио тек сваки осми испитаник са вишим или високим образовањем. Сличан је однос и код опредељивања за политичара којем се највише верује. Представници радикала добијају највише поверења од грађана нижих нивоа образовања а несразмерно мање код оних са виши нивоима образовања.

*Школска спрема * У ког политичара имате највише поверења
(који се појављу изнад 2%)*

	Александар Вућић	Борис Тадић	Јовановић	Млађан Динкић	Томислав Николић	Војислав Коштуница	Драшковић	Тотал
0-7 раз.	14,7%	11,8%	---	2,9%	52,9%	14,7%	---	100,0%
основ.	10,8%	14,0%	4,3%	2,2%	38,7%	20,4%	2,2%	100,0%
КВ/ВКВ	9,1%	24,2%	---	---	42,4%	15,2%	---	100,0%
ССС	13,3%	24,4%	5,0%	8,3%	23,3%	14,4%	5,0%	100,0%
гимназ	17,9%	32,1%	14,3%	3,6%	14,3%	10,7%	3,6%	100,0%
виша	3,1%	46,9%	6,3%	9,4%	3,1%	21,9%	---	100,0%
висока	3,5%	42,1%	---	7,0%	12,3%	26,3%	1,8%	100,0%

*Школска спрема * За коју бисте странку најрадије гласали²⁵*

	ДС	ДСС	Г17+	ЛДП	СПО	СПС	СРС	Тотал
0-7 раз.	7,7%	2,6%	---	---	2,6%	5,1%	82,1%	100,0%
основна	19,5%	10,6%	2,7%	4,4%	1,8%	5,3%	49,6%	100,0%
КВ - ВКВ	13,3%	11,1%	---	---	---	8,9%	53,3%	100,0%
ССС	34,0%	7,1%	4,1%	3,3%	5,8%	2,9%	38,2%	100,0%
гимназија	41,9%	9,3%	2,3%	16,3%	4,7%	---	23,3%	100,0%
виша	38,1%	14,3%	4,8%	14,3%	2,4%	2,4%	16,7%	100,0%
висока	52,4%	14,3%	3,6%	4,8%	1,2%	3,6%	17,9%	100,0%

²⁵ Подаци су преузети из истраживања које је обављено августа 2006. У табели су приказани само подаци који се односе на странке за које су се у укрштању са школском спремом испитаници опредељивали у више од 3% случајева.

Тест значајности при укрштању посматраних варијабли.

Школска спрема	$\chi^2_{P^2P}$	C	p
Гласа за странку	152.427	0.448	0.000
Политичар од поверења	159.252	0.508	0.000

Ради се управо о онима којима структурална затвореност (потпомогнута економском неразвијеноћу) није пружила шансу да прођу кроз образовни систем. Такви се, по Росовом гледишту, али и по овде приказаним табелама, чешће од остали везују за демагоге и екстремисте који заговарају сукобе и радикалне мере које потпомажу одржавање даље структуралне затворености и затварање у аутархичне локалне оквире. Показало се, мерено коефицијентима контигенције да постоји значајна веза степена образовања и политичког одредења и то средњег интензитета ($C=0.449$, $p=0.000$). Ова веза је још чвршћа у случају одредељивања за политичку личност којој се највише верује. ($C=0.508$, $p=0.000$). Росова теза да ће декласирани тражити да поврате свој статус ирационалним средствима (а то су они који пропагирају расну мржњу, који подржавају демагоге, стварају авангарду тоталитаристичких партија итд) се у овом случају показала у пуном светлу. Странке демократске и проевропске оријентације се углавном прихватају код виших образовних категорија тј. код оних који се, по логици ствари, налазе на бољим радним местима и једном речју имају бољи лични материјални положај. Појединци (и посредно преко њих друштвене групе) који су успели да се реализују у друштвеном животу су склонији ка идејама мира и политике мира, која је карактеристична за странке демократске оријентације, од оних који нису успели да се у друштвеном животу реализују и који знатно чешће, на политичком плану, подржавају оне који су за директну конфронтацију са свима који стоје на другим етничким, идеолошким или политичким позицијама. Гледано у контексту културе мира, она је много прихватљивија за оне који постижу успон у друштвеној структури него за оне који доживљавају социјални пад.

Одговори на питања о узроцима глобалне друштвене кризе (која постаје евидентна већ половином шездесетих а пуну кулминацију доживљава током осамдесетих) тражени су у међунационалној и верској нетрпељивости а решења су тражена у интеграцији друштва на новим, такође идеолошким, основама. Стога су се и појавили пророци нових истина различитих боја и придобијали следбенике што је само расламсавало хаос започет у структуралним односима. Идеолози и следбеници различитих оријентација су стајали у отворен међусобан сукоб. Даља последица тога је била како распад морала и уопште система вредности тако и распад државне заједнице, међунационална и верска сукобљеност, рат, разарање привреде и, изнад свега, социјална и културна неприлагођеност ширих категорија становништва (углавном руралног порекла са традиционалним системом вредности, навикнутог

на аграрни начин живота и рада а без чвршће социјалне утемељености у индустријски начин живота и рада) новонасталој ситуацији, на шта је управо Рос указивао.

Међутим кључни проблем глобалне југословенске друштвене кризе није етничко-идеолошке природе нити су етничке и верске супротстављености подразумевајући оквир живота људи у национално верски измешаним срединама. Криза је структурно детерминисана а кључни проблем представља чињеница да у нашем друштву доминира пирамидална расподела моћи. Она подразумева да мали број људи концентрише у својим рукама највећу друштвену моћ (у врху пирамиде моћи) док, с друге стране, већина друштва располаже с мало или нимало друштвене моћи. Пирамидална расподела друштвене моћи не подразумева само неегалитарну расподелу моћи већ и неегалитарну расподелу свих осталих друштвених ресурса (укључујући као посебно важне материјалне ресурсе, кључне информације за функционисање друштва, знање и образовање), у крајњој линији неегалитарну расподелу животних шанси. Неегалитарна расподелу побројаних али и осталих ресурса имплицира одржавање недемократског социјалног контекста. У таквим условима је сасвим природно да ће сукоб бити (и опстајати као) начин живота. У сукобу су они који имају моћ са онима који је немају. У међусобном сукобу су такође и они који је поседују како ради увећања моћи тако и ради њеног очувања.

Концентрација моћи на једном месту ствара потенцијал за избегање социјалних сукоба. У условима етнички измешаног становништва лако је могуће да тај потенцијал пређе границе социјалног и зађе у зону етничког и политичког. Практично, постојеће стање социоструктуралних односа генерише противречности на различитим пољима. Заоштравање противречности отвара простор за рационализације које, извесно, се не крећу линијом разрешавања напетости већ напротив линијом да је проблем могуће решити једино радикалним средствима тј. фронталним сударом супротстављених страна. По тој логици физичким уништењем једне од конфликтних страна проблем ће престати да постоји.

Политичка моћ је концентрисана у врховима партија и то како партија које улазе у владу тако и опозиционих партија. Србија је земља са специфичном политичком сценом у којој се два блока боре за превласт. У сваком блоку доминира једна до две веће партије које концентришу највише моћи. Поред њих ту су и многе мање партије које за друштвену (политичку) моћ коју поседују треба да захвале управо равнотежи снага два блока. Мале странке представљају језичак на ваги који балансира равнотежу и омогућава једној већој партији да се (иако фактички мањинска) нађе у позицији већинске. Ради се о парадоксалној ситуацији да потпуно минорне партије успевају да грабе несразмерно велику моћ вршећи функцију чувара владе.

С друге стране, кључну економску моћ има неколико десетина крупних финансијских и индустријских предузетника који заједно чине

привредну олигархију и имају велики утицај на владу макар ко је чинио. У њиховим рукама је огроман капитал, врло често сумњивог порекла. Они чине привредну олигархију која је у спречи са политичком олигархијом. Њихов савез чини непрестана борба за хегемонију у којој политички олигарси теже да сачувају економску моћ наслеђену из социјалистичког периода а данас оличену кроз управљање крупним јавним предузећима и још више великим буџетским системима. С друге стране привредни олигарси теже да држе под контролом партијски сектор и да отежају (пошто евидентно не могу да осујете) утемељење рационалног привредног законодавства. Оно што им је заједничко је то да чине олигархију моћи и богатства којој не одговара демократизација јер она доноси сменљивост политичких моћника с једне стране али и отварање тржишта, разбијање економских монопола и увођење, у реалан привредни живот, конкуренције. Привредној олигархији не одговара отварање тржишта и легализација пословања јер би очекивана последица тога била постављање питања о пореклу капитала али и нужна фискализација пословања која би довела до «поделе плена» између политичких и привредних олигарха који природно теже да се учврсте као олигоплутократија.

Логична последица пирамидалне расподеле друштвене моћи је немогућност већине без моћи да контролише моћну мањину. Да би се центри моћи контролисали потребно је да се они спусте са врха друштвене хијерархије (пирамиде) у њену базу. У нашој новијој политичкој историји је било неуспешних покушаја да се то учини. Концепт радничког самоуправљања је један од таквих покушаја. Овде нема потребе улазити у то да ли је проблематична идеја самоуправљања или је био проблематичан начин на који је оно код нас функционисало. Битно је да већина није успела да контролише центре друштвене моћи. Практично, командно-плански концепт привреде није успео да реализује економску стабилност. Економска стабилност је један од првих услова сваке друге стабилности.

Праксу културе мира могуће је развијати само у стабилним друштвеним системима у којима постоји таква расподела друштвене моћи која ће већини грађана омогућити да контролише центре моћи па чак и да учествује у доношењу за њих битних друштвених одлука

Стављање под контролу центара политичке и економске моћи нужно води отварању друштвене структуре. Затвореност структуре убија квалитет напросто зато што не дозвољава конкуренцију. Затворена друштва остају друштва неједнаких шанси. Бити рођен у породици вишег друштвеног положаја значи у старту бити фаворизован како кроз школски систем тако и кроз (бирократизовану) хијерархију друштвених положаја. У таквим условима знање, образовање способност и таленат немају значаја. Значај добија социјални капитал у Бурдијевом значењу, сплет веза и познанстава распоређених по чворним тачкама институционалног система. Затвореност структуре заоштрава поделе на ин и аут групе и заоштрава границу институционалних инсајдера и

аутсајдера. Те границе постају непробојне изузев ако се случајно не нађе већа тражња од унутрашње понуде. Социјална структура се саморепродукује до апсурда тако да деца радника постају и сама радници, деца сељака сељаци а деца лекара завршавају као лекари, независно од тога да ли располажу неопходним знањем а деца моћних наслеђују моћ својих родитеља. Све ово продубљује друштвене противречности и отвара простор за ескалацијусукоба на различитим пољима. Такође су на делу и бројне рационализације које оправдавају конфликт као начин рашавања бројних друштвених проблема и сужавају простор за развијање културе мира на нашем простору.

UDK 327(497)

Милош Кнежевић

Институт за политичке студије
Београд

ДЕБАЛКАНИЗАЦИЈА И ЕВРОИНТЕГРАЦИЈА (Геокултурна распућа савременог Балкана)

Резиме

Балкански геопростор истовремено исказује предности и недостатке, територијалне врлине и мане. Док је као саобраћајница и копнена проходница ка Азији Балкан очигледно незаобилазан део европског континента, дотле је у дугим геополитичким константама историје изложен деструктивној конфликтној динамици. Унутрашњи и спољашњи вид балканске конфликтне динамике назива се балканизмом. Балканизам је један од имаголошких стереотипа балканског геоидентитета. Отуда би тек еволуција *балканске културе мира и толеранције* могла у знатнијој мери да превлада реалну и виртуелну конфликтност хетерогоних балканских чинилаца. Очекује се да ће тек евроинтеграција релативизовати често супротстављене геополитичке, демополитичке и геоекономске интересе који најчешће значе територијалне и ресурсне аспирације.

Кључне речи: географија, култура, геопростор, геоидентитет, геокултура, држава, територија, Европа, Балкан, Србија, еврокултурализација, евробалканизација, пацификација, политичка култура, безбедност, мир, култура мира

DEBALKANIZATION AND EUROINTEGRATION (Geocultural Crossroads of Modern Balkans)

Summary

The Balkan geoterritory simultaneously shows advantages and disadvantages, territorial virtues and flaws. While the Balkans as a traffic line and a land passage towards Asia are obviously an unavoidable part of the European continent, they are exposed to the destructive conflictuous dynamics in other geopolitical constants of history. The inner and outer aspects of the Balkan conflictuous dynamics are called Balkanism. Balkanism is one of the imagological stereotypes of the Balkan geoidentity. Thus, only the evolution of the Balkan culture of peace and tolerance could significantly overcome the real and virtual conflictness of heterogeneous Balkan factors. It is expected that only Eurointegration will relativise the frequently opposed geopolitical, demopolitical and geoeconomic interests which in most cases imply territorial and resource aspirations.

Key Words: Geography, Culture, Geoterritory, Geoidentity, Geoculture, County, Territory, Europe, Balkans, Serbia, Euroculturalisation, Eurobalkanisation, Pacification, Political Culture, Safety, Peace, Culture of Peace

И ПОМУЋЕНИ ИДЕНТИТЕТИ ИСТОСТИ И РАЗЛИКА

Идентитет ма чега и ма кога дотиче се истости и разлике. Оно што нешто или неког успоставља као разазнатљиву појаву, ослања се на перцептивну истовременост уочавања истости (сличности) и разлика (несличности). Нека појава уопште јесте уколико наликује себи, испољава се и исказује неку од врста сталне појавности, пружајући могућност за поновљени опажај и препознавање ослоњено на памћење. У исто време појава мора бити посебна и различита да би била препозната, опажена и појмљена.

Истолокост и разноликост појава успоставља се упоређивањем, поистовећивањем путем аналогije или разликовања, непресталним и наизменичним чиновима диференцирања. Разликовање је изнудица постојања. Читав људски живот је самосвесни напор разликовања себе у себи, и себе од другог и других. Једнина у општој једности (једноти) је мртва таутологија, другачија од целине уочљивих разлика у деловима. Делјивост је различитост. Реч је и прастаром теолошком и филозофском проблему односа подилазећих делова и надилазеће целине, који је расправљан у традиционалним доменима вере, онтологије и гносеологије.

Глобализација се ослања на целину, целина света јој је заправо циљ. Протумачена кроз глобалистичке доктрине, глобализација у свим сферама па и у сфери планетарне културе, поједностављује ситуацију до разрокости холистичке идолатрије тоталитета и обожавања сингуларитета и партикуларитета. Појединац је атом либералног универзума као најсложенијег једињења слободе. Али целина свакако није само рефлектовани збир појединачног. Шта је ако није? Као појединачно биће човек у сваком тренутку обитава у некој од разазнатих и самодоживљених целина. Она највећа и необухватна целина измиче, и у његовој психи учествује само као пригушени осећај, слутња и можда трансцендентална жудња. У приземном свету влада појединачност док занебесано надземље усмерава ка општости.

Овоземаљске ствари се, међутим, мешају, као бујични токови или карте на коцкарском столу. Нешто је изразито и памтљиво, нешто заклоњено и неучљиво у мимикрији свакодневнице. Да би се уочило мора имати појачано дејство, мора бити екстремизовано. Да би било неупадљиво и невидљиво потребно је да преузме лик околине; као мигољећи гуштер стопољен са орнаментима коре дрвета. Шта је потребније и боље, не зна се унапред нити у сваком случају. Отуда загонетка формаланих светова, отуда аморфија која узнемирује и страши.

Усхићење идентитетом безличног

Ентропија некрофилно привлачи поглед. Крај мами, о томе поучава танатологија. Напослетку ће се обожавати оно чему недостаје било какав лик. Несвојствено, без контура, предиктата и атрибута, оно што јесте а није особено и оличено, постаје аморфна, профана и

секуларна мистерија масистичког друштва. Не Музилов човек, чак не ни човек изван свих својстава, него андрогено биће, киборг или хомункулус, који млохаво потсећа да ни нашта не потсећа, то би могла бити негутопија пренапућене малтузијанске будућности.

У сумрачној визији краха индивидуализма и индивидуе, Фукујаминог “последњег човека” нема места чак ни за игру предлога “изнад”, “испод”, “преко”, “онкрај”... Где би онда био тај човек, какав би му био положај? Човеколико биће, хуманоид у “постхуманој будућности”¹ не би био ни ничеански надчовек, ни николајевићевски свечовек, ни подчовек, чак можда ни нечовек; он би заправо летаргично дремао пред застрашујућом чињеницом да више није ништа посебно, бар не довољно достојно описа помоћу придева. Враћамо се на час писцу Музилу, јер тој разобличеној појави ипак би недостајала својства бића различитости, боље речно чак и минимим различитости да би уопште био биће. Може ли се то догодити, ако се томе тежи, или ка томе иде, чак и без своје воље?

Како, дакле, ствари стоје са идентитетом и идентитетима у овом часу? Понешто је већ примећено, али понешто ваља и додати. Уз *ендизам* и *постизам*, *мултизам* је важан емулгаторски састојак сипљиве неолибералне глобализацијске “приче”.² Оно што се збива на “крају” и оно што се догађа “после”, уз оно што је текуће “мноштвено” – *поли* – *плури* – *мулти* – чекркава је мантра оних који своје разумевање света медијски претварају у општи став “златне мањине”.

Једно је недовољно – боље је више

У теоријској моди је деконструктивно потапање гранула чврсто формираних историјских и културних идентитета у идеолошкој раствору сваковрсних мултистичких пројекција.³ Као да би оно што већ има сигурни, очврсли идентитет требало да омекша и да га мехураво изгуби, а оно што већ припада неком идентитету, или га уопште нема, требало да буде идентификовано као различито, ново и свакако другачије. Есенцијалност се зарад случајности епифеноменалног света намерно не препознаје и затура. Широки отварањем врата хаотичном релационизму настаје лелујава десупстанцијализација изопачена у екстремни релативизам. Сумњичави Пирон тријумфује над Парменидом, скептичар Хјум над Хегелом. Све што је различито у славу Разлике уравнива се у истост. Не остаје ништа што би требало, док зачуђујуће опстаје и нараста количина онога што није никоме потребно. Летаргији је потребно непотребно. Баналност је тихи убица смисла; тривијалност је серијски убица вредности.

¹ Упоредити: Fukuyama Frensis, *Our Posthuman Future*, Internet адреса: http://www.foreignpolicy/issue_m.

² Dirlik Arif, *Globalization as the End and the Beginning of History: The Contradictory Implications of a New paradigm*. Internet адреса: <http://www.humities.mcmaster.ca/global/wp/dirlik.pdf>.

³ Kymilca Will, *Multicultural Citizenship*, chapter “The politics of Multiculturalism”, pp. 10-34, Clarendon Press, Oxford, 1995.

Зар је потребно потсећати на оно што се ионако држи у интуицији. Било да обележава посебне индивидуе или општост колектива, појединачно или заједничког духовно прегнуће и тековину, идентитет садржи јединствену и устаљену препознатљивост. Тако би бар требало да буде, док се у детеоретизујућој, деконструктивној и медијској збиљи догађа нешто сасвим друго. Донедавно једно, онедавно постоје мноштво и то преображавајуће умножавање се истиче као вредност по себи. Као да је само једно мало и недовољно; много је боље више од једног, мноштво је супериорно; више је боље од једног као мањег!⁴

Примењено на феномен идентитета *мултирање* (умножавање и мућкање!) даје неочекиване културне коктеле. Досадашњи културни моноидентитети се претварају у одадашње полиидентитете, а свака од новонасталих компоненти полиидентитета тежи да избегне одвајајућу и разливајућу аморфију и да се уобличи у посебан идентитет.⁵ Тако у савременом тренутку глобализације културе теку инверзни процеси деобе, упосебљавања и умножавања културних идентитета. Планетарна култура, која у јеку глобализације приказује и “прославља различитости”, наликује на узаврели компилицајски казан у коме се крчка културална папазјанија и у коме, само на први поглед, не постоји хијерархија културних вредности.

Све је у пенушавај хоризонтали површине. Иако је пена у танком слоју на површини, она ипак одаје варљиви утисак дубине. Када нема хијерархије нема ни вертикале, нема спуштања и дизања, подређености и надређености, ништа више није пониђено и извишено, све је у прегледној равни, па се на изглед избегава културна дискриминација. Отуда идентитет у целини, а у култури напосе, на зачуђујући начин и представља и не представља проблем. То не/проблематично двојство нарочито је изражено у односу културе и политике. При чему, простори политике и простори културе нису подударни.

Просторност као компонента (з)бивања

Простор је физички услов постојања и фундаментална категорија мишљења. Простор је неизоставна детерминанта у свету живота. Унутар универзалне одреднице “простор” могуће је дословно или у преносном значењу разликовати више варијација простора, као што су: физички, биолошки, еколошки, амбијентални, радни, животни, јавни и приватни простор, затим, социјални, економски, саобраћајни, политички, државни, суверени, геополитички, војни и ратни, простор уметности, психолошки, културни, религијски, црквени, етнички, национални, итд. Геопростори су такође диференцирани на геодезијски – делови геоида и физичко-географски – геосфера, итд.

⁴ Eriksen Tomas Hilen, *Tiranija trenutka. Brzo i sporo vreme u informacionom društvu*, XX Vek, glava “Više svega”, str. 109-139, XX vek, Beograd, 2003.

⁵ Preston P. W, *Political/Cultural Identity. Citizens and Nations in a Global Era*, chapter “Changing Political-Cultural Identities in Europe”, pp. 95-120, SAGE Publications, London – New Delhi, 1997.

Просторност је богата варијацијама. Од просторности се у физичкој и духовној, тј. културној сфери полази као од егзистенцијалног и сценског аксиома. Да би било, нешто се негде мора одвијати. Ако нема место, ако не пронађе простор за себе или му се простор не укаже, нема га – није. Простор је заправо постулат егзистенције. Људи су покретљива бића, корисници, освајачи и губитници простора. Али, то што се простор подразумева и не испитује често исходи у перцептивним грешкама и интерпретативним заблудама.

Прва заблуда коју је донела постмодернистичка рефлексивна постмодерног раздобља испољава се у раширеном уверењу просторне неважности. Увереност у ништавност раздаљина заснива се на могућностима саобраћаја и технолошком фундаментализму. То што се догађаји одвијају све брже а препреке у простору савлађују све лакше, не значи да се простор укида нити да му се умањује значај. Простор не губи значај него мења значење. Простор остаје и преостаје, он не може бити укинут. Оно што је могуће односи се, пре свега, на покрете и кретање у простору, тачније на савладавање раздаљина. Тиме што се повећава брзина не укида се раздаљина већ се путања између полазне и долазне тачке само брже прелази. Отуда се прва спацијална (просторна) заблуда исказује као уверење да брзина кретања потиरे раздаљину путање, а не да је само временски брже и лакше прелази. Брзина, дакле, не може поништити раздаљину, али је може учинити неосетном у све мањим временским јединицама. Граница људског опажаја је магновење.⁶

Друга заблуда је такође озбиљна и тиче се одрицања есенцијалности и супстанцијалности простора. Она изниче из осећаја спацијалне ирелевантности као неважности и безначајности материјалног спрам интелектуалног, реалног спрам идеалног, видљивог спрам невидљивог, оригиналног спрам симулованог. У глобалистичком назору географија, токође, губи примарну важност, да би је заменила апстракција *дегеографизованог свеместа*. Човек се чупа из корена, лишава устаљеног места, измешта и номадски побуђује, наликујући бићу у покрету које је истовремено свугде и нигде.⁷ У апстракцији целине Свет де доживљава као свепостижан и приступачан у сваком кутку.

Десупстанцијализовањем географије исказује се индивидуална и колективна јединственост света као химеричне физичке, информативне и менталне целине у коју се као у хомогену општост уливају све разноликости *Унус мундуса*. То би, у складу са пресократовским мислиоцима целине као прапочела, непокретне и неподељене јединице и јединства – Парменида пре свих – можда и било тачно када се оно што се назива Светом не би исказивало као безнадежно подељени, нејединствени и неуједињени простор планете.

⁶ Eriksen Tomas Hilen, *Tiranija trenutka. Brzo i sporo vreme u informacionom društvu*, XX Vek, glava "Informaciono doba i njegovi uzgredni učinci", str. 45, XX vek, Beograd, 2003.

⁷ Vajt Kenet, *Nomadski duh*, glava "Metode, putevi, staze", str. 66, Centar za geopoetiku, Beograd, 1994.

Неподељеност и неограниченост јесте, додуше, идеал јединствености и јединства, који је попут свих идеала, пре свега у домену прескрипције а не дескрипције, нормативног а не индикативног, жеље а не већ утаженог. Отуда и заблуда о *Једном свету* постаје правило понашања, у неку руку глобализацијска проповед и Свето писмо глобализма. *Транстериторијалност* као прекограничност се, дакле, меша са тзв. *посттериторијалношћу* као послепросторношћу у којој се, како је речено, реално неизгубљени и даље постојећи простор затура у идеолошким симулацијама просторног поништавања. Укратко, транс-територијалност се есенцијално разликује од тзв. посттериторијалности. Транстериторијалност се заснива на коришћењу простора територија и економском и културном прекорачењу њихових политичких граница, док се посттериторијални феномени утемељују на другачијим (не)територијалним пољима, у другачије конципираним просторима људског света.⁸ У свету историје и политике све је, дабоме, још компликованије.

О природи политичког простора

Упитом *шта* је суштина политике, у потрази за одговором најчешће се враћамо на питање *где* се налази и *одакле* изниче суштина политичког. *Шта* политичког повраћа на оно *где* и *када*, преко онога *како*, да би се завршило у ономе *зашто политика*? Могло би се рећи да је политичко, попут свега осталог у људском свету, подложено категоријалном мишљењу сналажења, усмеравања и управљања које, бар када је реч о проблемима стварности, на онтолошком и логичком плану није отишло много даље од првобитних Аристотелових увида. Штавише, тек са Аристотеловим “Органомом” и топиком мерило и упит где је, у ствари, оно над чим се и око чега се пита, постало је битно за разумевање смисла људских ствари.

Дијалектика и херменеутика су, дакле, месне или топичке дисциплине.

Физички феномен простора – који је и сам темељна категорија – пропуштен кроз мисаону призму осталих аристотеловских категорија, исказује специфичности које га чине примарно важним за разумевање бића која у њему настају и нестају. Отуда одредница, заправо предлог *где*, има значај уочавања одакле и докле се нешто простира, које му је место, протежности и положај у људском свету.

Народи као и појединци истрајавају у географском простору и историјском времену. О томе не би требало да буде икаквих недоумица да се, попут заблуда у мишљењу, и у политичком дискурсу не дешава обезвређивање просторне појаве. Оно се, међутим, исказује нешто другачије, јер се у свету политике конституише нарочити простор који испољава разлике у односу на просторе других сфера људске

⁸ Knežević Miloš, *Vreme globalizacije*, “Vreme i prostor globalizacije, glava “Postteritorijalnost – prividni gubitak prostora”, str. 244-248, zbornik, Dom kulture “Studentski grad”, Beograd, 2003.

делатности. Просторна конституција политике одвија се у ономе што се најчешће метафорчки и симболички назива *простором моћи*.⁹

Напетост, разлика, супротност, сукоб и потенцијални или реални рат између противника и непријатеља, само су крајња и највидљивија инстанца, али и одсутна *диференција специфика* политичког. Отуда се *простор политике* или *политички простор* у његовој физичкој и метафизичкој димензији може одредити као простор сукоба – поприште или ратиште. Јер, Свет не само да је поприште, него се, судећи према Хераклиту, и ствара из сукоба. Сукоб као “рат” није постериорни историјски феномен, него предисторијско *архе* света, онај онтолошки однос или превасходна побуда која свет ствара и раствара. Свет испуњен супротностима и сам је настао из супротности. Ако је тако са осукобљеним Светом, како је тек са политиком, у којој сучељавања и сукоби завађених страна чине срж политичког деловања.

Наравно, предочене цртице си извод из једног врло одређеног и несумњиво традиционалног тумачења политике у хераклитовском, хобсовском и шмитовском стилу. Реч је, да поновимо, о настанку и обликовању политике из специфичне формативне разлике у односу на остале области људскости, која се чини довољно препознатом и убедљивом да још увек не буде превазиђена неким другим битно истинитијим и бољим концептом.

Уколико је политички простор задат у димензији реалног или потенцијалног сукоба, тј. противништва и непријатељства, онда се његова дословна просторност у *физису* или у димензијама физичке географије, ишчитава као политичко сукобљавање – сусрет или судар две коби. Промене у простору испољавају се у два вида: као *спацијална морфогенеза* у дужим интервалима трајања и *територијална диманика* у краћим временским секвенцама. О томе нешто више, касније.

Државне територије и државе без територије

Очигледно је да простор обитавања утиче на историјску судбину народа. Али, није довољно рећи да је нешто очигледно, потребно је описати и објаснити ту очигледност. Простор је општи политички услов; политика креира и исказује сопствени, дакле политички простор. Политички простор, као динамична сцена присиле и пристанка, сукоба и сарадње, евидентни је простор моћи. Моћ се утемељује и испољава у простору, стварајући гравитационо поље политике. Политичка сила највеће снаге привлачењења и упражњавања моћи је држава. Територија као компонента државне структуре је примарно политичко поље државе. Држава је распрострајена на сопственој територији. Посвајање територије се исказује кроз суверенизацију фундаменталног просторног ресурса.

⁹ Knežević Miloš, “Geopolitičnost prostora moći”, zbornik *Geopolitička stvarnost Srba*, str. 189-201, Institut za geopolitičke studije, Beograd, 1997.

Простор у интегрисаној држави није само основ, услов и аксиом, него и извор стицања политичке моћи. Држава којој недостаје територија и није држава у правом смислу. Њена политичка моћ је битно умањена за један од битних извора субјективизовања и политичко полазиште развоја. У складу са општим аксиомом политике и политичког, држава се не може замислити без свог просторног бића – територије. Нетериторијализована међудржавна стања су историјски импровизоријуми који воде или одржављењу или раздржављењу на одређеном подручју. Нетериторијални парадржавни импровизоријуми се, дакле, разрешују у стицању или *губитку државе* на одређеној територији.

Основна државна тежња је да се постојећој државожељној политичкој елити или структури моћи омогући властити простор деловања у виду *државне територије*. Државе и зависне псеудодржаве које су у потпуности лишене сувереног односа и територијалног ресурса дефинишу се на разне начине, најчешће као: деструиране, оштећене, ослабљене и неодрживе државе, укратко, као неквалитетне творевине, државе без позитивног имиџа и прихватљивог бонитета. Те креатуре постхладноратовског униполарног раздобља по охолом дефиницијама идеолога глобализма припадају заосталој периферији *четвртог света*. За такве државе на снази је императивна примена правила глобалистичке теорије *ограниченог суверенитета*. Већина тих држава је дезинтегрисана и десуверенизована, а привидни аргументи у прилог одржавања њиховог поражавајућег положаја проналазе се како у кобној економској заосталости и политичкој ауторитарности, тако и у поментим трендовима глобализацијске транстериторијалности, атериторијалности и посттериторијалности.

Спацијална морфогенеза и територијална динамика

Генеза политичких творевина у простору подложена је деловању вишевековних и миленијумских геополитичких константи које обухватају више људских нараштаја. Одатле се може поставити питање не само о томе каква је судбина народа и његових културних и цивилизацијских установа, него и на који начин се мења сам географски простор кроз време. Те промене, наравно не фокусирају се само са егзактних становишта геологије и геоморфологије, него и кроз сазнања социјалне и хумане географије. Као одлучујуће мерило узима се активност људског чиниоца и промене које он врши у природном амбијенту. Реч је људским интервенцијама у природу, о променама физичке географије или о *антропогеној географији*.

Укупни карактер тих промена указује на садејство природних еволутивних токова и следа изузетних догађаја који се одвијају кроз људску историју. Може се рећи да историја сведочи о различитим односима према простору егзистенције у складу са различитим културним и религијским традицијама које се успостављају према природној околини. Одатле изничу различите *културе простора* које

се у моменту или на стадијуму политичког исказују као различите политике простора.

Својства политике простора обликују се двоструко: 1) како из сучељеног става према природи, схваћеној као непријатељски *простор живота* (животни простор) који је потребно савладати и уљудити (“хуманизовати”), тако и; 2) одношења према другом и различитом као противничком, у борби око просторног ресурса као територије обитавања и посвајања. У обе димензије односа према простору као природном окружењу, првој антополошко/натуралној и другој еминентно политичкој, простор се исказује као реткост и вредност око које се успостављају ривалства и настају конфликти.

Домети геодетерминације

Територијална динамика исказује промене у краћим епохалним секвенцама, за живота једне или две генерације. Сваки народ, наиме, проналази своје место у времену, тј. историји и дословно на неком одређеном простору. Изузетак су нестали и изумрли народи, народи у расејању и покретљиви номадски народи. Модерно доба је углавном усталило народе на одређеним деловима континенталних простора. Еволуцијом, етнија и народа у модерне нације етнички простори и земље су путем етатизације преображени у *националне просторе*. У том процесу најзначајнију улогу имале су *националне државе*. Јер, за национални идентитет државе важнију улогу је имао национални (етнички) карактер простора, тј. територије, него сам национални састав државног и управног апарата. То се понајпре може рећи за Стари континент – Европу постојбину националних држава.¹⁰

Положај у простору и омеђено место (з)бивања делују формативно на етнонационалне групе. Реч је о подразумеваној географској детерминанти која кроз спацијалну генезу и територијалну динамику одређује карактер народа.¹¹ Народи се померају и у дужем или краћем времену територијализују, али се везивањем за карактеристичан геопростор не исцрпљују њихова претходно уобличена етнопсихичка својства. Географска детерминација није апсолутна, иначе би се испољавала као *географски фатализам*.

Положај и место народа су одређени границама државе или неке друге политичке творевине. Простор у политичком облику територије је структурна компонента државе. Колико народи у демополитичком смислу испољавају специфичне идентитете, толико се у геополитичком и геоекономском смислу разликују делови простора конституисани као државне територије. Народ (становништво, грађани, држављани) антропогено и политички утиче на “спору” генезу и “брзу” динамику устаљења простора, односно препознатљивог обликовања територија.

¹⁰ Videti: Benet K. Džejms, “Umrežavanje država-nacija”, *Nacionalni interes*, str. 149-170, br. 1, 2005.

¹¹ Cvijić Jovan, *Članci i govori*, glava, “Geografski položaj i veze”, str. 96-97, Napredak, Beograd, 1921.

Али, и политички формиран простор тј. територија, а нарочито његов положај, место, величина и расположиви ресурси – такође утичу на историјски карактер и стање народа. Неки положаји у простору и места територијализације, својим вредностима исказују економске, саобраћајне и политичке предности, док се други простори својим мањкавостима и непогодностима испољавају као оптерећење и озбиљна историјска мана. Можда је Балкан подручје најбогатије примерима обе врсте.

II БАЛКАН ПРЕД ЕВРОПСКИМ ВРАТИМА

Могућности балканских интеграција

Балкан за Балканце није енигма, али још увек јесте за радознале евроенигматичаре који га радо приказују као мистериозни балканизам или неухватљиво и неразумљиво политичко понашање. Балкан је и у новијем времену прошао кроз различите фазе културолошке, политичке и геополитичке перцепције. Европа Запада није увек имала истовестан доживљај балканског простора и народа на њему, нити је за узврат Балкан исказивао и располагао са истоликим имиџом. Ипак, ма колико варирао у појединачним и најчешће озлоглашеним својствима, Балкан је захваљујући снажним империјалним пропагандним интересима истрајавао у негативном подкултурном и предмодерном тј. предполитичком идентитету.¹²

Дубље гледано, за Балкан се ипак не може рећи да је дефинитивна зона европског сумрака, јер балкански геопростор истовремено исказује колико територијалне врлине и мане толико и геостратешке предности и недостатке. Док је као саобраћајница и копнена проходница ка Азији Балкан очигледно незаобилазан део европског континента, дотле је геополитичким поткопавањима и урушавањима дуго излаган деструктивној територијалној динамици. Балкански простор у целини и деловима је чешће војно освајан и инкорпориран у саставе великих империјалних држава, него што је успевао да се еволутивно оцелови изнутра и успостави као интегрисани простор чија би моћ извирала из његових средишта.

Има ли се у виду предуга и често затамњена балканска прошлост, оправдано је питање које су и какве могућности стварне балканске интеграције? Балкан је кроз епохе мењао број и распоред држава које су га запоседале, и скоро никада није био покривен територијом само једне државе, ма колико она била велика и снажна. У том смилсу, Балкан је исказивао вишедржавни и мултинационлани идентитет. Демографска, географска, геополитичка и политичка карта Балкана никада се, дакле, нису подударале.¹³ Балкан није било могуће

¹² Gleni Miša, *Balkan 1804-1999. Nacionalizam, rat i velike sile*, "Uvod", str. 13, B92, Samizdat, Beograd, 2001.

¹³ Grčić Mirko, *Politička geografija*, glava "Formiranje političke karte Balkana", str. 458, Geografski fakultet – Univerzitet u Beogradu, Beograd, 2000.

интегрисати споља и инвазивно, и тај наук изгледа да важи до данашњег дана.

Поставља се питање може ли се и да ли је пожељно одредити редослед и опсег европских субинтеграција на микро, мезо и макро-регионалном нивоу? Примењено на Балканско полуострво питање добија нешто другачији смисао у односу на остале еврорегионе. Пре свега, реч је о макро-региону, великом полуострву у географском виду потконтинента донекле јасне силуете, који испољава значајне специфичности које би, уколико се жели дубље разумевање тог дела Европе, требало узети у обзир.

Балкански простор обременујућих својстава

Лако је изрећи да је Балкан специфичан део Европе. За том неодређеном изреком се најчешће посеже зарад алибија усред згранутости наизглед алогичним деструктивним процесима. Много је теже указати на конкретне посебности као предуслов бољег разумевања балканских прилика. А Балкан одиста има извесне макро-регионалне карактеристике које га и спајају, али и раздвајају од Средње Европе и Европе Запада. Једна од њих је релативно дуга и интензивна конфликтност региона.

Потенцијална и реална конфликтност обележавала је јужнословенски простор за који је често коришћена метафора “леопардове коже”. Унутар српског етничког простора, српских земаља и државних и полудржавних творевина у границама јужнословенског етничког простора, испољавала се нарочито бурна морфогенеза и територијална динамика. Просторне тј. територијалне промене су утицале на покрете и сеобе народа. Територијалне и демографске промене, по свему судећи, још увек нису довршене.¹⁴

Управо на балканском простору 1991. године избио је једини отворени ратни сукоб после Другог светског рата у Европи. Био је то четворогодишњи сецесиони рат на југословенском, тј. јужнословенском тлу. На ораћеном простору десило се разлагање средишње и највеће државе полуострва, што је омогућило реинкарнацију већ помало заборављеног имена Балкан.¹⁵ За ускрснуће појма и имена *Балкан* после полувековног заборава “заслужан” је нестанак Југославије, па би се без бојазни могло рећи да је Југославија, у ствари, заклањала Балкан који је нахрупио у привременом геополитичком вакууму који је настао њеним нестанком.

Оно што се потом десило мање-више је познато. Из предоченог следи закључак да ланац новонасталих држава мање и сасвим мале величине кореспондира са стереотипним представама Балкана које су

¹⁴ Bojović Boško, “Sindrom trougla na razmeđu svetova. Srbi na pravcima evropskih podela”, str. 423-424, zbornik *Evropa i Srbi*, Istorijski institut SANU – Beograd, Pravoslavna reč – Novi Sad, 1996.

¹⁵ Mazover Mark, *Balkan – kratka istorija*, glava “Uvod: imena”, str. 40, Aleksandrija press, Beograd, 2003.

најранијем периоду изницале из западних опсервација клонућа “Европске Труске” и ритмичног настанка сијасет малих завађених држава на њеним окупационим развалинама. Одатле је својевремено потекла генерална номинализација дела европске територије које је више векова држало Отоманско царство. Нешто од те окупационе атмосфере повратило се и у разбираспадним временима друге Југославије.

У овом часу, пак, ексјугословенски простор је преименован у “Западни Балкан”, док су изрази “источни” или “јужни Балкан” изван дипломатске употребе. Када је реч о будућности макро или мезорегиона очигледан је насклад између економичне, заправо сводне дипломатске номинализације Балкана и стварне политичке и геополитичке хетерогености макро-региона.

Употреба једне речи, у ствари, заклања јаку дозу постсецесионе неусклађености и сукобности између држава насталих на тлу некадашње Југославије. Тектонско слегање испомереног ексјугословенског тла тиче се (изванбалканске?) Словеније, Хрватске, БиХ (са Републиком Српском), Македоније, недавно осамостаљене Црне Горе и напоследку такође независне Србије. Ради се, наиме, о побољшању односа нових држава које су некада биле “братске” републике у саставу комунистичке федерације. Тај процес консолидације Европа Европске уније у новогворном стилу назива “стабилизацијом и хармонизацијом прилика у региону”.

Други сплет проблема на балканском и ексјугословенском тј. јужнослвоенском тлу изазивају албански сепаратисти и иредентисти, милитантно спремни на одвајање од матичних држава у којима обитавају и припајање, боље речено спајање у једну велику албанску државну творевину на Балкану. Наум Велике Албаније је повампирили геополитички баук са којим се, на основу демографске експанзије албанске популације, угрожене балканске земље суочавају у првој деценији 21. века.¹⁶

Трећи проблем је, рекло би се, мање конфликтан и тиче економског надметања и ривалства балканских земаља у два облика: 1) предњачења у реформама и развоју међу постјугословенским државама, и; 2) стицања ширег балканског развојеног примата и “лидерства у региону”. Изложеном се може додати и дубинско али у овом часу притајено двојење око евроазијске и евроатлантске оријентације које у у неким земљама још увек није у потпуности превазиђено.

На основу предоченог можемо се запитати који је дубљи смисао реафирмације појма Балкан? Да ли реинкарнација Балкана неизоставно обнавља ризикантне премисе балканзима? Да ли су, заправо, балканизам тј. балканизација једини медијуми којим Европа разумева макро-регион? Напоследку, да ли ревитализација Балкана служи

¹⁶ Radovanović Milovan, *Etnički i demografski procesi na Kosovu i Metohiji*, glava “Kosovo i Metohija su izvan arbanaškog istorijskog i matičnog etničkog prostora”, str. 132-136, Liberpress, Beograd, 2004.

убрзању његове евроинтеграције, или отежава спровођење процедура укључивања и пријема у евроатлантске структуре?

Балканизам и балканизација

Унутрашњи и спољашњи видови балканске конфликтне динамике називају се *балканизмом* и *балканизацијом*. Исувише познато, чак и нарочито онда када није сасвим јасно и разумљиво!? Јер балканизам је један од најизразитијих имаголошких и идеолошких стереотипа балканског геоиидентитета. Европским империјама, користољубиво загледаним у ослабљени југоисток Старог континента, својевремено је био потребан подесан појам којим би лимитирали и функционализовали збрку у разумевању оног дела европског простора који је ушао у жижу њихових експанзивних интереса. Реч је најзад пронађена у новинарском уму и лансирана у медијима при крају 19. века. Да се устали као стандардни и кључни означитељ балканског простора, није било потребно много времена.

Разумљиво је што је у освајачким плановима тадашњих војних и дипломатских кругова био толико потребан подесан појам, извесна скраћеница као обухватни означитељ до краја несхваћеног стања политичке пометње. Али, појмовни пар *балканизам* и *балканизација* само је споља денотирао конфликтно стање и остао у употреби као општи појам за геополитичку, религијско/црквену и демографску збрку. Од почетка је балканизам био појам који назначује пометено стање, а балканизација динамику пометње. Посматрачћима са стране је изгледало као да Балкан има балканизовану структуру у којој сасвим очекивано теку процеси балканизације. Но, ни за једну ни за другу реч није се могло рећи да су извршиле битне хеуристичке помаке. Изразима *балканизам* и *балканизација* ништа од онога што је можда било потребно није превише, па чак ни уопште објашњено. У неоколонијалном политичком жаргону је, заправо, само семантички фиксирано стање неразјашњене сукобности. Штавише, може се рећи да појмовни пар *балканизам* и *балканизација* није само означавао него и одржавао и продубљивао збрку у реалности и могућем разумевању збивања на Балканском полуострву.

Балканизам и балканизација су, дакле, за Европљане са запада континента истицали из нецивилизоване и некултурне природе људи са Балкана. Оба израза реферисала су историјски, демографски и геополитички ток пометености и сукобности. Негативни аспекти балканизма и балканизације указивали су на стање и токове у коме су занемарене и изгубљене елементарна цивилизацијска логика и културна граматика, да би преостало само оно што тобоже уљуђени европски свет не престаје да изненађује примитивношћу и бруталношћу. Такво мњење је, наравно, иритирало понеке Балканце који су, попут књижевника Љубормира Мицића, балканизацији свему упркос придевали позитивно значење. Ево његовог уникатног одређења: “Балканизам значи: неговање примитивности, непосредна човечност, хероизам духа,

доброта срца, чистота душе, свечовечје братство, правда. Балканизам је јемство наше будућности.”¹⁷

Као и сви појмови изузетне експресивности и појмовни пар *балканизам* и *балканизација* опстао је и усталио се у политичкој, медијској, дипломатској и научној употреби, чак и када је на почецима хладног рата средином 20. века пригушена збиља из које је изникао и у односу на коју се успоставио. Одатле је могуће, а можда и потребно реконструисати *историју балканизма и балканизације*, не као историју прилика на Балкану – историју Балкана – него као еволуцију охолог политичког говора, наметљивог идеолошког дискурса и присилне геополитичке номинализације Балкана и Балканаца као инфериорног дела Европе.

Европеизам и европеизација

Можда су Балканци на Балкану као историјској и политичкој сцени понајмање криви за настанак појмова *балканизам* и *балканизација*. Зато је потребно вратити се чињењу Европе Запада која је те појмове смислила и увела их у универзални језик политике прошлог столећа. Фрагменти историје појма су, уосталом, већ и написани. Корисно је, наиме, присетити се улоге Европе Запада у конструкцији балканског подконтинента као субевропског региона у геополитичком и аксиолошком смислу. Јер, Балкан је неподношљиво дуго био мистификовани и петпарачки романтизовани, а онда и политички ниподаштакни полуевропски и подевропски предео.

Процес *егзотизације Балкана* најчешће се заснивао на оријенталним ваневропским премисама. При чему је и сам Оријент остајао тајанствен и неодгонетнут.¹⁸ Искривљено европско омаловажавање морало је да заврши у оптуживању и окривљавању. Тако се управо српски део Балкана на почетку 20. века обрео на оптуженичкој клупи под теретом кривице за мондијални *casus belli* и гурања “невине” Европе у суноварат неразрешивих сукоба. А заправо се радило, и по свој прилици још увек се ради о пројекцији кривице и евро/балканској инверзији у равни колективне или масовне психологије.

Балкан је, наиме, за Европу Запада био искривљено а можда и поломљено огледало њене епохалне моћи и немоћи!¹⁹ Балкан је изражавао све оно што је Европа Запада хтела и није хтела. Да би више лично на Европу, да би коначно постао права Европа, Балкану је препоручено и од њега су тражени *европејство* и *европеизација*. Препрека европејству и европеизацији били су, наравно, балканизам и балканизација. Европеизам је стајао насупрот балканизма, баш као што је Европа стајала наспрам Балкана. Елементано и одмах схватљиво;

¹⁷ Micić Ljubomir, *Zenitizam*, glava “Protiv sentimentalne politike – za balkansku civilizaciju”, str. 39, Beograd – Niš, Narodni muzej Srbije – Dom, oktobar, 1991.

¹⁸ Said Edvard, *Orijentalizam*, glava “Zamišljena geografija i njena predstavljanja”, str. 81, Biblioteka XX vek, Beograd, 2000.

¹⁹ Todorova Marija, “Kmet samohvalisave Evrope”, str. 87, *Balkan*, časopis Književni glasnik, str. 85, temat 5, br. 2, mart-april 2001.

превладавање балканизма и балканизације, мерилима Европе Запада, могуће је једино дубоком европеизацијом. У супротном десиће се опкољавање и изолација, јер, ако се балканизам и балканизација не сузбију европским мерама могућа је катастрофална *балканизација Европе*.

Полазна претпоставка једноставне и оштре политичке дихотомије јесте да Балкан још увек није једнакоправна и пуноправна Европа, те да Европа Уније свакако не наликује Балкану, али, да би у рђавом развоју околности могла да се балканизује, што значи посвађа и расстроји. Коегзистирају, дакле, Балкан као *не-Европа* и Европа изван Балкана као *да-Европа*. Али, ово последње изражава само делимично тачан утисак. Јер, реалполитички нема Европе изван Балкана – то је само пригодно картографско одређење. За већину западноевропљана Европа је, наиме, оно што није Балкан. Но, шта је унутра а шта изван неког цивилизацијског и геополитичког простора и не би било толико важно када место, положај и смештеност не би одређивали могућности и перспективе живота.²⁰

Слика данашњег балканског макрорегиона указује на скоро безалтернативну евроатлантску оријентацију и евроамерички геополитички идентитет. Балканске земље су рангиране у различите предкандидатске и кандидатске статусе. Међусобно их деле значајни временски распони предвиђеног чекања пријема. Велика већина балканских политичких елита сматра да између процеса европеизације и пријема у Европску унију нема никакве разлике. Стицање чланства у ЕУ се, дакле, изједначаје са процесом европеизације што, као редукација историје на један сегмент политичке сфере, отвара нове питања европског смисла Балкана

Балкан после балканизма – постбалкански Балкан

Да ли је Балкан трајна творевина или само пролазна номинализација једне географске чињенице? Шта је уопште европеизација? Да ли она означава *дебалканизацију*? Или је могућа извесна европеизација Балкана после које би Балкан и даље постојао у својој досадашњој културолошкој и геополитичкој дефиницији? Уколико је таква европеизација могућа, да ли би преостали или преживели Балкан имао нека друга својства која га у овом часу не обележавају? Да ли је могућ неки Балкан после Балкана – *постбалкански Балкан* – или је већ и формулација недоумице око будућег стања макро-региона неувиђавна и погрешна?

Уколико се позитивним европеизмом и европеизацијом превладавају негативни балканизам и балканизација, онда би дебалканизовани Балкан наликовао европеизованој Европи; претпоставимо, поистовећеној са Европом Европске Уније, тј. Европом Запада! Одатле

²⁰ О томе где су границе “изванбалканске Европе” и Балкана, видети: Subotić Milan, “Rusija između Evrope i Azije – civilizacijske granice i identitet”, deo “Evropa i Balkan”, zbornik *Granice*, urednik Božidar Jakšić, str. 132-133, Forum za etničke odnose, Beograd, 1997.

је све извеснија помисао да европеизацијом као дебалканизацијом не би смеле да се пониште цивилизацијске тековине Балкана, његов историјски позитивитет, него само непожељно стање балканизма и негативни процес балканизације.

Поновомо недодумицу: да ли Европа дебалканизацијом укида Балкан какав нам се указује и који нам се чини да познајемо, или га интеграционим мерама преображава у “пристојан” и прихватљив део европског метаполитичког организма? Присетимо ли се изложених ставова о апоретици односа балканске целине и делова балканског копна, проблем постаје још замршенији. Јер, Балкан је у стереотипним ликовима балканизма и балканизације нахрупио у часу нестанка друге Југославије. Стога је могуће замислити стање у коме ће садашњи европски супститут Југославије под именом “Западни Балкан”, у једној тачци будућности устукнути пред неким још западнијим и још “европским резрешавајућим називом.

У међувремену, које за неке балканске земље предуго траје, како ствари стоје, Балкан у несабраној целини, деловима и делићима, подједнако тежи уласку у Европу Европске уније. У већини тих земаља управо се улазак у ЕУ еуфорично доживљава као *бекство са Балкана* и *заборав Балкана*, нешто као коначна дебалканизација. Постбалкански закључак је прилично једноставан: када се напоскон уђе у Европу, више се неће бити на Балкану!? Можда географски, заправо сигурно географски, не може се са Балкана, али не и културално и геополитички. Да ли је баш све тако једноставно са поменутиим европским “уласцима” и балканским “изласцима”?

Присетимо се историјских разлога претходне дебалканизације, да би тачније увидели могућности, смер и домете неког будућег дебалканизовања. У времену хладног рата блоковска констелација је оштро делила и земље и народе макрорегиона. Балканске државе су биле дисциплиновано сврстане у два војна савеза, изоловане или несврстане. Чврста сврстаност и хладноратовска конфронтација суспрезеле су међусобне заваде у виду балканизма и балканизације. Блокови су представљали државе чланице (сателите), спорови су посредовани и избегавани. Распадањем биполаризма и разлагањем Југославије као тампон-државе, изгубили су се блоковски посредници и заштитници, разуздана је балканизација. Евроамерички Запад је задобио директне политичке и војне надлежности на васкрслем Балкану, док су умножене државе, полудржаве и ентитетски протекторати стале у завојити кооперативни ред за пријем у ЕУ, НАТО и друге евроатлантске организације.

Као што су југословенске републике у сецесионом транзитном раздобљу одреда хтеле да напусте Југославију – у чему су узгред речено и успеле – тако исто садашње балканске државе пошто-пото желе да напусте балканску несигурност и придруже се ЕУ. Али, и поред извесних сличности у конструкцији и звучању речи, очигледно да дебалканизација и *дејугославизација*, ипак немају сличан појмовни

садржај. Зато није на одмет, бар у основним цртама, размотрити смисао југославизације и дејугославизације у контексту балканизације и дебалканизације.

Двосмислена југославизација

Изворно мишљено, југославизација не само да није умањена и на другом делу унутарбалканског простора примењена балканизација, него суштински садржи сасвим другачије конкретно значење. Будући да је, слично балканизацији, и *југославизација* недефинирано, често и непромишљено ушла у политички и дипломатски језик, као и у медијску употребу, потребно је предочити најизразитије компоненте њеног историјског и географског садржаја.

Балканизација је свакако општији и старији појам од југославизације јер се односи на најшире подручје субконтиненталног Балкана, састављеног од низа држава и сродних и несродних народа. Али, упркос етнонационанијх актера, балканизација никада није испољавала директне тежње посебне балканске етногенезе или етнизације. Било је додуше покушаја да се препозна и произведе тзв. балкански човек – *homo balcanicus* – али ти покушаји нису надилазили ниво занесених артифицијелних, ирационалних, езотеричних или авангардистичких фантазија.²¹ Исто тако, никада није било речи о неком посебном народу Балканаца или балканској композитној наднацији, бар не до наших дана. Балканизација је заправо спречавала *балканогенезу*.

Насупрот томе, скорашњим распламсавањем балканизације на југословенском и српском простору до изражаја су дошле тежње и захтеви већ формираних нација и националних држава.²² У том смислу, други или трећи талас балканизације, као и у претходним навратима, није изражавао толеранцију унутар овдашње богато “мултизоване” реалности, него је потенцирао конфликтни мултиетничитет и мултиконфесионалност Балкана, онемогућујући му мир и било какву целовитост.²³ Као и пре, балканизација је донела етничке, националне, верске и територијалне сукобе.

С друге стране рогобатне балканизације југославизација се у дословном смислу односила на само једну сродну групу народа и једну државу, у одређеном времену и простору. Иако је је испољавала ентузијастичан замах државне конструкције, југославизација је у задатим координатама сродности полазила од хетерогене реалности јужно-

²¹ Micić Ljubomir, *Barbarogenije decivilizator*, глава “Balkanizacija Evrope je drugo ime za njenu decivilizaciju”, str. 50, “Filip Višnjić”, Beograd, 1993.

²² Indić Trivo, *Žarišta sukoba na Balkanu*, глава “Etnifikacija političkog života kao načelo organizacije društva”, str. 91, u Radinović Radovan, Indić Trivo, *Balkan – mogućnosti regionalnog sistema bezbednosti*, IES – Fondacija Friedrich Ebert, Beograd, mart, 1999.

²³ Knežević Miloš, “Multikulturalizam u vremenu kulturnih deoba, Održiva kultura – održiva država”, *Naš trag*, br. 3-4, jul, Velika Plana, 2004.

словенских народа.²⁴ Насупрот идеолошким пројекцијама “слоге” и “троплемености” стајале су етнонационалне посебности неспремне на политичку унитаризацију и етногенезу Југословена.

У просторном погледу, дакле, југославизација је процес који је обухватао само одређени део, вероватно трећину а не и целину балканског простора. У том просторном оквиру требало би разумети сходна значења низа израза: *југославизација*, *југославизовање*, *југославизам*, *југословенство*, *југофилија*, *југоманија*, *југоносталгија*, итд.

Заједничка држава Јужних Словена је у политичком смислу омогућила делимични преображај *јужнословенства* у *југословенство*. У томе се само делимично успело.²⁵ Потом се догодило унутардржавно, идеолошко и политичко порађање нових југословенских (а не јужнословенских) нација. У претходним дојугословенским условима окупационе власти две велике империје, за етногенезу нових нација међу Јужним Словенима није било услова. Нове нације изникле су тек у другој Југославији. Када је настала, друга Југославија је одређеним етничким и верским групацијама пружила могућност стварања нових националних, културних и верских идентитета. Тако се у постјугословенском раздобљу на размрвљеној балканској сцени обрело два пута више нација и неколико пута више држава него што их је било у раздобљу пре настанка прве Југославије. Етнонационални идентитете нове нације су формирале и учврстиле у епохи две Југославије, а у разбираспаду друге и претпоследње (јер је накратко постојала и трећа Југославија у лику СРЈ), и преобразиле га у основице сепаратних државних програма.

Југославизација као политички и геополитички појам, попут балканизације, садржи дакле преплет етнонационалних, историјских и геополитичких значења, али се за разлику од балканизације односи првенствено на сродну групу јужнословенских народа и настанак њихове државе, културе и, како се показало, привремене заједничке историје. Радило се, заправо, о конструктивном, и у том смислу позитивном обједињавајућем процесу политичке интеграције јужнословенског етнонационалног подручја у заједничку државу. На тај начин југославизација је означавала најкрупнију реално могућу унутрашњу балканску политичку интеграцију. Југославизација је уједно снажно утицала на геополитичку слику Балкана, али је уз то мењала и геополитичке односе у Источној и Средњој Европи.

Дејугословенизација као балканизација

Европа се уједињује, али да ли се уједињује Балкан? Распадом последње Југославије на ексјугословенским просторима је настало стање неизвесне и нестрпљиве чекаоничке разједињености. Поједине балканске земље свим силама теже европским интеграцијама, али за

²⁴ О томе: Petranović Branko, Zečević Momčilo, *Agonija dve Jugoslavije*, део “Heterogena država - elementi razdvajanja i povezivanja”, str. 47-59, Zaslun, Šabac, Beograd, 1991.

²⁵ Bakić Jovo, *Ideologije jugoslovenstva između srpskog i hrvatskog nacionalizma, 1918-1941. Sociološko-istorijska studija*, глава “Ideologije jugoslovenstva između dva svetska rata”, str. 282-568, Gradska narodna biblioteka “Žarko Zrenjanin”, Zrenjanin, 2004.

сада не испољавају ни примисао међусобних савеза. Евроатлантски партнери се узимају у обзир као једини реално могући савезници. Све друге могућности су у домену романтичарских снатрења и утопијских визија, Читав диверсификовани Балкан је окренут према надмоћним спољашњим чиниоцима према којима су похрањена и највећа очекивања.

Нестанак Југославије као својеврсног балканског комонвелта отворио је Пандорину кутију нерешених етнонационалних питања.²⁶ Док је постојала “велика” Југославија државожељне етничке и верске групе нису могле да остваре своје циљеве. Свака друга унутрашња и споредна балканска интеграција, у дозвољеним или недозвољеним *мегаломанским облицима*, морала је узети у обзир већ извршену југословенску државну етнонационалну интеграцију. Стварањем Југославије више није било могуће интегрисање расутих делова народа који су као националне мањине обитавали у многим балканским земљама, а у великом броју и у Југославији. Геополитичка конструкција Југославије у виду позитивне југославизације дела балканског простора, за сепаратисте и иредентисте у националним покретима изван матичних земаља, значила је непремостиву баријеру у настојањима одвајања и прикључена матичним националним државама. Они су конструктивну југославизацију дела Балкана доживљавали искључиво негативно, као властито историјско, национално и државно осујећење на темељу кога су градили субверзивне стратегије ревизије и реванша у првој повољној геополитичкој прилици. Прву “повољну” прилику пружио им је Други светски рат средином прошлог века, а другу пропаст комунизма на крају истог века.

Предочено је на који начин је југославизација са становишта конструкције највеће политичке заједнице у државном облику на Балкану била позитиван, а како је доживљавана као негативан историјски феномен. У савременом раздобљу разбираспад друге Југославије изазвао је, међутим, извесне семантичке промене, које нису довољно запажене. У часу када је отпочело разлагање југословенске комунистичке федерације није се употребљавао појам *дејугославизација* који би (по суду аутора) адекватно осликао процес вишефазног транзитног нестајања југословенске државе. Уместо појма *дејугославизација*, који би тачније упутио на процес реалног напуштања дотадашње Југославије, са аромом погрде и застрашивања коришћен је појам *југославизација*, као да Југославије већ нема и као да би она тек требало да настане.

Забуна је била очита, јер је изразу *југославизација* придаван другачији смисао у другачијем геополитичком времену. Догодила се заправо дисконтинуитет у употреби израза. Забуна је била тим већа јер

²⁶ Knežević Miloš, “European Dimensions of the Serb Question: the Golas of Euro-America on the Balkans”, енглеско издање часописа *Srpska politička misao, Serbian Political Thought*, English edition N. 1-2, 1996, pp. 79-89.

се у ранијим историјским епохама на прецизан начин већ користио појам *југославизација*, као означитељ етнонационалне и државне конструкције Југославије. Сада се десило обратно, деструкција Југославије је означена као југославизација, вероватно да би кореспондирала увреженијој балканизацији. Тако је југославизација у медијском жаргону, па и у научним радовима, симболисала најбруталнији вид балканизације. Стварни мотив за конверзију појмова није био толико несмотрен и лакоислен, колико се налазио у интересно утемељеној сатанизацији Југославије и свих других видова југословенског и јужнословенског интегрализма. Став да Југославија опстане више није одговарао скоро ниједном унутарјугословенском и спољном чиниоцу. Тако се југославизација изједначила са балканизацијом, иако је у прецизном смислу балканизацији више одговарао појам *дејугославизације*.

Да у балканизованим балканским неприликама прецизан смисао нема неке велике комуникативне и медијаторске шансе указује и чињеница да (колико је познато аутору) нико до сада није довео у везу балканизацију са дејугославизацијом и дебалканизацију са југославизацијом. Над тим би се свакако требало замислити! Јер, управо поменити процеси доведени у саобразну емпиријску и теоријску везу, творе смислено уређени квадрат конструктивних и деструктивних процеса који су “дивљали” овим тлом петнаестак година.

Балканство изван балканизма

Балкан се у полтичком говору по навици и злој намери пречесто своди на балканизам, иако постоје оригинална својства Балкана и изван разорних особина балканизма и балканизације. Приказано је како се лишавањем супстанцијалних одређења макрорегиона Балкан инфериоризује у опасну нон-ареу, не-Европу, прелазно подручје између два континента, две културе и цивилизације, укратко – света и полусвета!²⁷

О томе је, уосталом, исписано на тоне балканолошке литературе, па је тешко ишта битно ново додати. Оно што је за Балкан у овом часу можда важније јесте промена културолошке и геополитичке дефиниције и начина говора о Балкану. Редефинисање и промена дискурса може се догодити само променама у склоповима интереса и интересних сфера које генеришу језичке трендове, начине именовања и званични дипломатски жаргон.

Шта би могла бити суштина промене? Прво би требало извидети да ли житељи полуострва себе уопште виде у икаквом колективном идентитету, или су напосто већ више од једног века и без своје воље

²⁷ Pavlović Stevan, “Slepo crevo' Evrope”, temat “Balkan”, časopis *Književni glasnik*, str. 85, br. 2, mart-april 2001.

згурани у мутне и пежоративне појмове.²⁸ Уколико не постоји балканска извангеографска општост требало би се позабавити кореном интереса који читавој области немећу неаутентичан идентитет. При томе, ваља имати на уму да је Балкан свакако географска целилна, и да је, како је речено, аксиом физичке географије разумљиво полазиште за културалну и цивилизацијску надградњу.²⁹

Балканизам заклања и помрачује аутентичне балканске осећаје и балканство на чудан начин. Уколико не постоји балканска општост изнад надмене империјалне дефиниције инфериорног колонијалног подручја, онда одиста нема ни балканства изван балканизма као безнадежног партикуларизма. Али, у томе се крије немала контрадикција. Како је могуће да се општост Балкана твори само у партикуларном стилу? Биће да ипак постоји могућност конституције некакве општости, балканског идентитета изван балканистичког сингуларитета и партикуларитета. Можда?

Историјске прилике су изградиле недоумицу да ли Балкан, као део субевропске општости има идентитет као целина за себе или нема? Није, наиме, проблем како Балкан виде други, они га са становишта шаљиве и анегдоталне имагологије виде углавном стереотипно. Проблем је томе како људи са Балкана сагледавају сами себе.³⁰ Наравно, и у том случају на делу могу бити аутостереотипи, али се спознаја логике и граматике регионалних токова не може досећи само кроз имагологију, нарочито не уколико је она сведена на имиџологију и имиџистику. А поменута редукција разумевања врши се управо у равни, у ствари, на површини балканских ликова и наликовања. Оплићавање и забаривање историјске дубине и балканског простора варијетета и диверситета дугује се постмодернистичком свођењу неоткривених и скривених суштина на несуштаствену појавност.

Очигледно да растразани и нервозни Балкан уводи надимајућу Европу Запада у контрадикције сопственог хтења јединства. Уколико је оно пројектовано у димензијама континенталног тоталитета, Европска унија се мора помније осврнути на југоисточне прилике и размотрити могућу појаву *балканства изван балканизације*. То Европа може учинити по аналогији односа Европе, европеизма и европеизације. За балканске људи и земље нова европска увиђавност била би драгоцен доказ да Европа са Запада није заборавила своје историјско и духовно порекло.

²⁸ Приказ погрдног карактера одреднице “Балкан” дао је филозоф Богољуб Шијаковић у раду *Kritika balkanističkog diskursa. Prilog fenomenologiji “drugosti” Balkana*, Jasen, Nikšić, 2000, str. 1-65.

²⁹ Noris Dejvid, *Balkanski mit. Pitanja identiteta i modernosti*, glava “Od geografskog pojma do kulturne oznake”, str. 27, Geopoetika, Beograd, 2002.

³⁰ Rot Klaus, *Slike u glavama. Ogleđi o narodnoj kulturi u Jugoistočnoj Evropi*, glava “Stereotipi, mitovi, identiteti sa etnološkog stanovišta”, str. 262, XX vek, Beograd, 2000.

Литература

- Benz Ernst, *Duh i život istočne crkve*, Svijetlost, Sarajevo, 1991.
- Volerstin Imanuel, *Opadanje američke moći*, CID, Podgorica, Pogdorica, 2004.
- Garton Timoti Eš, *Slobodni svet. Amerika, Evropa i iznenađujuća budućnost Zapada*, Samizdat B92, Beograd, 2006.
- Gleni Miša, *Balkan 1804-1999. Nacionalizam, rat i velike sile*, B92, Samizdat, Beograd, 2001.
- Danilevski Nikolaj, *Rusija i Evropa*, Službeni list SRJ i Dosije, Beograd, 1994.
- Dawson Christopher, *Razumjevanje Europe*, Verbum, Split, 2002.
- Dejzings Ger, *Religija i identitet na Kosovu*, XX vek, Beograd, 2005.
- Đurić Mihailo, *Poreklo i budućnost Evrope. Odiseja drevne filozofske ideje*, SANU i Plato, Beograd, 2001.
- Karlton Erik, *Lica despotizma*, Clio, Beograd, 2001.
- Kecmanović Dušan, *Nacionalni karakter i razm(j)ere zloupotrebe*, NSPM, Beograd, 2005.
- Knežević Miloš, *Balkanska pometnja*, DKSG, Beograd, 1996.
- Knežević Miloš, *Evropa iza limesa*, Slobodna knjiga, Beograd, 2001.
- Knežević Miloš, *Vreme globalizacije*, DKSG, 2003.
- Knežević Miloš, *Moć Zapada. Nova stara Evropa I*, Mali Nemo, Pančevo, 2005.
- Kymilca Will, *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- Langvort Filip, *Stvaranje istočne Evrope*, Clio, Beograd, 2000.
- Mazover Mark, *Balkan – kratka istorija*, Aleksandrija press, Beograd, 2003.
- Noris Dejvid, *Balkanski mit. Pitanja identiteta i modernosti*, Geopoetika, Beograd, 2002.
- Pavlović Stevan, *Istorija Balkana*, CLIO, Beograd, 2001.
- Preston P. W, *Political/Cultural Identity. Citizens and Nations in a Global Era*, SAGE Publications, London and New Delhi, 1997.
- Ramone Ignacio, *Geopolitika haosa*, Institut za geopolitičke studije, Beograd, 1998.
- Sasen Saskija, *Gubitak kontrole. Suverenitet u doba globalizacije*, Časopis Beogradski krug, Beograd, 2004.
- Šmale Wolfgang, *Istorija evropske ideje*, Clio, Beograd, 2003.
- Todd Emmanuele, *Poslije Imperije. Eseji o razgradnji američkog sistema*, Bemust, Sarajevo, 2004.
- Todorova Marija, *Imaginarni Balkan*, XX vek, Beograd, 1999.
- Todorović Marina, Tošić Branka, Stojanović Branislav, *Srbija, evroregioni i evropske integracije*, SANU i Geografski institut 'Jovan Cvijić', Beograd, 2004.
- Fuše Mišel, *Evropska republika. Između istorija i geografija*, Stubovi kulture, Beograd, 2000.
- Hantington Semjuel, *Sukob civilizacija i preoblikovanje svetskog poretka*, CID – Podgorica, Romanov – Banja Luka, 2000.

Dokica Jovanović
Filozofski fakultet
Beograd

ZAŠTO JE SRBIJA SAMA? (PITANJA) *

Rezime

Ključno pitanje, a u vezi sa mogućim procesom prihvatanja zapadno-evropskih vrednosti i načela društvenog života, u Srbiji danas je sledeće: Zašto je Srbija sama? Iz ovoga sledi: Zašto su se bivše članice Jugoslavije udaljile od Srbije? Da li je Srbija ikada bila Pijemont? Zašto balkanske zemlje-susedi ne smatraju Srbiju ozbiljnim partnerom u poslovima njihovih "evropskih" nastojanja? Konačno, i to vrlo važno, zašto Srbiju, u tišini, napušta značajan deo obrazovanih, mladih, vitalnih ljudi? Zašto se u Srbiji politička energija troši na pitanja osamostaljenja Crne Gore i Kosova, a čuti o neuporedivo važnijem i egzistencijalnom problemu – bekstvu ili pokušaju bekstva mlade obrazovane, moguće, autentične elite? To su pitanja koja se danas moraju postaviti. Traganje za tim odgovorima je traganje za odgovorom: Kako u Evropu? Ako se u Evropu uistinu želi poći?

Ključne reči: usamljena Srbija, saradnja-nesaradnja sa susedima, bekstvo obrazovanih

WHY IS SERBIA ALONE? (ISSUES)

Summary

The key issue, dealing with the possible process of adopting Western European values and principles of social life, is the following: Why is Serbia alone? Accordingly, How come that ex-Yugoslav member republics have distanced themselves from Serbia? Has Serbia ever been a Piedmont? Why do the Balkanian neighbouring countries not consider Serbia a trusty partner in their "European" aspirations? Finally, and very importantly, why does a considerable number of educated, young and healthy people quietly leave Serbia? Why is the political energy in Serbia being wasted on the issues related to the independence claims of Montenegro and Kosovo and Metohija, while an incomparably graver existential problem – a young educated, would-be authentic elite – is being overlooked? These are the issues which beg for attention nowadays. Pursuing answers to these

* Rad sa projekta *Kultura mira, identiteti i međuetnički odnosi u Srbiji i na Balkanu u procesu evrointegracije* (149014D), koji se realizuje na Institutu za sociologiju Filozofskog fakulteta u Nišu, a finansira ga Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije.

questions is actually searching for an answer to the following questions: How to embark on a journey to Europe? If a journey to Europe is what we want, that is.

Key Words: Lonely Serbia, Cooperation-lack of Cooperations with Neighbours, Brain Drain

“Nijedan čovek ne može biti dobar građanin ako se lično ne interesuje državnim poslovima.”

Herold Laski

Pitanje, kojim je naslovljen ovaj tekst, može se čitati na više načina i u više različitih značenjskih ključeva. Višesmislenost ovakvog pitanja je nesumnjiva. Ali, moja namera nije da čitaoca dovedem u nedoumicu ili da ga zbunim. Ovo pitanje se već, barem dve decenije, postavlja u našem javnom diskursu na ovaj ili onaj način. Od teorija zavere, preko ideologije nacionalne samodovoljnosti, preko pesničkog i crkvenog izričaja o stradalništvu i narodnom mučeništvu, preko analitičkih uvida o raznim oblicima ekonomske izopštenosti zemlje, preko samo/kritičkog stava o unutrašnjoj odgovornosti (i neodgovornosti) za ratnu havariju Jugoslavije i patnje na njenom području, preko stanovišta o mučnini i tegobi modernizacije (ili, tranzicije)... iskazuje se, jasno, poluskriveno ili skriveno, stav ili pitanje o usamljenosti Srbije.

U poslednjih dvestotinak godina moderne istorije u Srbiji nije dat odgovor na dilemu: Modernizacija ili tradicionalizacija? Put na Istok ili Zapad? I, što je najvažnije, kakvi su modernizacijski i tradicionalni potencijali zemlje – može li se, i kako, i na osnovu vlastitog kulturnog i političkog nasleđa modernizovati zemlja? “Nije nužno odreći se svoje kulturne tradicije da bi se stupilo na put modernizacije, ali je uvek problem koji se segmenti tradicije reaktiviraju... možemo se složiti sa Pol Rikertom da je paradoks u sledećem: kako se modernizovati i vratiti izvorima?”¹ Međutim, pitanje modernizacije se ne postavlja na ovaj način, već je odgovor blokiran stalnim sudarom dveju orijentacija, jedne procivilne i druge protradicionalističke. Za ovu priliku podsetiću čitaoca samo na imena koja pripadaju srpskom intelektualnom, stvaralačkom i modernizacijskom nasleđu: Ilarion Ruvarac, Dositej Obradović, Jovan Skerlić, Jovan Žujović, Dimitrije Tucović, Jovan Cvijić, Svetozar Marković, Slobodan Jovanović... podsetiću na imena u književnosti: Sima Pandurević, Stevan Luković, Danica Marković, Velimir Rajić, Veljko Petrović, Milutin Bojić, Momčilo Nastasijević, Milan Rakić, Jovan Jovanović Zmaj, Vladislav Petković Dis, Vojislav Ilić, Radoje Domanović, Branislav Nušić, Đura Jakšić, Ivo Ćipiko, Borisav Stanković, Milutin Uskoković, Čedomir Ilić, Bogdan Popović, Ljubomir Nedić... U njihovom delu i, naravno, u delu savremenijih autora (čija imena, prostora radi, ne navodim) nalaze se ideje koje mogu biti podsticajne za formiranje modernizacijskih konsenzualnih društvenih projekata. Nažalost,

¹ Miloš Nemanjić, *Protivrečnosti nasleđenog kulturnog obrasca i savremene intelektualne elite u Srbiji*, Sociološki pregled, Beograd, 1-2/2003. str. 146.

naša stručna i politička javnost, koja je orijentisana ka modernizaciji, obraća se skoro isključivo iskustvima i znanjima zapadne tradicije, zaboravljajući na sopstveno nasleđe. Obraćanje zapadnoj tradiciji je, svakako, neizostavno i ovom opaskom ne želim da odbacim tu orijentaciju. Samo ukazujem na činjenicu da nije celishodno zaboravljanje intelektualne moderne misli nastale na ovom području.

Ali, šta je modernost? Klasici sociologije Karl Marks (Karl Marx) i Emil Dirkem (Émile Durkheim) su isticali jednu bitnu stranu modernizacije – *svet mogućnosti*. Iako konstatuju da je njihova epoha bremenita problemima, moderno doba svojom supstancijalnošću nadmašuje negativne karakteristike epohe. Maks Veber (Max Weber) je pesimističan. Materijalni progres (i obilje koje podrazumeva) je moguć samo u uslovima širenja birokratije, koja, ujedno, obezbeđuje društvena pravila (bez kojih progres ne bi bio moguć), ali i suspenduje individualnu kreativnost i autonomiju. Otuda otuđenje (Marks). Otuda anomija (Dirkem). Sva trojica su videla još jednu stranu moderne proizvodnje – njene degradirajuće karakteristike, jer podvrgava veliki broj ljudi disciplini, mašinzimu, postvarenju.

Zanimljivo je ukazati na jednu od prvih tipologija predmodernog i modernog. Tu tipologiju je predložio Ferdinand Tenies (Ferdinand Tönnies). Bez obzira na izvesnu zastarelost ovakve tipologije, mislim da je, u osnovi, njena analitička, heuristička čak, vrednost i danas aktuelna. Uvodeći u igru pojmove *Gemeinschaft* (zajednica) i *Gesellschaft* (društvo) Tenies ukazuje na dva osnovna načina života zapadne civilizacije (mada se ova podela može primeniti na mnoga društva savremenog sveta). Oni jesu sukcesivni i, na izvestan način, koegzistentni. Tačnije, “Toennies promatra industrijsko društvo Njemačke potkraj 19. stoljeća sa svim posledicama koje ono unosi u ljudski život, odnose, moral. Takvu stanju – koje naziva ‘društvo’ – on suprotstavlja načelno drukčiji socijalni svijet u kojem su glavne kategorije: harmonija, tradicija, emocija, prijateljstvo, srodstvo, povjerenje, a ne tržište, grad, složena podjela rada, ugovor, formalni odnosi. Toenniesovo djelo izvršilo je snažan dojam na ‘duhove’, pa je interes za ono što se naziva *zajednica* otada postao nepresušiv.”² Pored toga, ova se tipologija može smatrati i osnovnom periodizacijom načina života ljudi. Naime, dominantni oblik društvene organizacije u predmodernim vremenima je, svakako *Gemeinschaft*, dok je novi vek određen onim što Tenies imenuje kao *Gesellschaft*.

Prema Teniesovom mišljenju, *Gesellschaft* predstavlja društveni odnos egoističnih pojedinaca, zainteresovanih za lični prosperitet, bez svesti o drugim ljudima. Česta su stanja tenzija između onih pojedinaca koji su u stanjima međuzavisnosti i društvene interakcije. Interesovanje za tuđi lični život doživljava se kao neprijateljski akt, a ne kao znak pažnje. “Niko ne želi da pokloni ili uradi bilo šta za drugog pojedinca; a kada nešto daje drugom pojedincu biće neraspoložen, osim ako to ne čini u zamenu za poklon ili rad koji će smatrati ekvivalentom onome što je dao.”³ “Za sve lepo što neko pruži

² Milan Župančić, *Lokalna zajednica u sociološkoj perspektivi*, Sociologija sela, Zagreb, 77/1978, str. 118.

³ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft and Gesellschaft*, Harper and Row, New York, 1963. str. 65. Vidi i: Herbert Marcuse, *Sovjetski marksizam*, Globus, Zagreb, 1983. str. 217.

drugom, očekuje, čak zahteva, barem ekvivalent. On tačno meri svoje usluge, laskanja, poslove itd, da bi odredio da li će mu omogućiti ostvarenje željenog cilja.”⁴

Gesellschaft odnosi su često prolazni, impersonalni i površni. Ljudi ispoljavaju samo segmente svojih ličnosti u svakodnevnim odnosima. Zbog toga što ljudi u urbanim društvima dolaze u kontakt sa različitim kulturnim obrascima, razvijaju se izvesni oblici tolerancije, koji se ispoljavaju u manifestacijama zasićenosti urbanog stanovnika. “Višegodišnji žitelj Njujorka, Londona ili Pariza navikao je da skrene pogled ustranu kada je u prisustvu bespomoćnih skitnica, alkoholičara, koji leže na zemlji i slepih prosjaka – pošto će, ako vidi mnogo takvih slučajeva, za njega to biti emocionalno neprihvatljivo.”⁵

Ukratko, karakteristike *Gemeinschafta* i *Gesellschafta* su opisane u dijagramu:⁶

<i>Gemeinschaft</i>	<i>Gesellschaft</i>
mala populacija	velika populacija
homogena populacija	heterogena populacija
beznačajan koncept progresa	orijentacija ka progresu
duboki osećaj zajedništva	konflikti i sukobi
kooperacija i uzajamna pomoć	konkurencija
egzistencijalna ekonomija	potrošačka ekonomija
sakralizacija	sekularizacija
nepisani zakoni	legalni, pisani zakoni podložni promeni
dominacija tradicionalnog statusa	dominacija postignutog statusa
znanja koja se stiču imitacijom i praksom	formalno i specijalizovano obrazovanje
tradicionalizam	dinamizam
odnosi zajedništva	asocijativni odnosi
primarni odnosi u grupi	sekundarni odnosi u grupi
“čovečnost” u odnosima	čovek kao funkcija za drugog
istinita briga za druge	pseudogemeinschaft
ograničeni broj kontakata	mnogobrojnost kontakata
velika koncentrisanost	kosmopolitizam
spontanost	alijenacija
neformalni dogovori	legalni ugovori
solidarnost i zajedništvo	birokratska organizacija i individualizam

Kao ilustracija *Gemeinschaft* odnosa sasvim dobro može da posluži opis načina mišljenja članova plemena Arapeša, koji daje Ferid Muhić. Članovi ovog plemena smatraju nedostojnim svako izdvajanje od saplemenika. Ako se bilo šta čini, u tome učestvuje celo pleme. Ako se bilo šta desi Arapeš misli o tome šta će to značiti za nekog od njegovih

⁴ Isto. str. 78.

⁵ J. Bensman, B. Rosenberg, *Mass, class and Bureaucracy*, Prentice–Hall, Englewood Cliffs, 1963. str. 182.

⁶ D. A. Hobbs, S. J. Blank, *Sociology and the Experience* – 2 ed., John Wiley and Sons inc, New York, Chishester, Brisbane, Toronto, 1978. str. 147.

saplemenika, jer su svi saplemenici prijatelji. Nikada ništa ne zadržava za sebe. Lovinu nikada ne jede sam, deli je sa prijateljima-saplemenicima. "Duh vremena u kom su živeli Indijanci sa Velikih Ravnica, navodio ih je da dokazuju životinji, čak i stablu, da su dostojni prijateljstva."⁷ Zauzvrat, prema uzusima ovoga vremena, "lovinu" ne samo što treba pojesti sam, već je, hvale vredna, umešnost pojesti i tuđu "lovinu". "Pomaže se samo ako je u izgledu korist veća od uloženog truda."⁸

Entoni Gidens (Anthony Giddens) ukazuje na još jednu karakteristiku modernosti – na *refleksivnost*.⁹ Refleksivnost ulazi u sam sistem reprodukcije, tako da se delovanje i mišljenje stalno međusobno osvetljavaju. Društvene prakse se neprestano ispituju i menjaju. Međutim, kako upozorava Boaventura de Soza Santos (Boaventura de Sousa Santos), teorija refleksivnosti posebno Gidensova ideja da je globalizacija "refleksivna modernizacija" ne uzima u obzir činjenicu da velika većina svetske populacije trpi posledice modernosti i globalizacije koje nisu ni najmanje refleksivne, odnosno da velika većina radnika živi pod režimima akumulacije koji su potpuno suprotni refleksivnoj akumulaciji.¹⁰ Drugim rečima, o refleksivnosti se može govoriti samo u slučaju visoko razvijenih zapadnih društava. Pa, ni u tom slučaju moderna refleksivnost nije stil koji je inherentan svim društvenim slojevima. Ipak, refleksivna modernizacija je fenomen modernih društava. Predmoderna društva, i u tome je jedna od bitnih razlika, ne poznaju fenomen moderne, dinamične refleksivnosti i autorefleksivnosti. "Specifičnost zapadne civilizacije jest u toj sposobnosti da se dovede sama u pitanje i da se samo-kritizira. U zapadnoj povijesti, kao i u svim drugim, ima grozota i zvjerstava, ali samo je Zapad stvorio ovu sposobnost unutaršnjeg osporavanja, dovođenja u pitanje svojih vlastitih ustanova i ideja u ime razumske rasprave među ljudskim bićima, koja ostaje u beskraj otvorena i ne zna za krajnju dogmu."¹¹ Mile Savić naglašava da je danas evropsko neodvojivo od pojma modernog. Dva su bitna dela modernosti, ističe Savić – *refleksivnost* i *metodičnost*.¹² Elemente modernosti Karel Turza prepoznaje u *tržišnom privređivanju, privatnom vlasništvu, individualizmu i racionalnosti*. "Ovi elementi modernosti su, kao aktivni delatnici (*active agents*), u većoj ili manjoj meri, uobličavali sisteme ljudske međuzavisnosti, od renesansnih gradova, preko apsolutističkih monarhija do savremenih nacija-država."¹³ Silvano Bolčić ističe da su ključni momenti modernosti u savremenom svetu modifikovani aktivnom interakcijom zaposlenih i

⁷ Ferid Muhić, *Kriza i duh vremena*, Treći program, Radio Beograd, 70/1986. str. 55–56.

⁸ *Isto*.

⁹ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Oxford: Polity Press, 1991.

¹⁰ Boaventura de Soza Santos, *Procesi globalizacije*, Reč, Beograd, 68/2002. str. 28.

¹¹ Kornelijus Kastorijadis, *Uspon beznačajnosti*, Gradac, Čačak, 1999. str. 73.

¹² Mile Savić, *Kritička simulacija*, Sociološki pregled, Beograd, 3-4/2001. str. 243. "Naravno, nije dovoljna samo refleksija bez metodički vođenih ciljeva. Pa čak ni samo praktično primenjena metoda refleksija. Ali ona predstavlja temelj koji omogućava samoispravljanje i rekonstrukciju pretpostavki modernog, evropskog i sopstvenog sveta." *Isto*. str. 245. "Kad je reč o metodičnosti i refleksiji, treba reći da se one ipak praktikuju u različitim segmentima društva, ali uglavnom latentno ili nepovezano. Na primer, u praktikovanju i primeni nauke ili održavanju nekih proizvodnih sistema. Međutim, praktična ili politička metodičnost je minimalna." *Isto*. str. 247-248.

¹³ Karel Turza, *O multikulturalizmu*, Republika, Beograd. 251/2000.

vlasnika kapitala. “Knjiški liberalizam”, kaže Bolčić, na kome zasnivaju svoju poziciju novi vladari u Srbiji i njihovi “eksperti” posle 2000. godine počiva na uverenju “da istinsko uvažavanje liberalnog načela slobode pojedinca podrazumeva *privatnu svojinu* kao praktički *jedini valjani svojinski aranžman*, pa i *dominaciju javnih prava po osnovu svojine nad pravima po svim drugim osnovama*. I tu se previda realnost modernih društava,... čiju *okosnicu čine i rad i svojina... Kreativno razrešavanje suprotstavljenih interesa* onih koji žive od rada i onih koji svoj položaj zasnivaju na pravima vlasnika kapitala obeležilo je bitna društvena dešavanja modernih društava. Pokazalo se da uspešan razvoj... ali i *integrisanost (pa i samo opstajanje) društva*, nisu mogući bez istovremenog uvažavanja liberalnih načela do kojih je primarno stalo ljudima u *statusu* privatnih vlasnika i uvažavanja egalitarnih načela do koji je stalo ljudima čija egzistencija bitno zavisi od rada i *društvenog* vrednovanja njihovog rada.”¹⁴

Globalne modernizacijske promene su, među prvima, šezdesetih godina minulog stoleća, najavili Danijel Bel (Daniel Bell), Alen Turen (Alain Touraine), Maršal Makluan (Marshall McLuhan) i Martin Sejmor Lipset (Martin Seymour Lipset) na Zapadu i Radovan Rihta (Radovon Richta) sa saradnicima u Istočnoj Evropi.¹⁵ Ovi autori su ukazivali na skore procese dezideologizacije zapadnih društava (sada je to, manje-više, opšte mesto postmoderne teorije), koja će poprimiti planetarne razmere. Obim procesa će biti toliko veliki da će rušiti bipolarnu (ideološku) podelu sveta. Ubrzo se to i desilo – 1989. godine. Lipset i Turen su ukazivali na rast “društva obilja”, što će zasigurno (pre no vojna pretnja) oboriti konkurentski ideološki sistem – sovjetski.

Pitanje je: Zašto dominantni društveni akteri (u kulturi i politici) u Srbiji nisu artikulisali ove globalne procese? Zašto je godina 1989. u Srbiji tajanstvena činjenica? I, gde su uzroci? O razlozima ovakve unutrašnje pozicije u Srbiji ću postaviti pitanja povodom dva ključna podsistema u Srbiji: kulturnom i političkom. Na kraju, jedna od najradikalnijih (negativnih) dugoročnih posledica je tihi odlazak, uglavnom, stručnjaka (obrazovane elite [Mile Savić]) u imigraciju. Da li odlazak stručne inteligencije znači da društveni slojevi koji mogu biti agens modernizacije ostaju bez svog kreativnog dela?

Pozabavićemo se, zato, nekim interpretacijama individualizma i kolektivizma, kao pretpostavkom za prepoznavanje stanja u Srbiji.

¹⁴ Silvano Bolčić, *Strukturne promene i akteri budućih promena u društvu Srbije*, u: *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost*, Friedrich Ebert Stiftung, Institut društvenih nauka, Beograd, 2003. str. 51-52.

¹⁵ Vidi: Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York, 1976; Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* New York: Basic Books, 1978; Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties: with “The resumption of history in the new century”*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000; Alain Touraine, *Postindutrijsko društvo*, Globus, Zagreb, 1980; Maršal Makluan, *Poznavanje opština – čovekovih produžetaka*, Prosveta, Beograd, 1971; Maršal Mekluan, *Gutenbergova galaksija – nastajanje tipografskog čoveka*, Nolit, Beograd, 1973; Martin Sejmor Lipset, *Politički čovek*, Rad, Beograd, 1969; Radovan Rihta i saradnici, *Civilizacija na raskršću*, Komunist, Beograd, 1972.

* * *

Padom sovjetskog tipa socijalizma i padom boljševičke i neoboljševičke ideologije u bivšim socijalističkim zemljama je nastao ideološki vakuum. Nastao je koncepcijski vakuum. Napuštena je boljševička ideja “konstrukcije” budućnosti, koju su u osvit sovjetske revolucije najiskrenije sanjali ruski futuristi. Budućnost, kao metapolitički projekt, više nije bila društvena tema. Ali, društva u prelomnim istorijskim trenucima tragaju za *temom*, opštom *idejom*, kao misaonim osloncem u stvarnosti koja dolazi. Setimo se vizionarstva, debata, umnog pregnuća, koji su, u najrazličitijim formama, plavili Francusku uoči, u vreme i posle revolucije 1789. U ovom slučaju, ideološka praznina je “popunjavana” u raznim exsocijalističkim društvima najčešće prema unutrašnjoj “tradicionalnoj” ponudi. Ovde liberalne ideologije i njihovi derivati nisu naišle na plodno tle. Ovu konstataciju treba bliže objasniti. Neke od bivših socijalističkih zemalja su već članice Evropske Unije, a neke će to uskoro postati. Jedan od uslova asocijacije jeste usvajanje načela liberalne organizacije društva i države. U praktičnom smislu, sa manje ili više uspeha, to se i čini najvidljivije u formulisanju novih zakonodavnih principa, prihvatanju liberalnih principa privređivanja... Međutim, ako pogledamo kulturni i praktično-politički život, videćemo da se posle, skoro celovekovne boljševičko-egalitarističke pospanosti bude bivši osećaji, običaji i bivše vrednosti. Često u tradicionalnoj, malo promenjenoj formi. Na primer: Tradicionalna kultura u Poljskoj, čiji je izvor u poljskom katolicizmu, je dominantna. Slično je u Hrvatskoj. Eskalira segregacija prema manjinama, naročito Romima, više no ranije, naročito Češkoj, Poljskoj, Bugarskoj... Pripadnici turske manjine, koji su osamdesetih godina minulog stoleća bili proterani iz Bugarske, nisu pozvani da se vrate u Bugarsku. U Istočnoj Evropi eksplicitno nastupa stari antisemitizam, koji je u socijalističkom periodu bio prigušen i ne baš vidljiv. Bude se stare omraze između Rumuna i Mađara u vezi sa starim teritorijalnim revindikacijama. Desničarske (populističke) vrednosti u kulturi se manifestuju na najbučniji način. U većoj meri, nego u Zapadnoj Evropi, svoje mesto agresivno traže (i pokušavaju) da zauzmu ekstremno desne političke grupacije: protofašističke, nacističke, klerikalno-nacionalističke i, (naizgled, u neočekivanom spoju) zajedno proboljševičke i desničarske asocijacije. Klerikalizacija zauzima sve šire prostore sferi građanskog morala i načina života... Ukratko, uvodi se liberalni poredak bez liberteteske supstance. Radi se o mimikrijskom pristajanju na naloge zapadnoevropskog autoriteta, jer su, naprosto, drugi oblici tradicionalnih autoriteta, koji se, kao što vidimo, na razne načine aktuelizuju, u odnosu na ovaj zapadnoevropski, neefikasni. Ustvari, “ide se u Evropu” putem tradicionalističke instrumentalizacije evropskog liberalizma. “Razilaženje Zapadnog Balkana i Evrope krajem XX veka pokazuje, između ostalog, i to kako posleherojska kultura globalizacije nije spojiva sa monumentalizacijom istorije... U Istočnoj Evropi došlo je do eruptivne provala prošlosti, svuda je nacionalizam relativizovao dotadašnji osnovni antifastički državno legitimacijski okvir. Konstituisanje novih nacionalnih država tražilo je izmišljanje i doterivanje presocijalističke monumentalne prošlosti. Dok je na

Zapadu prošlost desakralizovana (oslobođena hladnoratovskog pritiska), na Istoku je grčevita potraga za osnivačkim mitovima i novim nultim časom, početkom autentične istorije...¹⁶

Liberalna politička filozofija i kultura, a onda i liberalna ideologija su, opet, nastale u ambijentu zapadnih kultura. Kulturni i politički supstancijalni lom srednjevekovne ortodoksije, kao rodno mesto kulturnog i političkog liberalizma, počeo je sa renesansom, koja je nagovestila novi vek. A, dolazak novog veka je nagovestio proces suštinske prekompozicije zapadne društvenosti. Novo doba je počelo, na kulturnom (religijskom) planu, krvavom borbom reformacije i protivreformacije i, na političkom, građanskim revolucijama, ne manje krvavim.¹⁷ Počelo je beskompromisnom borbom novih društvenih snaga, sa dotadašnjim autoritetom. Te nova i moćna sila je obitavala u samosvesnom građanstvu (trećem staležu, nasuprot plemstvu, kao prvom i kleru, kao drugom) koje više nije bilo spremno da svoje interese podredi feudalno-crkvenom autoritetu. Renesansno odbacivanje ideološko-crkvene ortodoksije i povratak čoveku samom i njegovom razumu je postalo ključno, izvorno, mesto evropske modernizacije. Napuštanje dogmatskog pogleda na svet otvorilo je vrata ljudskoj radoznalosti i oslobodilo kreativne moći čoveka (čiji je uslov radoznalost), koji sebe sada vidi kao, primordijalno, osobu, ličnost, pojedinca, a tek iza toga, sebe vidi kao učestvujući deo kolektiva. Evropski čovek se vratio antičkoj, izvorno-evropskoj, (Platon, Aristotel) umstvenoj pretpostavci – pravu na *čuđenje* (arche) kao izvoru, početku spoznaje, umovanja. Sloboda umovanja, prepoznato je po drugi put (posle antičkog doba) u Evropi, je uslov svake druge slobode. Kao što Eugen Fink¹⁸ objašnjava, radi se o čuđenju nad onim što nam je do tada bilo *samorazumljivo*. Nad onim što je *bilo potpuno neupitno* nadvija se *pitanje*. Takvo čuđenje je, dakle, arche spoznaje. Spoznaja jeste sloboda. Svaka pojava ili problem koji želimo spoznati prvo u nama pokrene čuđenje i potrebe nas, dok je naše nastojanje da je spoznamo i odgovorimo na nju potreba koju stvara čuđenje. Iz te kristalizovane tačke (čuđenje, postavljanje pitanja, mišljenje) izvire ideja liberalne organizacije društva i antidogmatskog stava. Nasuprot, dogmatski stav obitava u nepokretnosti, nepromenljivosti.

Ne zaboravimo, ipak, Evropa ima i svoje antimoderniste. Kritičari moderne su bili, primećuje Zoran Kravar, i značajni književnici, filozofi, kompozitori... poput Ludviga Klagesa (Ludwiga Klagesa), T. S. Eliota

¹⁶ Todor Kuljić, *Monumentalizacija srpske monarhije*, Helsinška povelja Beograd, 81-81/2005. str. 33.

¹⁷ Vidi: Aleksis de Tokvil, *O demokratiji u Americi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 2002; Aleksis Kleril de Tokvil, *Stari režim i revolucija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1994; Monteskje, *O duhu zakona*, I-II, Filip Višnjić, Beograd, 1989; Maks Veber, *Privreda i društvo*, I-II, Prosveta, Beograd, 1976; Maks Veber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Veselin Masleša i Svjetlost, Sarajevo, 1989; Karl Marks, *Klasne borbe u Francuskoj 1848-1850*, MED 10; Karl Marks, *Revolucionarna Španija*, MED 13; Karl Marks, *Građanski rat u Francuskoj*, MED 28, Prosveta i Institut za međunarodni radnički pokret, Beograd, 1975, 1976, 1977; Albert Soboul, *Francuska revolucija*, Naprijed, Zagreb, 1989.

¹⁸ Vidi u: Eugen Fink, *Uvod u filozofiju*, Nolit, Beograd, 1989.

(Thomas Stearns Eliot), D. H. Lorensa (David Herbert Lawrence), Ničea (Friedrich Nietzsche), Hajdegera (Martin Heidegger), Vagnera (Richard Wagner), Ernsta Jingera (Ernst Jünger), Ezre Paunda (Ezra Pound), R. M. Rilkea (Rainer Maria Rilke), Ortege i Gasset (José Ortega y Gasset), Špenglera (Oswald Spengler)... Antimodernizam obeležava kritički odnos prema moderni, ali moderne poistovećene isključivo sa liberalnim i kapitalističkim tekovinama. Jer, bez obzira na dugu istoriju sučeljavanja tradicionalnog i modernog u evropskom iskustvu, ne može se gubiti iz vida da je moderna nastala u krilu tradicionalnog. Pa, kao što je moderna u srodstvu sa tradicijom, tako je i antimodernizam, ustvari, samo epifenomen modernizma. "Pravo je pak razlikovno obilježje antimodernizma u tome što on ne posjeduje svjetonazorska i sistemska uporišta izvan moderne. Istina, antimodernistički tekstovi i artefakti obiluju pozivima na prošlost, često i vrlo duboku, dublju od historiografskoga pamćenja, a rado govore i o budućnosti, ali iza njih ne stoje stvarni društveni poreci različiti od modernoga niti njihove osnovne misaone pretpostavke potječu iz svjetonazora nastalih onkraj vremenskoga praga moderne i njezina prostornoga dosega. To je ujedno i razlog zbog kojega im dobro pristaje negativan, relativan i nesamostalan naziv 'antimodernizam'".¹⁹

Moderno doba je uslovljeno, videli smo, pojavom pojedinca, ali i pojavom pojavom nacijâ, koje zauzimaju onaj prostor na kome su obitavali narodi, kao grupacije bez strukturisane samoidentifikacije, kao zbirovi pojedinaca apsolutno podvlašćenih autoritetima klerikalno-monarhijskom autoritetu. U najopštijim crtama, nacija se može shvatiti kao samoosmišljavanje, samoidentifikovanje jednog etničkog ili političkog kolektiviteta. Ta kolektivna samoidentifikacija proizilazi iz promjenjene šeme interesa, premrežene samoprepoznatim interesima slojeva i pojedinaca. Ili, još grublje, radi se autoakteulizaciji sopstvenih interesa (grupnih, kolektivnih, pojedinačnih). Međutim, ta autoidentifikacija interesa može se kretati, kako u pravcu pitanja: Šta je moj interes?, tako i u pravcu pitanja: Šta je interes zajednice (kolektiva) kojoj pripadam? Otprilike na, ne baš uvek precizno određenoj, razmeđi ovih pitanja, nastaju dva opšta tipa nacionalnog. Pogledajmo ih, sada, поближе.

Zato ću podsetiti čitaoca na poznatu tipologiju nacionalizama, koju je ponudio Hans Kon (Hans Kohn), na "istočni" i "zapadni" tip nacionalizma. Ne želeći da suprotstavi francusku ideju nacije nemačkoj, Kon je definisao "zapadni" nacionalizam kao racionalan i građanski (Velika Britanija, Francuska, Sjedinjene Države, Holandija, Švajcarska...) i "istočni" kao organski i iracionalan (Nemačka, istočnoevropske zemlje, Rusija i azijske zemlje). Osnovne razlike među njima su uslovljene socijalnom strukturom nacionalnih pokreta. Tamo gde je treći stalež predstavljao jaku društvenu snagu već u XVIII stoleću, nacionalni zahtevi su se odnosili prevashodno na ekonomiju i politiku. A tamo, pak, gde su u XIX stoleću građanski slojevi bili nerazvijeni, njihovu ulogu je preuzela inteligencija usmerivši svoju pažnju ka zahtevima iz oblasti kulture i kulturne tradicije. Za te zemlje Zapad je predstavljao

¹⁹ Vidi u: Zoran Kravar, *Antimodernizam*, AGM, Zagreb, 2004. www.ffzg.hr

privlačan primer. Međutim, zaostajanje njihovih zemalja za Zapadom je vredalo njihov ponos, tako da su se počeli udaljavati od tih “tuđih” zapadnih vrednosti i od njihovih liberalnih i racionalnih osnova. Otuda nastaje kompleks inferiornosti kod nemačke, ruske i indijske inteligencije. Otuda nastaje misao o tajanstvenom, praiskonskom, zapadnjacima nedokučivom, karakteru “duše” i “misije” njihove nacije, jer tih atributa nema na Zapadu, jer je Zapad umesto tih atributa prihvatio razum i humanizam. Tada počinju beskonačne rasprave o odnosima sa Zapadom. Kon je uočio još jedan moment: na području zapadnog sveta državne granice su se retko pokalapale sa etničkim prostorom. Nacionalizam koji je nastao na Istoku nije nastao iz zahetava da se uspostavi narodni suverenitet, već je nastao u težnji da se državni okvir usaglasi sa pretpostavljenim etničkim prostorom.²⁰

Ideja o kolektivističkoj teoriji o nastanku nacionalizma (uglavnom u Nemačkoj i Francuskoj) kao bitnom faktoru formiranja modernog nacionalizma može, prema mišljenju Nenada Mirovića, izgledati privlačnom. “Angloamerički klasici moderne misli o društvu... zaista jesu insistirali, više nego francuski i nemački mislioci, na individualnim slobodama i pravima građana. Francuska i nemačka misao više insistira na pravima zajednice *vis-a-vis* pojedinca. Osim toga, ‘kolektivistička’ i ‘individualistička’ škola na različit način shvataju prirodu same zajednice (‘društva’ ili ‘naroda’).”²¹

Na Zapadu je sam proces stvaranja demokratije povezan sa formiranjem nacije iz “postojećeg etničkog materijala”, kaže Gelner (Ernest Gellner). Njegov iskaz da “nacionalizam stvara naciju” podrazumeva, takođe, da demokratski preobražaji (a ne samo industrijalizacija ili kapitalizam) rađaju nacije.²² Iz ove perspektive prozilazi da “narod, za koji je Pejn želeo da bude ‘predstavljen’ (u vlasti – dodavanje moje), nije bio neko mistično telo vidljivo samo odabranima, već šarolika gomila sastavljena od seljaka, zanatlija, trgovaca i industrijalaca, siromašnih i bogatih, koji su na svojim plećima nosili plemstvo i vladara koje će uskoro svrgnuti.”²³

Razmatrajući principe na kojima počivaju moderna društva, Talkot Parsons (Talcott Parsons) ukazuje da se u Sjedinjenim državama odigrao “paralelan razvoj u pogledu etničkog sastava... Sjedinjene Države su dugo bile anglosaksonsko društvo, koje je tolerisalo i davalo zakonska prava članovima nekih drugih etničkih grupa ali ih nije sasvim uključivalo u sebe.”²⁴ Problem je postao značajan kada su u Sjedinjene Države došli mnogobrojni useljenici iz Južne i Istočne Evrope na razmeđu XIX i XX stoleća. “Iako taj proces uključivanja još nije sasvim završen u ovom veku, društvena zajednica je tako postala pluralistička u etničkom pogledu... Jedan

²⁰ Vidi šire u: Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origins and Background*, Macmillan, New York, 1945. repr. 1967. str. 329-331.

²¹ Nenad Mirović, *Preispitivanje nacionalizma*, Republika, Beograd, 148/96. www.yurope.com/zines/republika

²² Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1983. str. 55.

²³ Fransoa Šatle, Olivije Dijamel, Evlin Pizije, *Enciklopedijski rečnik političke filozofije*, II, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Izdavački centar “Cetinje”, Cetinje, 1993. str. 796.

²⁴ Talcott Parsons, *Moderna društva*, Gradina, Niš, 1992. str. 115.

od razloga što se američka zajednica približila zbacivanju svog identiteta kao određenom belaćkom, anglosaksonskom, protestantskom zajednicom, je i to što ova ('WASP')²⁵ formula nije nikad bila ni približno monolitna. Ne samo da Irci takođe govore engleski jezik, već ima i mnogo 'anglosaksonskih' katolika i mnogo crnaca protestanata. Pluralizam je podstican i socijalizacijom novijih iseljenečkih grupa, u smislu opštijih društvenih vrednosti." Tako je u Sjedinjenim Državama, nastavlja Parsons, uspešno uspostavljena "jedna relativno dobro integrisana društvena zajednica na osnovama koje nisu prvenstveno etničke ili verske. Uprkos raznovrsnosti stanovništva, uglavnom je izbegnut pritisak etno-jezičkih ili verskih zajednica za političkom nezavisnošću ili 'jednakim pravima'..."²⁶ Američko društvo je imalo "karakter udruženja (associational)... Najznačajnija nova osnova za uključenje u datu društvenu zajednicu bilo je *državljanstvo*, koje se razvijalo u tesnoj vezi sa demokratskom revolucijom."²⁷

Međutim, neki autori ističu da je nije moguća strictissimo sensu podela na etnički i civilni nacionalizam i da se ona odnosi na opšte, magistralne tendencije. U praksi raznih društava, ove kategorije se ispoljavaju u mnogo različitih varijeteta i prelaznih oblika. Tako se, na primer, može govoriti i o aspektima američke etnije i američkog nacionalizma.²⁸ Dakle, "može se postaviti pitanje da li uopšte postoje etnokulturne nacije koje nisu istovremeno i političke zajednice, odnosno, da li postoje nacije koje su političke zajednice a da ne sadrže u određenoj mjeri neke elemente etnokulture."²⁹

Da se stvari, u vezi sa strogim razdvajanjem "individualističkog" Zapada i "kolektivističkog" Istoka ne mogu uzimati kao sasvim izvesne, primera radi, pokazuje i duga tradicija kolektivističkih nazora u Francuskoj. Aljoša Mimica navodi, kao ilustraciju antiindividualizma u Francuskoj, govor "koji je, usred afere (Drajfus – dodavanje moje), M Barrès održao pred aktivistima Lige za Francusku otadžbinu: 'Bio sam individualista i bez ustručavanja sam to obrazlagao; propovedao sam razvitak ličnosti određenom discipli-

²⁵ WASP = White Anglo Saxon Protestant.

²⁶ Talcott Parsons, *navedeno delo*, str. 117.

²⁷ Isto. str. 119. U uvodnom delu *Deklaracije nezavisnosti (Declaration of Independence)*, kojom su utemeljene Sjedinjene Američke Države (1776) je zapisano: "Mi smatramo očiglednim istinama da su ljudi stvoreni jednaki, i da ih je njihov Tvorac obdario neotudivim pravima među koje spadaju život, sloboda i traženje sreće. Da bi osigurali ta prava, ljudi ustanovljavaju među sobom države koje svoju pravednu vlast crpu iz pristanka onih kojima se vlada. Pravo je naroda da, kada neka forma vladavine postane štetna po te ciljeve, izmijeni ili ukine, i ustanovi novu vladu, osnivajući je na takvim principima, i organizirajući njenu vlast u takvom obliku, da mu najvjerojatnije osiguraju bezbjednost i sreću." *Temelji moderne demokratije. Izbor deklaracija i povelja o ljudskim pravima (1215-1989)*, (prir. Dušan Mrdenović), Nova knjiga, Beograd, 1989. str. 107. Ovo je prvi akt ustavnog karaktera u svetu u kome je naglašen princip narodnog suvereniteta. Proklamovana su osnovna načela američke demokratije, koja će biti naknadno ugrađena u Ustav Sjedinjenih Država 1787. godine. Inače, *Deklaracijom* je proglašena potpuna nezavisnost 13 američkih kolonija od Engleske krune.

²⁸ Eric Kaufmann, *Ethnic or Civic Nation? Theorizing the American Case*, Canadian Review of Studies in Nationalism 27/2000. www.bbk.ac.uk

²⁹ Aleksandar Nikitović, *Predmoderno etničko jezgro i moderna nacija*, Sociološki pregled, 3-4/1999. Beograd, str. 196.

nom unutrašnje meditacije i analize. Dugo istražujući ideju 'Ja' jedino metodom pesnika i romanopisaca, unutrašnjim posmatranjem, propadao sam, propadao bez otpora kroz pesak, sve dok nisam, na dnu i kao uporište, pronašao kolektiv... Pojedinač! Njegov um, njegova sposobnost da pojmi zakone vasseljene! Sve to treba potkresati. Mi nismo gospodari misli koje se u nama rađaju. One ne dopiru iz našeg uma nego su način reagovanja u kojima se izrađavaju vrlo drevne fiziološke dispozicije... Nema ličnih ideja; čak i one najređe, čak i najapstraktniji sudovi... opšti su načini osećanja i pronalaze se u sviju bića istoga organizma koja su opsednuta istim slikama' (Raoul Girardet, *Le nationalisme français, Anthologie, 1871-1914*. str. 185-186)³⁰

Istorijsko i duhovno nasleđe Istočne Evrope³¹ i, posebno, Srbije bilo je, uglavnom, drugačije no u Zapadnoj Evropi. Karakter jedinstva duhovne i državne vlasti (basileus, василевс), koja je vrhunila najčistijim vidom apsolutne vlasti, pregnatno je ispoljen u vizantijskom srednjevekovnom iskustvu. U Vizantiji "nije postojao nikakav organ koji je imao pravo da cara kontroliše... za svoju zakonodavnu i administrativnu delatnost monarh je bio odgovoran samo nebu."³² Vizantijski tip političke kulture je bio dominantan na Balkanu toga doba i, naravno, u jakoj sprezi sa kulturom ondašnjeg društva.

Viševjekovni međuticaj pravoslavno-paganske i orijentalne kulture je tekao naizmeničnim tokovima sukobljavanja i prihvatanja. Iako su ove kulture bile inertne, u akulturacijskom dodiru nastaje balkanski, sledstveno i srpski, kulturni tip. Sa jedne strane, to je patrijarhalna kultura, a sa druge, kultura vlasti je određena autoritarnim, tačnije, orijentalnim (sultanističkim)³³ karakterom.

Istovremeno, u Zapadnoj Evropi, pod uticajem prosvetiteljstva, protestantizma i političkog liberalizma nastupa, naročito u okviru urbanih slojeva, do tada neviđeni društveni dinamizam, koji se imenuje progresom. Nastaje kompetitivno društvo. Vlast gubi božanski karakter i, podelom, njena samovolja biva, manje-više, kontrolisana. Značajna činjenica je da su konstituisani instrumenti kontrole vlasti. Dotle, na Balkanu i u Srbiji malobrojno gradsko, tačnije, palanačko,³⁴ stanovništvo, kao društveni sloj palanačke prirode, nije, poput zapadnoevropskog, težilo autonomiji, niti kompeticiji. U Srbiji toga doba, nije ni bilo gradova poput evropskih koji su već baštinili viševjekovno iskustvo borbe za autonomiju u odnosu na feudalne

³⁰ Aljoša Mimica, *Durkheim i Dreufusova afera*, Sociološki pregled, 22/1988. str. 9. Na onoj strani koja je bila protiv obnove procesa u "slučaju Drajfus" našli su se "Charles Maurras, Paul Déroulède, Georges Sorel, Maurice Barrès, Jules Lemaitre, Gustav Le Bon, Édouard Drumont. Svi su oni – bez obzira kojoj partiji pripadali, na koju se klasu pozivali ili kakav tip političkog uređenja zagovarali – bili nošeni jedinstvenim ubeđenjem da *pojedinač* po sebi ne predstavlja nikakvu vrednost, pa da otuda individualna prava nisu ništa u poređenju s kolektivnim tvorevinama kao što su 'klasa', 'nacija', 'otadžbina', 'rasa', itd." *Isto*.

³¹ Vidi u: Filip Longvort, *Stvaranje Istočne Evrope*, Clio, Beograd, 2002.

³² John Bagnell Bury, *The constitution of the Later roman empire*, Cambridge, 1910. str. 26. www.northvegr.org

³³ Vidi u: Dušan Pavlović, *Srbija za vreme i nakon Miloševića*, Sociološki pregled, Beograd, 39/2005; Linz, Juan J. and Chehabi, H. E *Sultanistic Regimes*, John Hopkins University Press, Baltimore & London, 1988.

³⁴ Vidi u: Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, Nolit, Beograd, 1981.

vlasti. Slobodni gradovi Evrope (Venecija, Dubrovnik...) su u slobodi (uslov) stvarali autonomnu gradsku, civilnu kulturu. U Srbiji, pak, to, malobrojno, palanačko stanovništvo, bez gradske tradicije i bez svesti o autonomiji, nije izgradilo, niti je moglo da izgradi, urbani način života, jer je patrijarhalna, tradicionalna kulturna osnova (koja i daje karakter palanci) društva bila dominantna. Dominantna u toj meri da skoro nije bilo razlike između seoskog i palanačkog načina privređivanja i načina života. Običaji koji su se upražnjavali u srpskoj palanci su bili pod jakim uticajem ruralne tradicije. Konačno, gradovi nisu imali ni dovoljno dugu istoriju, koja je uslov nastanka urbaniteta. I, još važnije, gradska istorija je uslov otvorenosti prema svetu – kosmopolitizmu. “Na kapijama zapadnoevropskih gradova u srednjem veku moglo je biti napisano da gradski vazduh čoveka čini slobodnim. U istočnoj Evropi ta građanska emancipacija nije bila ista, čak ni kasnije.”³⁵ Sledstveno tome, nije se rodila potreba za emancipacijom u odnosu na feudalnu i centralnu vlast. To se nije dogodilo, u punom smislu, ni posle konačnog oslobođenja u drugoj polovini XIX stoleća. Ne događa se ni danas potreba za autonomijom u odnosu na vlast. Tadašnje srpsko “društvo (koje) je bilo u svom najvećem procentu gotovo 90% agrarno sa većinski nepismenim stanovništvom. Treba imati u vidu da je u to vreme na Balkanu jedini grad sa preko 100.000 stanovnika bio Carigrad, a urbanizacija ili visoka urbanizacija smatra se jednim od osnovnih uslova za demokratiju.”³⁶ Latinka Perović piše o opštem resantimanu u srpskom društvu onda kada se priznaje kulturno kašnjenje spram razvijenog sveta. Ali, kulturno kašnjenje se tumači kao, isključivo, posledica “tuđinske” dominacije i, ergo, nema uzroke u unutrašnjoj kulturnoj strukturi, pa se, tako, “svaka manifestacija zaostalosti Srbije kolokvijalno (se) tumači kao posledica četvorovekovne vladavine Turske. Ali je i istorijska istina da je ta vladavina ostavila duboke tragove koji se ogledaju u nesavladivim kontradikcijama srpskog razvoja: politička modernizacija i arhaična, stagnantna ekonomija koja je petrifikovala socijalnu strukturu; modernizacija realne države i društva i imperijalna težnja male i siromašne države da prisajedini sve teritorije na kojima je živeo i na kojima živi srpski narod...”³⁷ Ustvari, kaže Božidar Jakšić “Srpski nacionalizam spada u red malih evropskih etnonacionalizama i ne može se posmatrati izolovano od svog okruženja. Srpska nacija kao “imaginarna zajednica” ostala je u svom “etničkom omotaču”. Mada najsnažniji i najrazvijeniji u okruženju, srpski nacionalizam nije imao ekonomski, kulturni i politički potencijal da srpsku naciju artikuliše kao “političku zajednicu” i da na adekvatan način odgovori

³⁵ Đerd Konrad, *Zapad ne trpi siledžije*, Dnevnik, Novi Sad, 3. 3. 2002.

“Složićemo se da su ‘sve velike kulture rođene u gradu’, da je ‘svetska istorija’ u stvari ‘istorija gradskih ljudi’, da se ‘nacije, vlade, politike i religije zasnivaju na fenomenu ljudske egzistencije grada’, da intelekt i samosvest predstavljaju oblik urbanog, a ne ruralnog razumevanja stvarnosti. Vrlo je verovatno da se u modernom vremenu može govoriti samo o *seljaku i građaninu* ili, još bolje, o *kosmopoliti i provincijalcu* i da će svi ostali kontrasti vremenom izbledeti (O. Špengler).” Sreten Vujović, *Grad u senci rata*, Prometej, Novi Sad i Institut za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 1997. str. 19.

³⁶ Dubravka Stojanović, *Problemi demokratije na Balkanu*, www.nbs.bg.ac.yu

³⁷ Latinka Perović, *Nesavladive unutrašnje kontradikcije*, Helsinška povelja, Beograd, 83-84/2005. str. 30.

izazovima modernizacije”³⁸ Pišući o karakteru Balkana, kao istorijskog regiona, Marija Todorova kaže da je Istočna Evropa “Prvo... proizvod nasleđa novijih multinacionalnih carstava (otomanskog, habzburškog, carstva Romanovih),” koja je bremenita brojnošću i izmešanošću etničkih i verskih zajednica, dugotrajnim problemima s manjinama i inherentnom nesposobnošću da bezbolno usvoji princip prava na samoopredeljenje i princip homogene nacionalne države onako kako su oni ostvareni na Zapadu. “Drugo, istočna Evropa važi kao region u kom postoje pretežno agrarna društva koja su se kasno industrijalizovala, pa zbog toga tu imamo i zakasnelu urbanizaciju s ogromnim brojem pripadnika prve i druge generacije doseljenika u grad, ljudi koji se još uvek ne snalaze najbolje u novom okruženju; tu je, dalje, i fenomen ruralizovanih ili poluurbanih centara, zatim duboke niše u kojima i dalje vladaju tradicionalni društveni i ekonomski odnosi, i relativna zaostalost ovog regiona koju ni industrijalizacija... nije uspela da ublaži. Treće, mnogi navode i kulturne posledice preskakanja renesanse i reformacije, odnosno navodne suštinske razlike između pravoslavnog sveta s jedne i katoličkog i protestantskog s druge strane.”³⁹

To osećanje zatvorenosti u inertnu kulturu, koja je nepoverljiva prema spoljnjem svetu (a nepoverljiva je jer iz spoljnog sveta “nije došlo ništa dobro”, što jeste neka vrsta istorijskog fatuma), jer je neposredni spoljni svet bio bio određen neposrednim iskustvom sa orijentalnom kulturom, po svojoj prirodi je dugotrajno. Gospodarska orijentalna kultura je i sama bila zatvorena u odnosu na svet. Srbija je bila u dvostrukom kulturnom obruču – sopstvenom i obruču gospodarske orijentalne imperije. Nasuprot ideji ujedinjava evropskih nacija, istočnoevropski narodi su bili odvojeni granicama tadašnjih imperija. Oslanjajući se na Renanovo (Ernst Renan)⁴⁰ shvatanje, Milan Subotić ukazuje na misao o modernom istorijskom karakteru nacija, koje, kao što su nastale, mogu i nestati, “pa je (Renan – dodavanje moje) za budućnost, nasuprot tadašnjoj stvarnosti nacija-država u Evropi, anticipirao stvaranje jedne Evropske konfederacije... proces unifikacije raznorodnog stanovništva pod vlašću (jednog) političkog autoriteta na Zapadu Renan bliže određuje pomoću poređenja sa Istočnom Evropom u kojoj, umesto postepenog stapanja, narodi ostaju trajno odvojeni u okviru velikih imperija poput Habzburške i Otomanske.”⁴¹ Zatvorenost uvek ima za posledicu inertnost. Inercija, kao samoodbramben stav. Grčevito držanje za tradicionalni identitet je nužan rezultat. Bez komunikacije sa drugim kulturama identitet ostaje okamenjen u sopstvenom identitetskom temelju – ne menja se, nije dinamička činjenica. Njegova prošlost je jedina prihvatljiva budućnost. Ne samo da se ne menja, već je promena ono što

³⁸ Božidar Jakšić, *Nacionalizam/populizam versus građanska opcija – Srbija*, rukopis.

³⁹ Marija Todorova, *Šta je istorijski region? Premeravanje prostora u Evropi*, Reč, Beograd. 73-19/2005, str. 91-92.

⁴⁰ Ernest Renan, *What is a Nation?* u: Woolf, S. (ed.) *Nationalism in Europe 1815 to the Present. A Reader*, London: Routledge, 1996.

⁴¹ Milan Subotić, *Crno-beli svet: prilog istoriji dualnih tipologija nacionalizma*, Filozofija i društvo 1/2005 www.komunikacija.org.yu

ugrožava “temeljnu večnost”. Promenljivost poništava samu supstancu identiteta, menjajući ga u drugi, drugačiji, identitet. “A, onda mi više nećemo biti mi”. Nepromenljivost je uslov opstanka. Međutim, do promene je, ipak, nužno došlo. Kao što je već rečeno – međuuticaj došljačke (orijentalne) i starosedelačke (pravoslavno-paganske) kulture je stvorio osnove sadašnjeg kulturnog identiteta.

Stvari se do danas, u smislu dublje kulturne evolucije ka pokretljivosti i komunikativnosti sa drugim kulturama, nisu bitno promenile. Bez obzira na modernizacijska htenja nekih vladalačkih garnitura od kneza Mihaila Obrenovića,⁴² preko, na izvestan način, kralja Petra I Krađorđevića,⁴³ pa, preko Josipa Broza Tita,⁴⁴ do srpskih liberala⁴⁵ i do Zorana Đinđića,⁴⁶ tradicionalistička osnova kulturnog fundamenta je postojana i neokrnjena do danas. Svesno ne uvodim u raspravu temu o političkoj mitomaniji, niti o ideologiji svetosavlja, koja nastaje relativno skoro – početkom XX stoleća. Ta je tema problematizovana u obimnoj literaturi, te bi rasprava o njima uveliko povećala obim ovog članka.

Nepoverenje prema drugačijem, kako ranije, tako i danas, izvire i od strepnje pred tim drugačijim, nepoznatim. Ispoljava se u permanetnom osećanju ugroženosti i osujećenosti. Pošto se spletom istorijskih događaja delovi srpske etničke zajednice nalaze u granicama drugih država, toj se činjenici pripisuju ekskluzivni akseološki atributi. Pridavanje ekskluzivnih akseoloških atributa možemo odrediti kao vrstu etničko-teritorijalnog nacionalizma. Ujedinjenje postaje konačni cilj i primordijalna vrednost. Razvoj društvenih podsistema, što bi, prema racionalnom državnom stavu, bila osnova kulturne i političke projekcije, stavlja se u istorijske zgrade. “Bavićemo se demokratijom kada rešimo nacionalno i državno pitanje.” Unitarizacija pretpostavljenog etničkog ljudskog i geografskog prostora, sa jedne strane, jača unutrašnju koheziju, ali, sa druge, jača unutrašnju i odbijajuću koheziju konkurentskog prostora – prema kome postoje aspiracije. Povodom fenomena jačanja društvene kohezije želim da ukažem na jednu bitnu stranu fenomena, a koja, često, izmiče pažnji. Jačanje unutrašnje kohezije ne znači i jačanje društvene solidarnosti. U tome je i razlika između tradicionalizma i pseudotradicionalizma, koji je danas na

⁴² Ubijen 1868. godine u Košutnjaku, u Beogradu. Njegova politika se, grubo, može odrediti kao politika prosvetljenog apsolutizma, oslonjena na maksimu “sve za narod, ništa sa narodom”.

⁴³ Zanimljiv podatak je da je kralje Petar I Karadorđević preveo znameniti spis o slobodi štampe *O slobodi* Džona Stjuarta Mila (John Stuart Mill) sa namerom da i na ovaj način utiče na prihvatanje liberalnih vrednosti. Tadašnja i docnija istorija su pokazale da ni kraljevski autoritet nije uticao na čitanost ove brošure.

⁴⁴ Period Titove vladavine određujem kao modernizaciju bez političkih sloboda. Kao, takva, to je delimična modernizacija, bez inherentnih dugoročnih potencijala.

⁴⁵ Srpska vladajuća garniture je pokušala da, početkom sedamdesetih godina minulog stoleća, pokrene izvesne liberalne reforme. U sudaru sa sa tvrdom partijskom linijom koju je vodio Dragoslav Draža Marković, uz Titovu podršku, lideri proliberalne politike Marko Nikezić, Latinka Perović, Mirko Tepavac... su morali da odstupe.

⁴⁶ Ubijen 2003. godine u Beogradu. Premijer Vlade Republike Srbije (2000-2003). Za sada je projekt transformacije Srbije, u čijem stvaranju je učestvovao, blokiran.

delu. Tradicionalizam podrazumeva visoki stepen društvene solidarnosti (*gemeinschaft*). Ovde se, dakle, radi o *pseudogemeinschaft*-u. Svaki evropski dvadesetovekovni politički i kulturni kohezivni poredak je bio moguć tek kao preteća materijalizacija ideologije kolektiviteta, bilo da se radi o italijanskom korporativnom fašizmu, nemačkom nacionalsocijalizmu, sovjetskom boljševizmu ili o raznim varijantama populizma. Iako ovi poreci počivaju na plebiscitarnoj prihvaćenosti, u njima je pojedinac izolovan i potpuno svestan da samo javnom privrženosti poretku može da očuva svoj opstanak. To je jasno i onoj većini koja intimno prihvata poredak, a još je jasnije uplašenoj manjini koja intimno ne podržava poredak. Zato su, između ostalog, javne demonstracije privrženosti poretku tako silovite i emotivne. Na mitinge na kojima su govorili Tito ili Milošević ljudi (publika) nisu dolazili zato što su morali, već su dolazili zato što su hteli i zato što su u sebi znali da će, verovatno, morati da dođu, ukoliko ne budu hteli. Stopljeni u publiku, tačno su znali da su, u očima drugih u toj publici, samo mehanička čestica publike, kao što su drugi za njih, takođe, samo mehaničke datosti. Sa druge strane, pad solidarnosti u takvom poretku stvari, je samo normalna posledica. Ne može se biti solidaran sa nekim ko je depersonalizovan (sveden na attribute mase). Ne može se biti solidaran ni zato što je sam subjekt izvršio dobrovoljnu autodepersonalizaciju. Setimo se perioda duboke krize za vladavine Slobodana Miloševića (mada ni danas stanje, što se društvene solidarnosti tiče, nije promenjeno), koja je oštro ozledila društvo, ali koja je, takođe, proizvela veliku količinu neosetljivosti za tuđe probleme i patnje. Ne samo da su javni činovi solidarnosti sa ljudima koji pate i koji su žrtve u ratnom požaru u Hrvatskoj ili Bosni bili sporadični i agresivno osuđivani od velikog dela javnosti, već solidarnosti nije bilo ni kada su reke srpskih izbeglica u tužnim kolonama tekle ka Srbiji. Bilo im je, čak, zabranjeno da uđu u Beograd. Tužna sudbina, posledica nesolidarnosti društva, i danas prati ljude zaboravljene u zakorovljenim izbegličkim kampovima. Pre svih, na njih su zaboravili prononsirani branioci "svakog Srbina, ma gde bio". Učinili su ih nepostojećim, jer ovi ljudi više nisu podobni za učešće u manifestacijama populističke publike. Pored toga što nisu podobni, ni sami više nisu spremni na automobilizaciju. Ili, kada uposleni u nekom preduzeću štrajkuju, oni su, uglavnom, sami. Uposleni u drugim preduzećima, koji će, koliko sutra, takođe štrajkovati, ne pokazuju volju da im se pridruže i tako im solidarno pomognu, time i sebi u budućem štrajku. Osim bučne retorike, kada se osmele, sindikati, takođe, ne pokreću svoje najjače mehanizme u odbranu interesa zaposlenih. Verovatno u glasinama o koruptivnom ponašanju sindikata, prema vlastima i prema kapitalu, ima istine. Što su gromoglasniji uzvici o "jedinstvu Srba", što su veći transparenti o "odbrani Srbstva" (koji, ipak, ne predstavljaju ništa više od vašarske halabuke), utoliko je mnogi običan, konkretan Srbin prepušten samom sebi, bez ikakve podrške od strane nacionalne države i narodnih pregalaca. Indikatori: Da li je Milošević viđen u poseti ranjenicima sa fronta ili u kakvom izbegličkom kampu? Da li književnici, članovi Udruženja književnika Srbije, organizuju brojne literarne pohode izbegličkim kampovima, sivim radničkim

predgrađima ili blatnim romskim mahalama, kao što su činili česte literarne pohode “srpskim zemljama” u Hrvatskoj, Bosni, Kosovu...

Pogledajmo sada, dalje, taj fenomen – dinamiku nacionalizama. Nacionalizam proizvodi, nužno, reaktivni nacionalizam u drugoj zajednici, koja se prvim nacionalizmom oseća ugroženom. Iz analitičkih razloga uvodim u igru termine “prvi” i “reaktivni” nacionalizam, mada, u dijalektici sukoba nacionalizama, ovi nacionalizmi menjaju mesta i karakter. Konačno, posledice obaju nacionalizama mogu biti podjednake antihumane. Dinamika nacionalizma je takva da i reaktivni nacionalizam ima karakteristike prvog nacionalizma, pa provocira još viši stepen nacionalističkih osećanja u prvom nacionalizmu. Šta je konsekvencija? U brutalnoj međugri nacionalizama, društvene zajednice se pozicioniraju na polovima “bezbedne” udaljenosti. Nepoverenjem se dokidaju dotadašnje relacije. Saradnju i otvorenost zamenjuje nepoverenje i strepnja. Međukulturno uvažavanje zamenjuje uzajamno omalovažavanje – “levantska, bizantska neciviliziranost”, “latinska obmana”. Dokidanjem uzajamnih relacija “sukobljene” zajednice se izoluju i samoizoluju. A, izolacija, rečeno je već, proizvodi konstantu – inertnu samozatvorenost u metafizički okvir herderovskog *Volkgeista*.⁴⁷ Tako izolovane, sada otvoreno teže ujedinjavanju etničkog prostora i time pojačavaju međusobnu sukobljenost, jer je etnički prostor presečen državnim granicama koje, retko kad, idu linijom zamišljenih etničkih granica. Potpuno se gubi iz vida (po svemu sudeći, sasvim namerno) da je sudbina “cepanja narodnog bića” univerzalna pojava. Podsetiću na jedan primer. Danas veliki broj Rusa živi u bivšim sovjetskim republikama, a naročito u Ukrajini, gde se nalazi “kolevka ruske duhovnosti i državnosti” (Киевская Русь). Kijevsku Rusiju je osnovao princ Oleg oko 880. godine. Do vladavine Svjatoslava I (945-972) kijevski vladari su prihvatili slovenske običaje i imena. Područje Kijeva je bilo prestono područje Kijevske Rusije u toku dva stoleća. Period vlasti Vladimira Velikog Kijevskog (980-1015) i Jaroslava I Mudrog (1019-1054) predstavlja Zlatno doba Kijevske Rusije u kome su oba vladara širila teritorije Kijevske Rusije. Godine 988. Vladimir Veliki Kijevski je prihvatio pravoslavlje i vladarskim ukazom naložio pokrštavanje stanovništva. Da li ove činjenice treba da znače da “otkada postoji Rusija, svaki pripadnik ruskog naroda rađa se i umire sa svešću da je Ukrajina uvek bila i da će zauvek biti sastavni deo Rusije”?⁴⁸ Međutim, (do sada) revindikacijske težnje u ruskoj kulturi i politici povodom ruskog karaktera Kijeva i Ukrajine postoje samo u formi beznačajnih incidenata. Ili, Albancima se osporava pravo na težnju da formiraju jedinstvenu albansku državu na teritorijama koje, de

⁴⁷ Vidi o ovom u: Mirko Đorđević, *Srpska organicistička misao. Izvori i značenja*, u: *Srpska konzervativna misao*, (prir. Mirko Đorđević), Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd, 2003. str. 5-36; Nebojša Popov, *Srpski populizam. Od marginalne do dominantne pojave*, Vreme, Beograd, 135/1993. i *Filozofija i društvo*, Beograd, IV/1993. www.sac.org.yu/komunikacija

⁴⁸ Parafraza dela ekspozea predsednika Vlade Republike Srbije koji je podneo Skupštini Republike Srbije na sednici 12. 9. 2006. godine. Tačan navod, prema pisanju štampe, glasi: “Otkada postoji Srbija, svaki pripadnik našeg naroda rađa se i umire sa svešću da je Kosovo uvek bilo i da će zauvek biti sastavni deo Srbije.” Danas, Beograd, 13. 9. 2006.

jure, pripadaju drugim državama (Srbija, Crna Gora, Makedonija, Grčka), dok se, istovremeno zastupa misao o tome da “svi Srbi treba da žive u jednoj državi”, te su ratna nastojanja, sa stanovišta srpskih nacionalnih kulturnih i političkih aktera, u jugoslovenskom ratu obrazlagana nužnošću “da se isprave istorijske nepravde” – od pokliča “Srbijo iz tri dela, bićeš cela!”, što je sankcionisano Ustavom Republike Srbije iz 1990. godine,⁴⁹ pa do formiranja paradržavnih tvorevina sa srpskim predznakom u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini.

Prenebregavajući ruski slučaj, Milošević je 1987-88. preuzeo ulogu “branioca” Jugoslavije (makar i u suženim granicama) u kojoj će “Srbi živeti u jednoj državi”. To je motivisalo vojsku (zato je, između ostalog, tu ulogu i dodelio sebi) da stane na njegovu stranu i “brani Jugoslaviju”. Posle toga je tzv. antibirokratskom revolucijom (ideloškom levo-desno mešavinom) prigrlio ideju “odbrane srpstva”. To je bio period velikih ambivalencija, običnim ljudima neshvatljivih. Ono što je dopiralo do javnosti, kao prepoznatljiva i bliska poruka je ideja o “ugroženom srpstvu”. Ideološko, tačnije, propagandno, glavinjanje (čas od desnog do levog političkog spektra, čas do njihovog sažimanja) i potucanje u istočnoevropskom tranzicijskom kontekstu još više je Srbiju uvlačilo u sopstvene nedoumice u potrazi raznim imaginarijumima o istorijskom pravu i pravdi u odnosu na druge u Jugoslaviji. Time je od Evrope i svojih suseda Srbija bila sve udaljenija. Ništa što se stvarno dešavalo u postboljševičkoj Evropi do miloševićevske Srbije nije dopiralo.

Srpski intelektualci, koji su pripadali tzv. nacionalnoj inteligenciji su u XIX i XX stoleću konstruisali tu identitetsku sliku i, tako, participirali u njenoj trajnosti i otpornosti prema novom. Olivera Milosavljević opisuje narav njihovog intelektualnog pregnuća kao pripisivanje niza naročitih osobina sopstvenoj naciji. “Opšta mesta o mučeništvu, slobodarstvu i junaštvu, samo su deo ekskluzivnih pseudokaraktera pripisivanih naciji, posebno aktivno u poželjnom trenutku mobilizacije za ‘velike’ ciljeve... Iz poređenja pisanja starih i novih intelektualaca i njihove percepcije ‘karakterinih osobina’ Srba, prividno se stiče utisak da su savremeni intelektualci mnogo nezadovoljniji postojećom slikom nacije... Ne dovodeći nikad u pitanje istinitost sjajne slike starih autora, savremeni intelektualci uglavnom, kada daju svoju sliku ‘nekadašnjih’ Srba ponavljaju lepu priču da bi, kada opisuju savremenu uglavnom nelepu sliku, za tu promenu optuživali neposrednu prošlost. Istovremeno, uopšte ne uočavaju da su i stari pisci bili nezadovoljni njima savremenoj slici i takođe tražili uzroke tog ‘kvarenja’ u prošlosti koja je njima neposredno prethodila. Razlika je bila samo u tome što, ne poznajući Jugoslaviju, komunizam i Tita, stari pisci su za nelepu sliku optuživali Zapad, Turke, Vizantiju...”⁵⁰

⁴⁹ “Januara 1988. započela je ustavna reforma u Srbiji koja je završena 28. marta 1989. godine kada su proglašeni ustavni amandmani IX-XLIX. Taj dan je označen kao dan donošenja novog ustava i vraćanja Srbiji državnog i ustavnog suvereniteta na celoj teritoriji Republike (kurziv moj). Proglašen je državnim praznikom. Novi ustav, Ustav Republike Srbije, donet je 28. septembra 1990. godine.” www.parlament.sr.gov.yu

⁵⁰ Olivera Milosavljević, *U tradiciji nacionalizma. Ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o “nama” i “drugima”*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd, 2002. str. 131-132.

Neposredno pre donošenja Ustava Srbije, Skupština Udruženja književnika Srbije, (15. 6. 1990) je prihvatila tekst *Uspostavljanje države*, kojim predlaže Skupštini Srbije “da... napusti ustavobranilački stav prema nametnutom Ustavu iz 1974. i da bez okolišenja i odugovlačenja, bez javnih rasprava i saglasnosti, ne čekajući novi ustav, odmah ukine pokrajine.”⁵¹ To je faktički Ustavom Republike Srbije iste godine i učinjeno. Dalje se u tekstu iznosi konstatacija da “srpski narod ne želi da druge narode sprečava u stvaranju sopstvenih država, ali hoće i mora da povrati i uspostavi svoju, da joj *obezbedi realno moguće prirodne istorijske i etničke granice* (kurziv moj) i snažnu zaštitu, kao i staranje matice zemlje za sve Srbe (a ne za sve državljane države Srbije – primedba moja), bez obzira gde žive.”⁵² Naravno, Skupština udruženja književnika Srbije se ovim samo pridružila horskom raspoloženju velikog dela javnosti o “potrebi ponovnog ujedinjenja, pokrajinama, podeljene Srbije” i tako javno demonstrirala “brigu” o interesima “ugroženog” naroda, i, manje javno, a važnije, demonstrirala vlastima privrženost nacionalnoj ideologiji, time i podaništvo vladajućoj garnituri. U suštini, bilo je ovo udvoričko i podaničko obraćanje vlastima, kojim se ultimativno i “hrabro” zahteva da vlast “bez okolišenja i odugovlačenja” učini ono što je ona, inače, nikoga ne slušajući, i činila.⁵³ Naizgled, kritičari vlasti, sami književnici su načinili parodiju prema vrednostima slobode i autonomije umetničkog stava. Time su, stvarno, pripremali, zajedno sa nacionalnim snagama, krvavo drešenje njima omrznutog čvora koji se zvao Jugoslavija.

Početak 1992. godine Udruženju književnika Srbije je poslat telegram koji su potpisali zenički književnici. Između ostalog u telegramu piše: “Poštovane kolege, u Bosni i Hercegovini već danima vodi se bespoštedni građanski rat... Informacije o pravoj prirodi, uzrocima i posledicama tog rata teško dopiru do ušiju građana vaše republike, štaviše većina informacija spada u arsenal lažne ratne propagande. Uvjeravamo vas mi, književnici Zenice svih vjera i nacionalnosti, da najveći dio svih naroda i narodnosti u republici BiH ovaj rat ne želi. Iza današnjih krvavih događaja u BiH krije se volja malog broja ekstremista željnih vlasti. Pozivamo vas, poštovane kolege, da dignete svoj glas i pomognete nam u širenju te istine kako bi miroljubivi građani, posebno djeca i sve druge praktično bespomoćne kategorije stanovništva naše lijepe BiH bile pošteđene daljeg stradanja i razaranja. Molimo vas da se obratite svojim čitaocima i građanima svoje republike da ne nasjedaju ni na kave lažne poruke i propagandne trikove, te da pomognu građanima BiH u ovim odsudnim trenucima. Vrijeme će pokazati da vaš trud nije bio uzaludan... Napominjemo da smo telegram iste sadržine uputili našim kolegama u Društvu književnika Hrvatske i Srbije. (pečat: Beograd 11.

⁵¹ Književne novine, 802-802/1990. u: Drinka Gojković, *Trauma bez katarze*, Republika, Beograd, 118/1995. str. XI.

⁵² *Isto*.

⁵³ “Vladar koji u jednoj ruci sjedinjuje administrativnu, sudsku, vojnu i poresku vlast može na osnovi te moći oblikovati zakone tako kako je po volji njemu i njegovim pomoćnicima... apsolutističkom režimu (je) na volju da svoje norme u svako doba mijenja.” Karl A. Wittfogel, *Orientalna despocija*, Globus, Zagreb, 1988. str. 123.

04. 1992)”⁵⁴ Telegram nije objavljen ni u *Književnim novinama*, Glasilu udruženja književnika Srbije, ni u beogradskoj štampi. “Ovaj ‘prostor intelektualne slobode’ nije bio garantovan apstraktnim pravnim normama i transparentnim procedurama, već ga je oktroisao režim na osnovu jedne vrste implicitnog ‘ugovora o ovlašćenju’, koji bi se mogao formulirati na sledeći način: *Mi, partija-država, dozvoljavamo vama, intelektualcima, da nesmetano delujete unutar granica koje ćemo vam mi propisati, pod sledećim uslovima: a) da ne pokušate da proširite prostor privilegija preko granica koje smo označili; b) da ne dovodite u pitanje legitimitet režima.*”⁵⁵ Ubrzo potom, na sednici Predsedništva SFRJ januara 1991. Slobodan Milošević je rekao: “...srpski narod će živeti u jednoj državi i svaki narod (a ne građani – primedba moja), koji želi da sa srpskim narodom ravnopravno živi u istoj državi, je dobrodošao.”⁵⁶

Ova dva čina članova UKS samo su reči pratilje vlastodrščevoj misli: “Rešenje neće doneti procedura, njene sitne i krupne zamke, mala i velika lukavstva, intrige i smicalice. Rešenje će doneti politika za koju se opredelila većina građana ove zemlje, institucionalno i vaninstitucionalno, statutarano i nestatarano, na ulici i unutra, populistički i elitistički, argumentovano i neargumentovano.”⁵⁷ Radi se o očiglednom otklonu od osnovnog načela demokratije – poštovanja institucionalno usvojenih normi i procedura. Plebiscitarnom populizmu je priznat metaustavni, metajuridički autoritet.

Dakle, bez obzira na činjenicu da mnogi narodi žive podeljeni u više državnih zajednica, citirani Miloševićev iskaz nije nov, njime se samo ponavlja ono što se o “ujedinjenju svih srpskih zemalja i svih Srba” izriče od Garašaninovog *Načertanija* do danas. A šta je Garašanin pisao? “Srpska država koja je već srećno počela, no koja se rasprostirati i ojačati mora, ima svoj osnov i temelj tvrdi u carstvu srpskom 13-ga i 14-ga stoljetija i u bogatoj i slavnoj srpskoj istoriji. Po istoriji ovoj zna se da su srpski carevi počeli bili grčkom carstvu mah otimati i skoro bi mu konac učinili te bi tako na mesto propadšeg istočno-rimskog carstva srbsko-slavensko carstvo postavili i ovo naknadili. Car Dušan silni primio je već grb carstva grčkog...”⁵⁸ Ne samo da Srbi treba da se ujedine u jednoj državi, već je Srbija i “ona prirodna pokroviteljica sviju turski Slavena i da ćedu samo onda kad ona dužnost ovu

⁵⁴ u: Drinka Gojković, *Isto*.

⁵⁵ Nenad Dimitrijević, *Reči i smrt: Nacionalistička konstrukcija stvarnosti*, Reč, Beograd, 60/5, 2000. str. 142.

⁵⁶ *Politika*, 16. 1. 1991.

⁵⁷ Slobodan Milošević, *Godine raspleta*, BIGZ, Beograd, 1989. str. 333.

⁵⁸ Ilija Garašanin, *Načertanije. Program spoljašne i nacionalne politike Srbije na koncu 1844. godine*, www.rastko.org.yu (Preuzeto iz D. Stranjaković, *Kako je postalo Garašaninovo “Načertanije”*, Spomenik SKA, XCI, Beograd 1939, str. 76-102). “...jer ćemo onda mi Srbi pred svet izići kao pravi naslednici velikih naših otaca koji ništa novo ne čine no svoju dedovinu ponavljaju. Naša dakle sadašnjost neće biti bez sojuza sa prošloću, nego će ova činiti jedno zaviseće, sastavno i ustrojeno celo, i zato Srbstvo, njegova narodnost i njegov državni život stoji pod zaštitom svetog prava istoričeskog... Karađorđe je bio vojeni predvoditelj od prirode bogato obdaren i vrlo iskusan; on nije mogao predvideti onu preveliku vojnu važnost koju Crna Gora za Srbiju ima i koju će svagdar imati kad god se o tome stane raditi da se Bosna i Hercegovina od Turske odjele i Srbiji prisajedine.” *Isto*.

na sebe uzme, ostali Slaveni njoj pravo to ustupiti da ona u imenu njihovom nešto kaže i čini.”⁵⁹ Uloga Srbije na Balkanu je da bude Pijemont (i hegemon) svim balkanskim Slovenima.

Od Garašaninovog *Načertanija*, pa do *Memoranduma* SANU može se pratiti nit protivtimske misli u Srbiji. Ovde ću navesti samo jedan, javnosti, manje poznat nalaz o *Memorandumu*, do koga je došao istraživački tim čiji član je bio i autor ovog teksta. Pri analizi teksta *Memoranduma*, merili smo, između ostalog frekvencije kategorija koje određuju karakter ovog teksta. Sa našeg stanovišta, najvažnije je pojavljivanje sledećih kategorijâ: *srpska nacija, srpski narod, srpsko, Srbi, stanovništvo Srbije, Srbija, politički predstavnici Srbije, srpski političari, Kosovo, politički predstavnici Kosova, Vojvodina, genocid, izgon srpskog naroda, specijalni rat (protiv Srbije), privreda Srbije, razvoj Srbije, srpsko kulturno nasleđe, srpska kultura, srpska umetnost, srpska književnost, srpske ustanove, srpske organizacije*. Ovi pojmovi se u *Memorandumu* javljaju 315 puta. Njihova učestalost je višestruko veća u odnosu na druge pojmove koji se odnose na privredni sistem, politički sistem, društveno uređenje, ekonomski razvoj, kulturu, itd. U svega 22 slučaja ovi pojmovi su emocionalno neutralni, nezainteresovani, mada sa tendencijom da mobiliju čitaoca ka određenim vrednostima; u 53 slučaja imaju funkciju da informišu. Ali, u čak 240 slučajeva se ovi pojmovi javljaju sa visokim stepenom *emocionalne* zainteresovanosti. Drugi pokazatelj, kojim se potvrđuje ova teza, je potpuno odsustvo pojmova i kategorija koje bi bile kritički usmerene prema predmetu analize *Memoranduma* – prema *Srbima*. Naravno, autori *Memoranduma* nisu pisali ovaj dokument s namerom da on bude sentimentalna tvorevina. Našli su se u kič polju onog trena kada su “pojačavali” svoje teze, verujući da će one na taj način skrenuti pažnju javnosti i da će je, konačno, pridobiti za svoj projekt. Jaka eksplikacija tezâ i tvrdnjâ u javnom govoru, kada one prevaziđu okvir racionalnog izvođenja dokaza zasnovanog na činjenicama, teoriji i metodi, predstavlja ideološki, često, dogmatski govor. Zaključci tog govora ne mogu se proveravati u empirijskom polju, u izvornoj činjeničkoj građi – izmiču metodološkom zahvatu. Teško ih je, u okviru društvene teorije, dokazivati ili opovrgavati.

U jeziku *Memoranduma* se prepoznaje, pored ideoloških, još jedno, poluskriiveno, sentimentalno sredstvo. *Memorandum* je, po intenciji, po nameri da izazove emocije, *tužbalica* nad “sudbinom sopstvenog naroda”. Tužbalice su kod balkanskih naroda, kao folklorni izraz, kao deo kolektivne tradicionalne narodne kulture, izraz viševjekovnog tegobnog života. Viševjekovna osujećenost Balkanaca u sopstvenim važnim poslovima je proizvod igre moćnih vanbalkanskih država kojima je nemoćni, slabašni, nerazvijeni, nejedinstveni, sa samim sobom posvađani Balkan bio poligon za međusobno odmeravanje snagâ i interesâ, kao i za ekonomsko i političko potčinjavanje. Tužbalica je, upravo zato, zajednički jecaj, duboki uzdah, zbog nemoći da se, poput drugih, slobodno “osvaja sreća” (Tomas Pejn [Thomas Pane], Bertran Rasel [Bertrand Russell]...). Taj setni, melanholični, pa i depresivni, karater

⁵⁹ *Isto*.

Balkanaca bio je tema naših klasičnih pisaca: Jovan Cvijić (*Balkansko poluostrvo*), Vladimir Dvorniković (*Karakterologija Jugoslovena*), Tihomir Đorđević (*Naš narodni život*)...

Iz drugog, dubljeg, plana *Memoranduma*, manje vidljivog, čita se ova poruka kao prava poruka. Reč je o narodu, u interpretaciji autorâ, koji ima značajnu kulturnu baštinu, veliku istoriju, ali u postojećem državnom okviru (Jugoslavija) nema jasnog i potpunog priznanja te činjenice, te istine, koja je položena u temelje zajedničke državne građevine. Ali, iako ne priznaju (i ne poštuju) te istine, drugi narodi (naročito Slovenci i Hrvati), osećajući državotvornu i herojsku bit srpskog naroda (koju u sopstvenoj istoriji nisu ni stekli, ni izgradili), doživljavaju snažan resantiman prema Srbima. Zato i umanjuju značaj Srba u Jugoslaviji, ne bi li se sami izdigli na istorijske visove koje su Srbi osvojili davno pre njih, još u XIII stoleću, stvarajući svoju državu i svoj identitet, a zatim u XIX stoleću kada su iz pepela iznova stvorili državu i obnovili kulturu. Resantimanom vrše nivelaciju, preuzimajući srpske tekovine i pripisujući ih sebi. U tome je uzrok, prema autorima *Memoranduma*, netrpeljivosti prema Srbima, omalovažavanju Srba, koje vrhuni u užasnim istorijskim periodima kada se nad Srbima vrši progon i genocid. Zločini učinjeni nad Srbima, naročito u Nezavisnoj državi Hrvatskoj i koje su u dugom nizu godina činili albanski balisti, a kasnije albanski separatisti, jesu istorijske činjenice. Istina je i to da je zvanična politika i u Hrvatskoj i kod Albanaca nerado i sporadično (umanjujući njihove razmere) priznavala te zločine. Ali je istina i to da su neki Srbi, takođe činili zlo pripadanicima drugih naroda. Međutim, o toj istini u *Memorandumu* nema ni pomena. Ovde se insistira na samo jednoj dimenziji (srpskoj stvari) u višedimenzionalnoj stvarnosti (jugoslovensko društvo), drugi aspekti stvarnosti se umanjuju, potiru, ne priznaje im se konstitutivno mesto u stvarnosti, a toj jednoj, dimenziji se pripisuje kvalitet (suština) cele pojave - može se reći da se radi o reinterpetaciji stvarnosti.

Preko ovog dubljeg sloja (i razloga) razasrt je jezik *Memoranduma* koji je sveden na niz jednostavnih formula, prijemčivih poruka, jezik koji je bez pretenzija da leksičkim bogatstvom, teorijskom i terminskom razuđenošću postavi pitanja, da racionalnom skepsom pobudi interes za ozbiljnom raspravom o, očigledno, značajnim društvenim problemima tadašnje Jugoslavije i Srbije. Nema pitanja. *Memorandum* je mehanički manifest objavljenih "istina" koje ne treba promišljati. On je *tužbalica*, ali i *budilica*, istovremeno. Poziv i smernica za akciju. Široka javnost, kojoj je namenjen, mu, verovatno, ne bi blagonaklono poklonila očekivanu pažnju, ukoliko bi pozivao na nepristrasnu naučnu i stručnu raspravu u kojoj nema emocija. Niti bi ga razumela.

Prigušenom emotivnošću, govorom o prevelikoj nepravdi koja se, nesmiljeno, nanosi sopstvenom rodu, upućujući na bliske narode (ne na politička vođstva, već, isključivo na cele narode), kao krivce, kao počinitelje zlodela, *Memorandum* je uveliko proizveo decenijski sunovrat srpskog

društva u predmodernu stanje osvetâ i ratova. Ovom razaranju društva se još uvek ne nazire kraj.⁶⁰

Ovde se, dakle, radi o rekonstrukciji prošlosti. Entoni Smit (Anthony D. Smith) pokazuje da je zajednička prošlost podložna oblikovanju. "Ona (zajednička prošlost – dodavanje moje) predstavlja, smatraju instrumentalisti, konstrukt današnjih generacija, napravljen da služi njihovim potrebama i interesima." Svaka generacija bi da menja, rekonstruiše sopstvenu prošlost u skladu sa "svojom perspektivom, praveći nove odabire i tumačenja onoga što smatra značajnim. Tako su različite generacije u svetlu vlastitih ciljeva reinterpretirale mit o osnivanju Švajcarske, zakletvu na Ritliju (1291); jedna za drugom generacije Afrikanera iznova su tumačile značenje bitke kod Krvave reke (1838); moderne generacije Izraelaca su u opsadi Masade (73. godine nove ere) nalazile novi značaj, koje ranije generacije nisu prepoznavale."⁶¹

Rekonstrukcijom prošlosti dat je razlog "ispravljanju" pogrešnih istorijskih solucija u kojima je Srbija učestvovala. Radi se solucijama u kojima je participirala srpska država gradeći Jugoslaviju. "Ispravljanje nepravdi" je podrazumevalo "vraćanje izvornih ovlašćenja Srbiji", što je i učinjeno usvajanjem Ustava 1990. godine. Šta je učinjeno tim aktom? Srbija je prva, zvaničnim državnim aktom, svojim ustavom iz 1990, učinila secesiju u odnosu na Jugoslaviju. Ovo, naravno, ne amnestira vođstva drugih republika od odgovornosti za raspad Jugoslavije, jer je taj naum ispoljen pre no u Srbiji. Ali, ostaće zapisano, da je srpska država prva ustavno legalizovala disoluciju Jugoslavije.

To je učinjeno preuzimanjem nekih važnih ovlašćenja, koja su pripadala Jugoslaviji, prema tada još važećem Ustavu SFRJ. Evo nekih odredbi kojima je to učinjeno. "Republika Srbija uređuje i obezbeđuje: ...odbranu i bezbednost Republike Srbije i njenih građana; mere za slučaj vanrednog stanja" (član 72, stav 3). "Narodna skupština:... odlučuje o ratu i miru" (član 73. stav 6). "Predsednik Republike: ... kad Narodna skupština nije u mogućnosti da se sastane, po pribavljenom mišljenju predsednika Vlade, utvrđuje postojanje neposredne ratne opasnosti ili proglašava ratno stanje" (član 83, stav 6); "po svojoj inicijativi ili na predlog Vlade, za vreme ratnog stanja ili neposredne ratne opasnosti, donosi akte o pitanjima iz nadležnosti Narodne skupštine, s tim što je dužan da ih podnese na potvrdu Narodnoj skupštini čim ona bude u mogućnosti da se sastane. Aktima donetim za vreme ratnog stanja mogu se ograničiti pojedine slobode i prava čoveka i građanina i izmeniti organizacija, sastav i ovlašćenja Vlade i ministarstava, sudova i javnih tužilaštava" (član 83, stav 7); "na predlog Vlade, kada su na delu teritorije Republike Srbije ugroženi bezbednost Republike Srbije, slobode i prava čoveka i građanina ili rad državnih organa,

⁶⁰ Vidi šire u: Đokica Jovanović, Jasmina Petrović, Saša Madić, *Parodija tragičnog. Istraživanje dominantnih političkih stavova i kulturnih preferencija u Srbiji. Kič kao konstituens političke i kulturne ideologije (1999-2001)*, Filozofski fakultet, Kosovska Mitrovica, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd i Istraživačko-analitički centar, Niš, 2002. str. 149-165.

⁶¹ Entoni Smit, *"Zlatno doba" i nacionalni preporod*, Reč, Beograd, decembar 1999. str. 94. i dalje.

proglašava vanredno stanje i donosi akte za preduzimanje mera koje takve okolnosti iziskuju, u skladu sa Ustavom i zakonom” (član 83, stav 8). Istina, u Ustavu SFRJ nije postojala posebna odredba o vanrednom stanju, pa se ova nadležnost jugoslovenskog vrha smatrala podrazumevajućom (što ukazuje na nepreciznost Ustava SFRJ u ovoj domenu). Uz to, članom 110. Ustava Srbije utvrđeno je da autonomne pokrajine, kao najviši pravni akt imaju Statut, što je u suprotnosti sa Ustavom SFRJ kojim je bilo uređeno da pokrajine imaju Ustav.

Poslednjim, osmim poglavljem (član 135), koje je naslovljeno kao *Odnos prema Ustavu Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije*, “Prava i dužnosti koje Republika Srbija, koja je u sastavu Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije, ima po ovom ustavu, a koji se prema saveznom ustavu ostvaruju u federaciji, ostvarivaće se u skladu sa saveznim ustavom. Kad se aktima organa federacije ili aktima organa druge republike, protivno pravima i dužnostima koje ona ima po Ustavu Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije, narušava ravnopravnost Republike Srbije ili na drugi način ugrožavaju njeni interesi, a pri tome nije obazbeđena kompenzacija, republički organi donose akte radi zaštite interesa republike Srbije”.

Ovo ustavno osamostaljivanje Srbije je jedan od činilaca jugoslovenskog rata. Jer, osamostaljivanje je značilo i teritorijalnu prekompoziciju Srbije prema etničkom, teritorijalnom i istorijskom principu. Takva prekompozicija pretpostavlja direktan put u rat. Jugoslovenski rat je, umnogome, imao karakter osvajanja teritorije i etničkog čišćenja “svoje” teritorije. “Čišćenje” teritorije je moguće samo nasiljem. Sve strane, učesnice rata, su činile ratne zločine. Nas, ovde, naravno, interesuje odnos prema zločinu u Srbiji. Činjenica koja radikalno udaljava Srbiju od dobrog dela sveta, kao i od neposrednih suseda, je odnos prema učešću sopstvenih građana u jugoslovenskom ratu, kao i prema ratnim zločinima koje su počinili pripadnici srpskih oružanih formacija. Na delu je nekoliko strategija: organizovani samozaborav, pravljenje paralela u zločinu, nepoštovanje sopstvenih propisa u vezi sa saradnjom sa Sudom u Hagu za ratne zločine počinjene na tlu Jugoslavije. Vladajuća garnitura naročito insistira na principu da je nemoguća kolektivna odgovornost za zločin. Konrad Adenauer je 1946. godine rekao: “Po mome mišljenju, njemački narod, a i biskupi i kler nose veliku krivicu zbog događanja u koncentracionim logorima.” I još, njemački evangelisti su 1947. godine rekli: “Mi smo pošli krivim putem, kada smo počeli da sanjamo san posebno njemačkog poslanja, kao da se na njemačkom biću može spasiti svijet.”⁶²

O tome Hana Arendt (Hannah Arendt) kaže: “Lična odgovornost: Moram da vas zamolim da ovaj izraz shvatite kao suprotnost političkoj odgovornosti koju svaka vlast preuzima za dela i nedela svojih prethodnika, a svaki narod za dela i nedela iz svoje prošlosti... Uvek sam smatrala vrhuncem

⁶² Izvodi iz knjige Marka Oršolića, *Zlodusima nasuprot – religija i nacionalsocijalizam*, Rijeka-Sarajevo, 2006. u prikazu Mirka Đorđevića, *O totalitarizmu i misticizmu*, Republika, Beograd, 388-389/2006. str. 26.

moralne konfuzije to što su u posleratnoj Nemačkoj oni koji su lično bili potpuno nevini uveravali jedni druge, ali i čitav svet, koliko su krivi, dok je *među zločincima tek retko ko bio spreman da izrazi makar i najblaže kajanje. Ne postoji ni kolektivna krivica ni kolektivna nevinost* (kurziv – moj).⁶³ Odgovornost jeste pojedinačna, ali je osećanje odgovornosti za postupke članova zajednice kojoj se pripada, takođe, lično osećanje. To osećanje ukazuje na moralni stav pojedinaca. Pitanje je, koliko se pojednaca u Srbiji moralno preispituje povodom zločina? Vrlo su retki “oni koji nisu učestvovali, oni koje je većina smatrala neodgovornim, bili su jedini koji su se odvažili da sude za sebe... oni su sebi postavili pitanje hoće li, ako učine izvesna dela, moći da žive pomireni sa sobom, i odlučili da je bolje da ne čine ni šta, ne zato što će svet zbog toga postati bolji, već zato što je to bio jedini uslov da i dalje žive sa samima sobom. Takođe, to je razlog što su birali smrt onda kada su bili primorani da učestvuju... oni su odbijali da ubijaju ne toliko zbog toga što su se čvrsto držali zapovesti ‘Ne ubij’, koliko zbog toga što nisu hteli da žive zajedno s ubicom – samim sobom... To je samo navika da iskreno živimo sa sobom, to jest da učestvujemo u onom bezglasnom dijalogu sa samim sobom koji od Sokrata i Platona uobičajeno zovemo mišljenjem.”⁶⁴

Konačno, na kraju ovog dela teksta, može se tvrditi da je najuticajniji deo kulturne i političke elite orijentisan ka manjoj ili većoj samoizolaciji, već prema unutrašnjim i spoljnim prilikama. U tom nastojanju imaju snažan oslonac u preovlađujućem kulturnom i političkom nasleđu. Ne samo da imaju oslonac u velikom delu javnosti, već, zauzvrat, i vrše uzvratan uticaj u tom smislu na javnost. Time je dešovinizacija u Srbiji (neki koriste neopravdano jak termin: denacifikacija) dovedena u pitanje, skoro onemogućena. Tišinom su pokrivena zločinstva, društvo se i nadalje drži u stanju kolektivne amnezije. Dok se u javnom govoru stari režim osuđuje zbog zločina prema “sopstvenom narodu” (čak: “najveća zla je naneo sopstvenom narodu”), ne pominje se ni “san” nacionalistâ (Cvetan Todorov [Tzvetan Todorov]) o uspostavljanju “pravednih”, “istorijskih” granica srpske države, naspram “nepravednih”, “neprirodnih”, “avnojevskih”, koji je bio odlučujući motiv da otpočnu ratna dejstva i kojim je uspostavljena krvava nit od romantičarskog sna do ratnog zločina. Zla učinjena drugima se pominju tek sporadično, kao manje važna. “Ukratko, san (koji se nekima može učiniti košmarom) o savršenom poklapanju teritorije, stanovništva i države nije ostvariv. Taj san je, osim toga, tuđ demokratskom duhu. On, naime, zahteva da pojedinac bude zatočen u identitetu koji su mu podarili njegovi roditelji i slučajnost rođenja, umesto da mu bude ostavljena mogućnost da ispolji samostalnost svog mišljenja. Etnička država se predstavlja kao *prirodna država*, dok demokratska država, naprotiv, mora biti pojmljena kao *ugovorna država*, čiji su stanovnici zapravo podanici koji raspolažu, a ne puki predstavnici jedne zajednice, potčinjeni svom fizičkom ili kulturnom identitetu. Demokratska država nije, naime, zajednica krvi niti samo porekla, već

⁶³ Hana Arent, *Lična odgovornost pred diktaturom*, Reč, Beograd. 59/5/2000. str. 393.

⁶⁴ *Isto*, str. 398-399.

svakome ostavlja mogućnost da upražnjava svoju slobodu i umiče determinantama koje trpi”.⁶⁵

Jedna medijska vest je nedavno uznemirila političku i kulturnu javnost u Srbiji. Ona glasi: “Specijalni izaslanik UN za pregovore o budućem statusu Kosova Marti Ahtisari poručio je vlastima u Beogradu da politika koju je vodio Slobodan Milošević ‘mora biti uzeta u obzir’ pri odlučivanju o statusu Kosova. Svaka nacija u svetu ima svoj teret za koji treba da plati – rekao je Ahtisari na konferenciji za novinare, odgovarajući na zahtev koordinatora srpskog pregovaračkog tima da razjasni svoju izjavu da su ‘Srbi krivi kao narod’. Prema navodima Slobodana Samardžića i Leona Kojena, savetnika premijera i predsednika Srbije, Ahtisari je u poslednjem krugu bečkih pregovora 8. avgusta rekao članovima beogradskog pregovaračkog tima da su ‘Srbi krivi kao narod’.”⁶⁶ Ova, navodna izjava, predstavnika Organizacije Ujedinjenih nacija, je postala predmetom unisonog i žučnog osporavanja sa strane etabliranog dela političke i kulturne javnosti. Revolt je, naravno, uglavnom, demonstriran u Srbiji. Odgovoreno je da je besmisleno i pomisliti, još besmislenije reći, da postoji kolektivna krivica. Krivi su, isključivo, pojedinci-počinitelji. Krivica je moguća samo kao individualizovana kategorija. I tako dalje. Ovo su, odveć poznata mesta i u teoriji i u politici. Ali, sada se otvara jedno drugo pitanje. Otvara se pitanje pojedinačnog *osećanja* odgovornosti za učinjeno zlo.

U tvrdnji Karla Jaspersa⁶⁷ o četiri vrste odgovornosti može se tragati za odgovorom na pitanje o kolektivnoj odgovornosti. Prva vrsta odgovornosti je *krivična* (zločini se mogu dokazati. Instanca je sud). Druga vrsta podrazumeva *političku krivicu*. Zvaničnici i građani jedne zemlje su odgovorni za svoje postupke. Pojedinac je odgovoran za posledice postupaka države čijoj je vlasti potčinjen i u “čijem se poretku odvija moje stvarno postojanje (utvrđena politička odgovornost)”. Dakle, *svaki čovek snosi deo odgovornosti za svoju vlast*, jer je tu vlast birala većina građana. Treća vrsta odgovornosti je *moralna krivica*; za sve postupke koje pojedinac počini sam snosi moralnu odgovornost, uključujući i sprovođenje političkih i vojnih odluka – zločini su zločini i kada su naređeni. Iskaz “bilo mi je naređeno” ne oslobađa krivice. Četvrta krivica je *metafizička krivica* što znači da su svi ljudi saodgovorni za sva zla koja se čine bilo nad kim u ljudskom rodu. To se posebno odnosi na one u čijem je prisustvu ili sa njegovim znanjem učinjena nepravda.

Pošto su zločini, nesumnjivo, počinjeni, a pokretač zločina je bila aktuelna vlast, jer su oružane formacije odlazile na bojište po njenom naređenju, tvrdnjom da nema kolektivne krivice, želi se učiniti novi zločin – *zločin poslušnosti i zločin ćutanja*.

U Srbiji (ni u Hrvatskoj, Bosni, ni na Kosovu) nije učinjen program dešovinizacije, poput programa denacifikacije (Entnazifizierung) u Nemačkoj posle II svetskog rata.⁶⁸ Kroz postupak denacifikacije do sredine

⁶⁵ Cvetan Todorov, *Sećanje na zlo, iskušenje dobra*, Republika, Beograd, 256-257/2001. str. 17.

⁶⁶ Danas, 26-27. 8. 2006.

⁶⁷ Vidi u: Karl Jaspers, *Pitanja krivice*, Samizdat FreeB92, Beograd, 1999.

⁶⁸ Vidi u: Vladeta Filipović, *Denacifikacija - jedno istorijsko iskustvo*, NIN, Beograd, 4. 1. 2001.

pedesetih godina prošlog stoleća je prošlo oko 10.000.000 Nemaca i Austrijanaca i kažnjeno je više od 6.000.000 ljudi. Svi koji su bilo kako bili odgovorni za postupke režima, iako lišno nisu izvršili ni jedno krivično delo su na sudovima bili kažnjeni. “Kažemo da su ti sudovi bili mnogo važniji od suđenja u Nirnbergu, zato što na njima nije samo osuđena prošlost, nego je stvarana i osnova za budućnost. I zaista, već posle nekoliko godina, SR Nemačka je uspela da skine sa sebe strašnu hipoteku Mauthauzena, Dahaua i Aušvica i krene putem demokratskog razvoja.”⁶⁹ Nasuprot tome, okrivljeni za ratne zločine su iz Srbije pred Međunarodni krivični sud za bivšu Jugoslaviju (ICTY) u Hagu putovali avionom Vlade Republike Srbije, a sinu jednog od njih, niška lokalna vlast je poklonila automobil.

Povodom moralne krivice u Nemačkoj, Gustav Radbruch (Gustav Radbruch) piše: “Moralna krivica, naime, pretpostavlja direktno učešće u određenom događaju, pretpostavlja delanje koje dovodi do krivice ili nedelanje koje dovodi do krivice, i ona ima bezbrojne nijanse i stepene. Moralnu krivicu za slom Nemačke ne snose samo ubeđeni nacionalsocijalisti, nego i ljudi koji su iz oportunitizma prihvatili neki vojni čin, ljudi koji su ravnodušno i kukavički posmatrali, ljudi koji su, ne bi li spasli glavu, prihvatili neku partijsku službu i pozdravljali onako kako je Partija to nalagala, pa čak i ljudi koji su, uobražavajući da ‘sprečavaju veće zlo’, činili neko navodno manje.”⁷⁰

Ova vest je, u pozadini, otvorila još jedno pitanje koje će se tek postaviti u svoj težini koju nosi sobom. U aktuelnim pregovorima između delegacijâ Srbije i Kosova i Beču, pod pokroviteljstvom političkog autoriteta Evropske Unije, srpska država preporučuje status visoke “suštinske” autonomije Kosovu i Metohiji pod parolom “više od autonomije, manje od nezavisnosti”, što znači “Kosovo je država, bez eksplicitnog priznanja državnosti”. Da li to, onda znači, da druga pokrajina, Vojvodina, ne uživa “suštinsku” autonomiju? Ili, kako insistira politička desnica, Vojvodina treba da zadrži sadašnji status, prema kome ona i dalje neće imati pokrajinski ustav (što se nudi kao jedno od rešenja za Kosovo i Metohiju), već će imati, i dalje, pokrajinski statut. Kako će se ustavna definicija Kosova i Metohije razumevati u Vojvodini?

“...Danas je suštinski interes Srbije (je) da donese novi ustav u kome će se, voljom naroda na referendumu o novom ustavu, potvrditi da je Kosovo i Metohija jednostavno Srbija. *Sve mora da se potčini ovom najvišem državnom i nacionalnom interesu* (kurziv moj). Skupština Srbije mora da nađe trajan i sveobuhvatan odgovor na sve moguće teškoće koje nam predstoje u vezi sa Kosovom, a najbolji odgovor za to je da se u najkraćem roku, do kraja decembra, donese novi ustav.”⁷¹ Da li je ovo suština ustava?

⁶⁹ Isto.

⁷⁰ Gustav Radbruch, *Nacrt pogovora za “Filozofiju prava” iz 1947*. Reč, Beograd, 65/11, 2002. str. 139.

⁷¹ Iz ekspozice predsednika Vlade Republike Srbije, *navedeno delo*. U štampi, koja je izveštavala sa ove sednice Vlade, nalazimo i sledeći, dodatni, stav predsednika Vlade: “Ako je dosad i bilo prepreka da se donese novi ustav, sada, kada je Kosovo u pitanju, sve mora da se potčini ovom najvišem državnom i nacionalnom interesu. Naravno, možemo odbaciti svaku

Zar se ustavom ne regulišu najbitniji odnosi, pravila, prava, odgovornosti i funkcije u društvu i državi? Da li je teritorijalno pitanje, iako važno, *condicio sine qua non* najvišeg pravnog akta? Zar je uređivanje društva bilo toliko nevažna stvar da se sa radom na ustavu nije ni počelo od oktobra 2000. godine? Ovako su, kako stvari stoje, poglavlja ustava o ljudskim i građanskim pravima i ekonomskim odnosima postaju puke pratilje poglavlja o teritoprijalnoj organizaciji Srbije. Dakle, poglavlja na kojima treba da počiva moderna konstitutivnost sada imaju instrumentalnu funkciju podržavalaca principa teritorijalne organizacije. Ova poruka je, dakle, čitljiva na samo jedan način: Ustavno uređivanje države, već šest godina, nije politički prioritet, ali prioritet jeste teritorijalno uređenje. Dalje: Kakav će biti međunarodni položaj Srbije, a prema ustavnoj definiciji Srbije (ako bude usvojena na referendumu), ukoliko Savet bezbednosti UN odredi neki oblik samostalnosti Kosova, izvan ustavnog okvira? A, kakav će biti ukoliko druge države priznaju takav status Kosovu? Ukoliko se Kosovo smatra delom Srbije, kako će država Srbija uveriti Albance-državljanke Srbije da glasaju na referendumu o Ustavu? Ukoliko Albanci ne budu glasali na referendumu, što je, gotovo, izvesno, da li će referendum imati legitimnost? Ne radi se o tome da se jedan broj građana uobičajeno javno ne izjašnjava, već o tome da, u ovom slučaju, većina stanovništva ne glasa o statusu područja na kome živi?... Bojkot referendumu od strane Albanaca-državljanke Srbije će se, sigurno je, u (za Srbiju) važnom delu međunarodne javnosti tumačiti kao oblik etničke segregacije dela stanovništva. To su samo neka pitanja koja se otvaraju povodom predložene definicije ustavno-pravnog položaja Kosova i Metohije u preambuli predloga ustava. Odgovornost političkih aktera podrazumeva da moraju da imaju u vidu ova pitanja, koja se ovakvim političkim potezima ne rešavaju, već otvaraju nove nedoumice i prepliću ih u nerazmrsivi lavirint. Ovako, ukoliko bude donesen, ustav će, kao i mnogi zakoni u Srbiji, imati *sezonski* karakter, tj. biće, *de facto*, neprimenjiv, kao što se ni važeći Ustav ne primenjuje. Legalizam?

U skladu sa tim otvoreno je pitanje kako će Srbija ispuniti tri osnovna kriterijuma za članstvo u Evropskoj Uniji, iako je Narodna skupština Republike Srbije oktobra 2004. usvojila Rezoluciju o pridruživanju Evropskoj uniji.

Kriterijumi su utvrđeni juna 1993. godine u Kopenhagenu:

1. Postojanje stabilnih institucija koje garantuju demokratiju, vladavinu prava, ljudska prava i poštovanje i zaštitu manjina;
2. Postojanje aktivne tržišne privrede koja je sposobna da izdrži pritisak konkurencije i delovanje zakona tržišta unutar Unije;
3. Sposobnost za preuzimanje obaveza koje proističu iz članstva, odnosno usvajanje *Acquis communautaire* (Tekovine zajednice).

pomisao da referendum u novom ustavu možda ne bi uspeo. Čvrsto verujem da svi delimo uverenje da nema građanina Srbije koji ne bi izašao na referendum o novom ustavu samo zato da potvrdi kako je Kosovo naše i kako zauvek ostaje sastavni deo Srbije." Danas, Beograd, 13. 9. 2006.

U ovom delu ću ukratko ukazati na jedan od najkrupnijih problema sa kojima se Srbija suočava. Na jednu od najtežih posledica preovlađujućeg pseudotradicionalizma u Srbiji. Tom problemu država smišljeno ne želi da pokloni nužnu pažnju, a još manje da pokuša da ga rešava. Naime, Srbija ostaje sama i zbog toga što je veliki broj radno-aktivnog, vitalnog i obrazovanog stanovništva napušta. Ovaj problem je, dugoročno, neuporedivo ozbiljniji i teži od aktuelnog kosovskog problema. Međutim, svetla javnosti su jarko usmerena ka Kosovu, dok pred ambasadama zapadnih zemalja građani Srbije – potencijalni imigranti u tišini i, za javnost nevidljivi, strpljivo čekaju vize za konačan odlazak iz zemlje. Uobičajena izreka srpskih (narочito uspešnih) studenata je “da diplomiram pa da emigriram”. Kao nastavnik Beogradskog univerziteta sam napisao i potpisao mnoge preporuke svojim studentima za dobijanje raznih stipendija za nastavak školovanja u inostranstvu. Sama po sebi, ta činjenica je dobra. Ali, najveći broj tih studenata mi je rekao da odlaze u inostranstvo sa jakom željom da tamo zauvek ostanu. Dakle, već decenijama u Srbiji vlada velika zabrinutost zbog bega jugoslovenskih republika od Srbije, i, istovremeno, se ne pokazuje bilo kakva briga zbog bega građana Srbije od Srbije. Sledeći podatak koji je vrlo važan glasi – iz Srbije odlaze oni koji su već prihvatili vrednosti modernih zapadnih društava.

O ovom problemu sam uspeo da nađem sporadnične informacije u štampi i samo nekoliko publikacija. Potražio sam i relevantne informacije na zvaničnim internet stranicama, po prirodi stvari, nadležnih ministarstava. Evo nekih rezultata.

Olga Nikolić piše u kragujevačkoj *Nezavisnoj svetlosti*: “Prema pedantnoj statistici zvaničnika, pre dve godine svaki stoti Jugosloven tražio je azil za neku od zemalja Evropske Unije, a u 2000. broj onih koji su želeli da se isele smanjio se za 70 odsto. Ipak, građani Jugoslavije i dalje su ostali na prvom mestu iseljeničke ‘top liste’ članica EU. Ovi podaci objavljeni nedavno u ‘Fajnenšel tajmsu’ poklapaju se sa upozorenjima domaćih analitičara da je seoba i kupovina karata u jednom pravcu i dalje aktuelna u ovom delu Balkana. Poznavaooci ovdašnjih prilika koji sebe nazivaju realistima tvrde da političke promene do kojih je došlo u Srbiji i SRJ ni izdaleka nisu dovoljne da zaustave odlazak mladih, obrazovanih i stručnih ljudi, a kamo li za povratak onih koji spadaju u intelektualnu elitu ili biznismene koji su napravili zavidnu karijeru u belom svetu... Prema procenama dr Vlastimira Matejića, profesora Univerziteta u Beogradu, koji se dugo bavi istraživanjem fenomena ‘brain draina’, uspešni stručnjaci i istraživači ni ne pomišljaju da se vrate ukoliko ne dobiju platu od 8.000 nemačkih maraka... Mada nema preciznijih podataka, procenjuje se da je za poslednjih 10 godina (1990-2000. – dodavanje moje) iz Srbije otišlo više od 30.000 najobrazovanijih ljudi. Dr Matejić smatra da je među njima 3.000 istraživaca i kandidata za to zvanje, koji bi, da su ostali, obogatili društveni proizvod za 10 milijardi dolara.”⁷²

⁷² Olga Nikolić, *Odliv mozgova iz Srbije*, Nezavisna Svetlost, Kragujevac, 283/2001. i AIM, Beograd, 22. 2. 2001.

U katalogu Narodne biblioteke Srbije se nalazi samo naslov jedne knjige, koju kao koautor, potpisuje prof. dr Vlastimir Matejić: Vladimir Grečić, Vlastimir Matejić, Obrad Mikić, *Migracije visokostručnih kadrova i naučnika iz SR Jugoslavije*, Savezno ministarstvo za razvoj, nauku i životnu sredinu, Institut "Mihajlo Pupin" – Centar za istraživanje razvoja nauke i tehnologije i Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd, 1996. U katalogu NBS sam uspeo da evidentiram i ove publikacije: Hermina Buratović, *"Brain drain" ili emigracija visokoobrazovanih*, u: Međunarodni problemi, br. 4 (1987); Dragan Mihović, *YU-odliv mozgova*, Naučna knjiga, Beograd, 1990.; Vladimir Grečić, *"Odliv mozgova" ili "cirkulacija" visokostručnog i naučnog kadra*, u: Ekonomski anali, 1990, Beograd. br. 140.; Miroslav S. Pušonja, *Upravljanje ljudskim resursima, odliv mozgova ili nešto treće*, u: Politička revija, Beograd, vol. 6, br. 1 (2005). Naravno, ne pretendujem na to da je moj uvid sveobuhvatan, ali je indikativno da se u elektronskoj bazi podataka u sistemu COBISS.SR: NBS nalaze samo ovi naslovi. Očigledno, da ima više istraživanja i publikovanih radova o njima bi postojala evidencija u ovoj najpotpunijoj bibliotečkoj bazi podataka.

Jedan od retkih istraživača ovog problema, Vladimir Grečić, saradnik Instituta za međunarodnu politiku i privredu u Beogradu, procenjuje da je tokom devedesetih godina Srbiju napustilo preko 30.000 visokih stručnjaka. Taj "odliv" ima negativne implikacije za sveukupni razvoj Srbije. Ono što je još gore jeste činjenica da naši talenti ne vide svoju budućnost u Srbiji... Ranija istraživanja su pokazala da dve trećine studenata tehničkih fakulteta planira da posao traži u inostranstvu. Najnovije istraživanje, koje je izvršilo Centar za brigu o deci iz Beograda, pokazuje da najtalentovanija deca u Srbiji, koja su osvojila nagrade na domaćim i stranim takmičenjima iz matematike, fizike, informatike... u 96% slučajeva ne vide svoju perspektivu u Srbiji. Grečić ukazuje, dalje, na to da proizvodnja jednog visokoobrazovanog stručnjaka košta znatno više od samog školovanja kada se uključi odgoj, ishrana, stanovanje, odevanje, zdravstveno osiguranje itd. – u proseku 300.000 US dolara; ne računajući propuštenu a očekivanu dobit od visokostručnog lica. Tako, ako je iz naše zemlje emigriralo samo 30.000 stručnjaka tokom devedesetih godina prošlog stoleća, onda se radi gubitku od preko 9 milijardi dolara, a ako se uzme u obzir procenjeni broj iseljenih ljudi sa višim i srednjim obrazovanjem, onda je taj iznos znatno viši. "Reči čuvenog ruskog akademika Pjotra Kapice koje glase: 'Dovoljno je da iz velike zemlje ode 50 vrhunskih naučnika, pa da se u njoj obezglavi nauka'... Migracionu politiku treba izgraditi budući da je praktično nema: ne postoje odgovarajući institucionalni okviri, ne postoje adekvatne institucije, ne postoji strategija, ne postoje programi. Postoje samo raštrkane ideje koje retko ko uzima za ozbiljno." Nadležne ustanove i ministarstva, kao i Rektorat Beogradskog univerziteta nemaju podatke o tome koliko je ljudi napustilo zemlju. Nevladina organizacija Obrazovni forum i Unesco su procenili, ističe dalje Grečić, da je devedesetih godina prošlog stoleća otišlo bar 400.000 ljudi. Naša zemlja je

po ovakvom izvozu svojih stručnjaka prva u svetu.⁷³ “Ministarstvo prosvete Srbije, a i Rektorat Beogradskog univerziteta nemaju podatak o tome koliko je ljudi zaista napustilo zemlju. Iako ne postoji neka precizna statistika.”⁷⁴ “Procene koje su urađene na osnovu ispitivanja nevladinih organizacija pokazuju da je Srbiju i Crnu Goru u proteklih desetak godina napustilo više od pola miliona mladih ljudi, većinom visoko stručnih kadrova, koji su se odlučili da šansu za bolji život potraže u inostranstvu, uglavnom u Zapadnoj Evropi i Severnoj Americi... ‘Odliv mozgova’ nije zaobišao ni naše najuglednije naučne institute pa je tako Institut za nuklearne nauke ‘Vinča’ u poslednjih desetak godina ostao bez osamsto eminentnih naučnika kvalifikovanih za fundamentalna istraživanja, a u pitanju su uglavnom stručnjaci srednjih godina.”⁷⁵

Na internet stranici, sada nepostojeće, Direkcije za informisanje Saveta ministara državne zajednice Srbije i Crne Gore, nalazi se tekst Sandre Dimitrijević (verovatno preuzet iz beogradske *Politike*, bez datuma) *Mladi i dalje maštaju o odlasku.*⁷⁶

Retke i, po svemu sluteći, nasumične javne reakcije na ovaj problem ukazuju na benevolentan stav države i njenih organa kada se radi o ovom, nesumnjivo, jednim od najkrupnijih problema sa kojim je Srbija suočena. Vlada je pokrenula više inicijativa za popravljjanje životnih i profesionalnih prilika u kojima žive naučni radnici: od povećanja plata, preko posebnog fonda za nagrade stručnjacima koji imaju dobre rezultate, do izgradnje stanova. Ali, ne radi se samo o naučnim radnicima, već o građanima uopšte, bez obzira na profesionalnu orijentaciju. Ne postoji ni jedna zvanična informacija o odlivu umetnika, mladih uopšte... Vlada nema osnovne podatke o visokoj emigraciji iz Srbije. Naravno, nema ni evidenciju ni o strukturi emigranata.

Pretražujući podatke na internet stranicama ministarstava i njihovih službi došao sam do sledećih podataka.

Ministarstvo za dijasporu Republike Srbije (www.mzd.sr.gov.yu) u rubrici “Radne grupe” ima dva podmenija: “Grupe za promene” i “Grupe za komunikacije”. Pod prvim podmenijem se nalazi index o tome čime se bave ove grupe. Drugi podmeni je prazan. Prazan je i podmeni “Projekti”. U podmeniju “Izveštaji” nalazi se Izveštaj o radu Ministarstva za dijasporu od marta do oktobra 2004. godine. U njemu o ovom problemu nema ni reči osim: “Formirali smo veoma bogatu i sadržajnu bazu podataka o organizacijama, savezima, društvima i klubovima Srba u svetu, crkvenim opštinama, preduzećima i medijima čiji su vlasnici naši iseljenici, kao i o uglednim pojedincima, što će omogućiti da država mnogo više nego do sada

⁷³ Vladimir Grečić, *Konsekvence “odliva mozgova” za razvojne perspektive Srbije*, u: *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost*, Friedrich Ebert Stiftung, Institut društvenih nauka, Beograd, 2003. str. 180-183.

⁷⁴ Danijela Čirović, *Diplomiraj, pa emigriraj. U poslednjoj deceniji otišlo 200.000 mozgova i u tome smo prvaci sveta. Da li ta pamet vredi 20 milijardi dolara*, Glas javnosti, Beograd. 9. 11. 2002.

⁷⁵ G. Vlaović, *Peti oktobar smanjio odliv mozgova*, Danas, 2. 6. 2004.

⁷⁶ www.info.gov.yu/saveznavlada

brine o svojim državljanima u rasejanju; Pokrenuli smo inicijativu da se obavi popis dijasporu. Na predlog Ministarstva za dijasporu u ovaj projekat, odlukom Svetog sinoda, uključila se Srpska pravoslavna crkva preko sveštenstva u eparhijama i parohijama u inostranstvu. Na popisu dijasporu iz Srbije biće angažovana i diplomatsko-konzularna predstavništva SCG, statističke službe i imigracioni biro i zemalja useljenja, naučni instituti, srpske iseljeničke organizacije i drugi relevantni faktori.” Da li je popis i urađen, na internet stranici nema informacija o tome. Međutim, na kraju Izveštaja stoji i: “Za sve aktivnosti dobili smo blagoslov Njegove svetosti patrijarha srpskog gospodina Pavla koji je 21. juna 2004. primio delegaciju ministarstva za dijasporu, predvođenu ministrom prof. dr Vojislavom Vukčevićem.” (sic)

Delokrug nadležnosti ministarstva za dijasporu Vlade Republike Srbije određen je članom 18. Zakona o ministarstvima: “Ministarstvo za dijasporu obavlja poslove državne uprave koji se odnose na: položaj i prava državljanina Republike Srbije koji žive izvan državne zajednice Srbija i Crna Gora; poboljšanje njihovih veza i veza njihovih organizacija sa Republikom Srbijom; stvaranje uslova za njihovo uključivanje u politički, ekonomski i kulturni život Republike Srbije i njihov povratak u Republiku Srbiju; omogućavanje olakšica kod uvoza stvari i opreme radi obavljanja njihovih delatnosti u Republici Srbiji; omogućavanje uslova za ostvarenje njihovog biračkog prava u inostranstvu, kao i druge poslove određene zakonom.” Nema ni reči o problemu emigracije. Ali zato u “Brošuri” Ministarstva za dijasporu, koje ima 8 stranica krupnog teksta, prva stranica je rezervisana za naslov a na drugoj se nalazi velika fotografija aktuelnog ministra u njegovom kabinetu. Na ostalim, takođe opremljenim neprimerenim i nesrazmerno velikim likovnim prilozima, kao u slikovnicama za decu, ima nekoliko informacija o raznim namerama i inicijativama Ministarstva. O ovom pitanju opet ne piše ništa.

Ministarstvo unutrašnjih poslova Republike Srbije (www.mup.sr.gov.yu) – ne postoji ni jedan podataka.

Ministarstvo za državnu upravu i lokalnu samoupravu Republike Srbije (www.mpalsg.sr.gov.yu). Ni u jednom podmeniju nema ni jednog podatka (sektori Ministarstva: Sektor za državnu upravu, Sektor za lokalnu samoupravu, Sektor za razvoj kadrova i upravljanje projektima, Sektor za međunarodnu saradnju i harmonizaciju propisa sa pravom Evropske unije, Sekretarijat ministarstva, Odeljenje za informatiku i analitiku, Samostalni izvršioци). Na potraživanje ove vrste dobija se odgovor – error.

Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije (www.mntr.sr.gov.yu). U Sektoru za razvoj naučnoistraživačkih kadrova i u Sektoru za međunarodnu naučnu i tehnološku saradnju se ne prati problem “odliva mozgova” iz Srbije.

Ministarstvo je obrazovano Zakonom o ministarstvima (“Službeni glasnik RS”, br. 19/04, 84/04 i 79/05) i članom 14. utvrđene su nadležnosti, među kojima nema ni jedne o “odlivu mozgova”. U “Informatoru o radu” ovog ministarstva (avgust 2006) u odeljku “Podaci o vrstama informacija

koje Ministarstvo poseduje” (str. 50) podaci “koje Ministarstvo poseduje” su sistematizovani u 13 celina.⁷⁷ Ovaj problem nije sagledan ni u jednoj od “celina”.

Ni jedan naučno-istraživački projekt koji podržava ovo ministarstvo (izveštaj za 2003) se ne odnosi na ovaj problem. U podmeniju “Rezultati konkursa (16. 2. 2006)” osim imena rukovodilaca projekata, nema naziva prihvaćenih projekata.

U podmeniju “Razvoj naučnih kadrova” nema ni reči o ovom problemu.

U podmeniju “Međunarodna saradnja” piše da se, između ostalog, “obavljaju poslovi koji se odnose” i na “saradnju sa našim naučnicima i stručnjacima u dijaspori” (tačka 5, od ukupno 8 tačaka). Ne piše o kakvim se poslovima radi.

*Ministarstvo prosvete i sporta Republike Srbije (www.mps.sr.gov.yu).*⁷⁸

⁷⁷ Ministarstvo poseduje podatke do kojih dolazi primenom zakona iz oblasti nauke i zaštite životne sredine, koji se uglavnom odnose na:

- podatke o naučnim projektima koji se finansiraju u skladu sa Zakonom o naučnoistraživačkoj delatnosti,
- podatke o istraživačima na projektima Ministarstva,
- podatke o izboru u istraživačka i naučna zvanja,
- Registar naučnoistraživačkih organizacija i Registar istraživača,
- podatke o međunarodnoj naučnoj i tehnološkoj saradnji i učestvovanju naših istraživača na međunarodnim projektima,
- podatke o usavršavanju kadrova za naučnoistraživački rad,
- podatke o finansiranju nabavke naučne i stručne literature, naučnih publikacija i dr.,
- podatke o projektima iz oblasti životne sredine (koji su u toku),
- podatke o izdatim dozvolama i saglasnostima iz delokruga rada,
- podatke o drugostepnim postupcima koji se vode u Upravi za zaštitu životne sredine,
- nacionalnu banku podataka o pojedinim komponentama životne sredine na teritoriji Republike Srbije,
- periodične izveštaje o stanju životne sredine,
- procenu kvaliteta podataka o životnoj sredini.

Izvor: Ministarstvo nauke i životne sredine Republike Srbije, *Informator o radu*, avgust 2006, str. 50.

⁷⁸ Nadležnost Ministarstva prosvete i sporta uređena je članom 15. Zakona o ministarstvima (Službeni glasnik RS, br. 19/04 i 84/04), kojim je propisano da Ministarstvo prosvete i sporta obavlja poslove državne uprave koji se odnose na: istraživanje, planiranje i razvoj predškolskog, osnovnog, srednjeg, višeg i visokog obrazovanja i učeničkog i studentskog standatara; dopunsko obrazovanje dece domaćih državljana u inostranstvu; upravni nadzor u predškolskom, osnovnom, srednjem, višem i visokom obrazovanju i učeničkom i studentskom standardu; stručno-pedagoški nadzor u predškolskom, osnovnom i srednjem obrazovanju i učeničkom standardu; nadzor nad stručnim radom u višem obrazovanju; organizaciju, vrednovanje rada i nadzor nad stručnim usavršavanjem zaposlenih u prosveti; nostrifikaciju i ekvivalenciju javnih isprava stečenih u inostranstvu; unapređenje društvene brige o obdarenim učenicima i studentima; unapređenje društvene brige o učenicima i studentima sa posebnim potrebama; omladinu, kao i poslove koji se odnose na: sport, fizičku kulturu, ostvarivanje prava sportista i sportskih organizacija.

U opisima poslova "Sektora za razvoj obrazovanja i međunarodnu prosvetnu saradnju" i "Odeljenja za međunarodnu saradnju, programe, donacije i kredite u obrazovanju" nema odrednice o ovom problemu.

Republički zavod za razvoj Republike Srbije (www.razvoj.sr.gov.yu). Nema ni reči o ovom problemu.

Bivše Ministarstvo za ljudska i manjinska prava Državne zajednice Srbije i Crne gore (www.humanrights.gov.yu). Takođe, nema ni reči o ovom problemu.

* * *

Dvadesetak godina posle završetka "kratkog" XX stoleća, koje je završeno padom Berlinskog zida, u Srbiji ne postoji odgovor na pitanje o tome na kakvim pretpostavkama će se transformisati srpsko društvo. Zatvorena u samu sebe, nesavladane prošlosti, sa teškom ratnom hipotekom, iscrpljena sopstvenom divljom prvobitnom akumulacijom kapitala, Srbija je zemlja u kojoj ne sazreva društveni konsenzus o temeljnim vrednostima (Parsons). "Da bi Srbija istinski krenula ka svojoj *modernoj budućnosti*, ona se mora graditi, *društveno-sistemska i društveno-kulturalno*, kao *postsocijalističko, postindustrijsko ali i kao postkapitalističko društvo*, na bazi *simbioze rada i kapitala (ili kapitala i rada)*. To je ujedno i put kojim je moguće uspostaviti legitimnu, demokratsku vlast, mobilisati na trajnijoj osnovi sve bitne razvojne resurse i sve društvene grupacije, povećati krug zadovoljnih i smanjiti krug gubitnika, te stvoriti *normalno moderno društvo*, nakon decenija društvenog razaranja."⁷⁹

Sistemska pitanja vladajući politički akteri, kao i kulturni establišment ne stavljaju na dnevni red. Teritorijalno pitanje je, posle dve decenije ozbiljnog razaranja srpskog društva i dalje "pitanje svih pitanja". Tragična i, danas je očigledno, promašena orijentacija na teritorijalni prostor, kao na tranzicijski početak uslov i početak, prvi je uzrok sveukupnom društvenom padu Srbije, njenoj autoizolaciji iznutra i marginalizaciji u međunarodnim relacijama. Srbiju su, kao nepoželjnog partnera, napustile bivše jugoslovenske republike, potom Crna Gora sa kojom je Srbija u najdubljem smislu bliska (istorijski, kulturno, emotivno). Bezmalobesno svi kosovski Albanci plebiscitarno odbijaju svaku mogućnost institucionalne veze sa Srbijom. U samoj Srbiji je već vidljiv rascep između metropole i njenih provincija. Vojvodina i Sandžak se nalaze u mučnoj nedoumici što se tiče njihovog regionalnog identiteta. Konačno, od Srbije beže (ili to intimno žele) njeni najobrazovaniji, najvitalniji građani.

Neka mi bude dozvoljeno da ovo razmatranje završim dvema konstatacijama. Jednom Stjepana Gredelja iz 2000. godine i mojom iz 1995. godine, kao drugom.

"Uporno odolevanje makar i započinjanju procesa transformacije srpskog društva može se posmatrati ne samo kao institucionalna blokada (dakle, kratkoročan fenomen) već znatno više kao efekat procesa dugog trajanja u vidu političke kulture koja se pokazuje kao suštinski parohijalna i neparti-

⁷⁹ Silvano Bolčić, *navedeno delo*, str. 52.

cipativna... Srbija će, sva je prilika, još (ne)izvesno dugo ostati prikovana za poziciju neadaptiranog, odnosno društva pogrešno prilagođenog stalno promenljivim uslovima u svojoj okolini”⁸⁰

“U nedostatku efikasnih društvenih mehanizama za zaustavljanje društvene dezintegracije, vlasti će sve više posezati za sve manjim brojem preostalih sredstava. Sve će se više koristiti instrumentima državne prinude (vojska, sudovi, policija), pa i terora (polulegalne i nelegalne forme nasilja). Objektivno gledano, jugoslovenske državnice, osim, možda, Slovenije, iznutra neintegrisane, pre će završiti u kapitalizmu latinoameričkog, afričkog i azijskog tipa, nego u građanskom društvu sa evropskim likom.”⁸¹

Literatura

- * * * *Temelji moderne demokratije. Izbor deklaracija i povelja o ljudskim pravima (1215-1989)*, (prir. Dušan Mrđenović), Nova knjiga, Beograd, 1989.
- Alain Touraine, *Postindutrijsko društvo*, Globus, Zagreb, 1980.
- Albert Soboul, *Francuska revolucija*, Naprijed, Zagreb, 1989.
- Aleksandar Nikitović, *Predmoderni etničko jezgro i moderna nacija*, Sociološki pregled, 3-4/1999. Beograd.
- Aleksis de Tokvil, *O demokratiji u Americi*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 2002.
- Aleksis Kleril de Tokvil, *Stari režim i revolucija*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1994.
- Aljoša Mimica, *Durkheim i Dreyfusova afera*, Sociološki pregled, 22/1988.
- Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Oxford: Polity Press, 1991.
- Boaventura de Soza Santos, *Procesi globalizacije*, Reč, Beograd, 68/2002.
- Božidar Jakšić, *Nacionalizam/populizam versus građanska opcija – Srbija*, rukopis.
- Cvetan Todorov, *Sećanje na zlo, iskušenje dobra*, Republika, Beograd, 256-257/2001.
- D. A. Hobbs, S. J. Blank, *Sociology and the Experience* – 2 ed., John Wiley and Sons inc, New York, Chishester, Brisbane, Toronto, 1978.
- Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* New York: Basic Books, 1978.
- Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties: with “The resumption of history in the new century”*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- Danijela Čirović, *Diplomiraj, pa emigriraj. U poslednjoj deceniji otišlo 200.000 mozgova i u tome smo prvaci sveta. Da li ta pamet vredi 20 milijardi dolara*, Glas javnosti, Beograd. 9. 11. 2002.
- Đerđ Konrad, *Zapad ne trpi siledžije*, Dnevnik, Novi Sad, 3. 3. 2002.
- Đokica Jovanović, Jasmina Petrović, Saša Madić, *Parodija tragičnog. Istraživanje dominantnih političkih stavova i kulturnih preferencija u Srbiji. Kič kao konstituens političke i kulturne ideologije (1999-2001)*, Filozofski fakultet,

⁸⁰ Stjepan, Gredelj, *Vrednosno utemeljenje blokirane transformacije srpskog društva*, u: Mladen Lazić (ur.), *Račji hod: transformacijski procesi u Srbiji*, Filip Višnjić, Beograd, 2000. str. 221-222.

⁸¹ Đokica Jovanović, *Sunovrat u zajednicu*, Gradina, Niš i Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 1995. str. 109.

- Kosovska Mitrovica, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd i Istraživačko-analitički centar, Niš, 2002.
- Drinka Gojković, *Trauma bez katarze*, Republika, Beograd, 118/1995.
- Dušan Pavlović, *Srbija za vreme i nakon Miloševića*, Sociološki pregled, Beograd, 39/2005
- Dubravka Stojanović, *Problemi demokratije na Balkanu*, www.nbs.bg.ac.yu
- Entoni Smit, "Zlatno doba" i nacionalni preporod, Reč, Beograd, decembar 1999.
- Eric Kaufmann, *Ethnic or Civic Nation? Theorizing the American Case*, Canadian Review of Studies in Nationalism 27/2000. www.bbk.ac.uk
- Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca, 1983.
- Ernest Renan, *What is a Nation?* u: Woolf, S. (ed.) *Nationalism in Europe 1815 to the Present. A Reader*, London: Routledge, 1996.
- Eugen Fink, *Uvod u filozofiju*, Nolit, Beograd, 1989.
- Ferdinand Tonnies, *Gemeinschaft and Gesellschaft*, Harper and Row, New York, 1963.
- Ferid Muhić, *Kriza i duh vremena*, Treći program, Radio Beograd, 70/1986. str.
- Filip Longvort, *Stvaranje Istočne Evrope*, Clio, Beograd, 2002.
- Fransoa Šatle, Olivije Dijamel, Evlin Pizije, *Enciklopedijski rečnik političke filozofije*, II, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci i Izdavački centar "Cetinje", Cetinje, 1993.
- Gustav Radbruch, *Nacrt pogovora za "Filozofiju prava" iz 1947*. Reč, Beograd, 65/11, 2002.
- Hana Arent, *Lična odgovornost pred diktaturom*, Reč, Beograd. 59/5/2000.
- Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origins and Background*, Macmillan, New York, 1945. repr. 1967.
- Herbert Marcuse, *Sovjetski marksizam*, Globus, Zagreb, 1983.
- Ilija Garašanin, *Načertanije. Program spoljašne i nacionalne politike Srbije na koncu 1844. godine*, www.rastko.org.yu (Preuzeto iz D. Stranjaković, *Kako je postalo Garašaninovo "Načertanije"*, Spomenik SKA, XCI, Beograd 1939, str. 76-102).
- J. Bensman, B. Rosenberg, *Mass, class and Bureaucracy*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1963.
- John Bagnell Bury, *The constitution of the Later roman empire*, Cambridge, 1910. www.northvegr.org
- Karl Jaspers, *Pitanja krivice*, Samizdat FreeB92, Beograd, 1999.
- Karl A. Wittfogel, *Orijentalna despocija*, Globus, Zagreb, 1988.
- Karl Marks, *Građanski rat u Francuskoj*, MED 28, Prosveta i Institut za međunarodni radnički pokret, Beograd, 1977.
- Karl Marks, *Klasne borbe u Francuskoj 1848-1850*, MED 10, Prosveta i Institut za međunarodni radnički pokret, Beograd, 1975.
- Karl Marks, *Revolucionarna Španija*, MED 13, Prosveta i Institut za međunarodni radnički pokret, Beograd, 1976.
- Kornelijus Kastorijadis, *Uspon beznačajnosti*, Gradac, Čačak, 1999.
- Latinka Perović, *Nesavladive unutrašnje kontradikcije*, Helsinška povelja, Beograd, 83-84/2005.
- Linz, Juan J. and Chehabi, H. E *Sultanistic Regimes*, John Hopkins University Press, Baltimore & London, 1988.
- Maks Veber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Veselin Masleša i Svjetlost, Sarajevo, 1989.
- Marija Todorova, *Šta je istorijski region? Premeravanje prostora u Evropi*, Reč, Beograd. 73-19/2005.

ZAŠTO JE SRBIJA SAMA? (PITANJA)

- Marko Oršolić, *Zlodusima nasuprot – religija i nacionalsocijalizam*, Rijeka-Sarajevo, 2006.
- Martin Sejmor Lipset, *Politički čovek*, Rad, Beograd, 1969.
- Maršal Makluan, *Poznavanje opština - čovekovih produžetaka*, Prosveta, Beograd, 1971.
- Maršal Mekluan, *Gutenbergova galaksija – nastajanje tipografskog čoveka*, Nolit, Beograd, 1973.
- Milan Subotić, *Crno-beli svet: prilog istoriji dualnih tipologija nacionalizma*, Filozofija i društvo 1/2005 www.komunikacija.org.yu
- Milan Župančić, *Lokalna zajednica u sociološkoj perspektivi*, Sociologija sela, Zagreb, 77/1978.
- Mile Savić, *Kritička simulacija*, Sociološki pregled, Beograd, 3-4/2001.
- Miloš Nemanjić, *Protivrečnosti nasleđenog kulturnog obrasca i savremene intelektualne elite u Srbiji*, Sociološki pregled, Beograd, 1-2/2003.
- Mirko Đorđević, *Srpska organicistička misao. Izvori i značenja*, u: *Srpska konzervativna misao*, (prir. Mirko Đorđević), Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd, 2003.
- Monteskeje, *O duhu zakona*, I-II, Filip Višnjić, Beograd, 1989; Maks Veber, *Privreda i društvo*, I-II, Prosveta, Beograd, 1976.
- Nebojša Popov, *Srpski populizam. Od marginalne do dominantne pojave*, Vreme, Beograd, 135/1993. i *Filozofija i društvo*, Beograd, IV/1993. www.sac.org.yu/komunikacija
- Nenad Dimitrijević, *Reči i smrt: Nacionalistička konstrukcija stvarnosti*, Reč, Beograd, 60/5, 2000.
- Nenad Mirović, *Preispitivanje nacionalizma*, Republika, Beograd, 148/96. www.yurope.com/zines/republika
- Olga Nikolić, *Odliv mozgova iz Srbije*, Nezavisna Svetlost, Kragujevac, 283/2001. i AIM, Beograd, 22. 2. 2001.
- Olivera Milosavljević, *U tradiciji nacionalizma. Ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o "nama" i "drugima"*, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, Beograd, 2002.
- Radovan Rihta i saradnici, *Civilizacija na raskršću*, Komunist, Beograd, 1972.
- Radomir Konstantinović, *Filosofija palanke*, Nolit, Beograd, 1981.
- Silvano Bolčić, *Strukturne promene i akteri budućih promena u društvu Srbije*, u: *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost*, Friedrich Ebert Stiftung, Institut društvenih nauka, Beograd, 2003.
- Slobodan Milošević, *Godine raspleta*, BIGZ, Beograd, 1989.
- Sreten Vujović, *Grad u senci rata*, Prometej, Novi Sad i Institut za sociologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 1997.
- Talcott Parsons, *Moderna društva*, Gradina, Niš, 1992.
- Todor Kuljić, *Monumentalizacija srpske monarhije*, Helsinška povelja Beograd, 81-81/2005.
- Vidi: Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York, 1976.
- Vladimir Grečić, *Konsekvence "odliva mozgova" za razvojne perspektive Srbije*, u: *Promene vrednosti i tranzicija u Srbiji: pogled u budućnost*, Friedrich Ebert Stiftung, Institut društvenih nauka, Beograd, 2003. str.
- Zoran Kravar, *Antimodernizam*, AGM, Zagreb, 2004. www.ffzg.hr

UDK 316.48

Vjeran Katunarić
Filozofski fakultet
Zagreb (Republika Hrvatska)

**MIRNA PODRUČJA U KONFLIKTNOM OKRUŽENJU:
USPOREDBA SLUČAJEVA GRADOVA U INDIJI I BIVŠOJ
JUGOSLAVIJI**

Rezime

Ovaj rad zasniva se na rezultatima komparativnog istraživanja 2002-2003. o odabranim mirnim i konfliktnim područjima na prostoru bivše Jugoslavije 1990-ih. U prvom dijelu pored teorijskog okvira rada prikazani su i rezultati jednog sličnog istraživanja o mirnim odnosima i sukobima između Hindusa i Muslimana u Indiji. U drugom dijelu rada analizirani su slučajevi gradova koji su sačuvali mir u 1990-ima u bivšoj Jugoslaviji: Pule (u odnosu na Osijek), Tuzle (u odnosu na Sarajevo) i (Kosovske) Kamenice u odnosu na (Kosovsku) Mitrovicu. U zaključnom dijelu rada autor raspravlja o tome mogu li se i kakve šire pouke izvući iz iskustva mirnih područja u Indiji i bivšoj Jugoslaviji.

Ključne riječi: mirna područja, konfliktna područja, sprečavanje sukoba, bivša Jugoslavija

**PEACE AREAS IN THE CONFLICT SURROUNDINGS:
COMPARING THE CASES OF CITIES IN INDIA AND THE
FORMER YUGOSLAVIA**

Summary

This paper is based on results of a comparative research carried out in 2002 and 2003 in selected conflict and peace areas in the former Yugoslavia in 1990s. In the first part the theoretical framework is presented along with results of a similar research on peace and conflict relations between Hindus and Muslims in India. In the second part of the paper the cases of cities which preserved their peace in the former Yugoslavia in 1990s are analysed: Pula (compared with Osijek), Tuzla (compared with Sarajevo), and (Kosovska) Kamenica (compared with /Kosovska/ Mitrovica). In the concluding part the author discusses whether or which possible broader lessons can be drawn from the experience of the peace areas in India and the former Yugoslavia.

Key Words: Peace Areas, Conflict Areas, Conflict Prevention, Former Yugoslavia

“/D/jelatnost milijuna ljudi koji se sele, pale kuće, ne obrađuju više zemlju, istrebljuju jedni druge, nikad /se/ ne izražava prikazom desetaka ličnosti koji ne pale kuće, obrađuju zemlju i ne ubijaju svoje bližnje” (Lav Nikolajevič Tolstoj, *Rat i mir*. Dio drugi, str. 621)

1. Uvod

Ovaj rad zasniva se na rezultatima komparativnog istraživanja 2002. i 2003. godine odabranih mirnih i konfliktnih područjima na prostoru bivše Jugoslavije 1990-ih (Katunarić, Banovac, 2004).¹ Najprije će biti riječi o pogrešnom shvaćanju etničkih sukoba i nasilja kao totalnih a ne djelomičnih ili varijabilnih pojava u određenoj zemlji. Kao ilustracija mirnih etničkih odnosa pored valova etničkog nasilja u istoj zemlji poslužiti će slučajevi nekih gradova u Indiji te bivšoj Jugoslaviji. U zaključnom dijelu bit će riječi o mogućim širim poukama iz iskustava mirnih područja.

2. “Džepovi” mira u područjima zahvaćenim sukobima

Prostor Balkana spada u vojno-politički najtrusnija područja Europe. Prema procjeni Charlesa Tillyja na području Balkana (uključujući teritorij Mađarske) u razdoblju od godine 1492., dakle otkrića Amerike i početka moderne epohe, do 1991. kada nastaje nova Istočna Europa, bilo je 157 godina “revolucionarnih situacija”, pod čime autor podrazumijeva ukupno trajanje sukoba s upotrebom nasilja između dvije ili više strana koje postavljaju međusobno nespojive zahtjeve za kontrolom države ili da same postanu državom. U Europi je jedino Iberijski poluotok imao isti ukupan broj godina sukoba, dok su najmanji broj imali Rusija i Nizozemska (Tilly, 1995: 243). Tu nisu uračunati međunarodni ili međudržavni ratovi, a što se tiče etničkih ili nacionalnih sukoba oni postaju učestaliji u posljednjih dvjestotinjak godina što je povezano s nastajanjem moderne nacije-države i problemima manjina koji nastaju gotovo automatski uslijed stvaranja novog tipa države, nacije-države (usp. Dugandžija, 2006).

Pa ipak, i zdravi razum i mnogi istraživači etničkih sukoba griješe pretpostavljajući da se u takvim slučajevima svi pripadnici etničkih grupa međusobno sukobljavaju (usp. Brubaker, 2002), ili u svim područjima zemlje u kojoj žive (usp. Varshney, 2002). Slično tome, glavni teorijski pristupi, kao što primjećuje Varshney, autor o čijoj će studiji više biti riječi u nastavku, objašnjavaju nastanak ili trajanje sukoba, ali ne i njegov izostanak u istoj (multietničkoj) sredini (Varshney, 2002: 27). Tako esencijalistički ili primordijalistički pristup objašnjava etničke sukobe kao posljedicu starih i

¹ Istraživanje je provedeno u sklopu projekta “Interkulturni dijalog i sprečavanje sukoba” Odjela za kulturnu politiku i akciju Vijeća Europe. U njemu su pored autora ovog priloga sudjelovali prof. dr. Boris Banovac i Mr. Željko Boneta sa Sveučilišta u Rijeci, prof. dr. Dušan Janjić s Univerziteta u Beogradu i prof. dr. Anton Berishaj s Univerziteta u Prištini. Projekt je finaliziran, uz još par drugih projekata na temu zajedničkih i podijeljenih (europskih) gradova, usvajanjem *Opatijske deklaracije o interkulturnom dijalogu i sprečavanju sukoba* koju su potpisali ministri za kulturu zemalja članica Vijeća Europe (vidi: [www.coe.int/T/E/Cultural_Co-operation/culture/Action/Dialogue/pub_DGIV_CULT_PREV\(2004\)1_Declaration_E.PDF?L=E](http://www.coe.int/T/E/Cultural_Co-operation/culture/Action/Dialogue/pub_DGIV_CULT_PREV(2004)1_Declaration_E.PDF?L=E)).

dugotrajnih animoziteta upisanih u kulturne razlike. Takvo shvaćanje uzroka sukoba dosta je rašireno među novinarima i publicistima koji su pisali o Balkanu u vezi s ratovima u bivšoj Jugoslaviji (usp. Kaplan, 1993).² Ako je zaista tako, ako su animoziteti duboki i stari, kako to, pita se Varshney, da se napetosti javljaju u različita vremena i, još važnije, zbog čega (nominalno) iste grupe žive u miru u nekim mjestima dok se u drugima fizički obračunavaju (Varshney, 2002: 28)? Na to pitanje odgovor ne može dati ni esencijalizmu suprotan pristup, instrumentalizam koji sukobe vidi kao rezultat strategijske manipulacije političkih vođa koji mobilizacijom na etničkoj osnovi učvršćuju svoju moć (Hardin, 1995). U vezi s tim pristupom postavljaju se dva pitanja. Prvo, znači li to da u slučajevima gdje nije došlo do etničke mobilizacije političke elite svoju moć ne žele bitno povećati poput njihovih kolega sklonih manipuliranju masama? I drugo, zbog čega ljudi pristaju na etničku mobilizaciju, iako ona sobom nosi rizike poput smrti ili ranjavanja? Instrumentalistički pristup ne daje odgovore na takva pitanja (Varshney, 2002: 29-30).

Dva daljnja teorijska pristupa unapređuju znanje o izvorima sukoba, no svejedno ne objašnjavaju varijacije, uključujući etnički mirne odnose. Tako konstrukcionizam smatra da su etničke podjele i sukobi proizvod "glavnih priča" (*master narratives*)³ podjednako u interpretaciji elita kao i drugih članova društva, o tome da su podjele i sukobi između grupa "oduvijek" postojali, premda takva narativna konstrukcija nadilazi (lokalno) iskustvo pojedinca i ne može se historijski potvrditi. Međutim, ako je takva konstrukcija prihvaćena šire, gotovo u čitavoj jednoj zemlji, ili makar od strane jedne etničke grupe u sukobu, to ipak ne objašnjava kako to da u sredini pretežno pogođenoj sukobima postoje "džepovi" mira.

Za razliku od prethodnih, institucionalizam se kao pristup najviše približava objašnjenju pojave etničkog nasilja i njegove kontrole ili izostanka. Varijacije u vezi sa sukobima institucionalizam dovodi u vezu s tipom političkih institucija u dotičnoj zemlji. To znači da je bitno to da li multietničko društvo ima većinsku ili konsocijacijsku demokraciju, federalnu ili unitarnu državu, proporcionalni ili neproporcionalni izborni sistem, itd. Svaki od tih aranžmana ima vezu sa sukobima ili mirnim odnosima između etničkih grupa. Na primjer, većinski sistem često je poguban za multietničko društvo, dočim konsocijacijski djeluje integrativno (usp. Lijphart, 1992). Međutim, upozorava Varshney (2002: 38), ako određeni politički sistem i institucije pokrivaju čitavu zemlju, ni institucionalistički argumenti ne mogu objasniti zbog čega različiti dijelovi zemlje teže da imaju ili imaju različite oblike nasilja i mirnih odnosa. Drugim riječima, institucionalističkim argumentima moguće je objasniti razlike između pojedinih zemalja u pogledu etničkih odnosa, ali ne i unutrašnje, tj. regionalne ili lokalne, varijacije unutar jedne zemlje.

Kako, dakle, objasniti pojavu "džepova" mira u područjima sukoba?

² Usp. kritiku takvog shvaćanja o uzrocima sukoba u: Sekulić et al., 2004.

³ U slučaju bivših kolonijalnih zemalja tvorci "glavne priče" o rascjepima između etničkih ili vjerskih skupina su kolonijalne vlasti (Varshney, 2002: 34).

3. Važnost civilnog društva

Uspoređujući odabrane slučajeve gradova u Indiji u kojima je došlo do nasilja između Hindusa i Muslimana (gradovi: Aligarh, Hyderabad i Ahmedabad⁴) s gradovima u kojima je (istovremeno) vladao mir između te dvije zajednice (gradovi Calicut, Lucknow i Surat), Varshney je osnovu za objašnjenje tog kontrasta našao u vezama civilnog društva. Naime, u mirnim gradovima Hindusi i Muslimani učlanjeni su u razne zajedničke asocijacije, od stranačkih i poslovnih preko sindikalnih do amaterskih filmskih. Takve asocijacijske veze – za razliku od svakodnevnih prijateljskih, susjedskih i sličnih veza preko etničkih granica – pokazale su se otpornima na “vanjske udare”, kao što su rušenje sakralnih objekata neke vjerske ili etničke zajednice, loše glasine ili politički provokatori koji poticanjem etničke (ili vjerske) mržnje zarađuju političke poene. I obratno, u sredinama gdje nisu bile uspostavljene asocijacijske veze među etničkim grupama, “vanjski udari” djelovali su razorno na odnose između Hindusa i Muslimana i redovito dovodili do nasilja.

Pred kraj svoje studije Varshney se osvrnuo i na slučaj bivše Jugoslavije, pokušavajući objasniti zašto je došlo do etničkog nasilja i rata (Varshney, 2002: 297-8). Po njemu, stvari su krenule u lošem smjeru zbog totalitarne prirode starog komunističkog režima. Partija je kontrolirala sve dijelove društva pa civilno društvo praktički nije ni postojalo. Stvaranje slobodnih asocijacijskih veza, sličnih onima u Indiji između Hindusa i Muslimana, mimo državno-partijski kontroliranih organizacija (npr. Socijalistički savez) bilo je onemogućeno. Zato se raspadom partijske države raspalo i (multinacionalno) društvo, što je dovelo do nasilja i rata.

Prihvaćajući Varshneyev argument – komunistička partija u drugoj Jugoslaviji doista je kontrolirala sve veze i time onemogućila, između ostalog, izgradnju transetničkih veza na razini civilnog društva (prijateljske, pa ni ženidbene, veze među ljudima različitih nacionalnosti očito nisu bile dovoljne da se spriječi najgore) – takva interpretacija ipak pati od nedostatka sličnog onom koji autor vidi u glavnim teorijama etničkih odnosa. Naime, činjenica je da nije na svim mjestima na prostoru bivše Jugoslavije došlo do etničkog nasilja – iako su i ona proizašla iz istog bivšeg režima. Što je onda utjecalo na mirne međuetničke odnose, na primjer, u Puli, Tuzli i Kamenici za razliku od većine drugih gradova ili područja tokom 1990-ih?

4. Važnost (odluka) lokalnih političkih vodstava

Umjesto Varshneyevog teorijskog okvira koji naglasak stavlja na ulogu civilnih udruženja, u spomenutom istraživanju na prostorima bivše Jugoslavije naglasak je stavljen na ulogu lokalnih vodstava, kako političkih tako i vjerskih i društvenih, u brnim zbivanjima 1990-ih.. Takvo objašnjenje – da lokalni vođe mogu u danom trenutku, unatoč pritisku u suprotnom smjeru, k podjelama, sukobima i nasilju, djelovati povezujuće na pripadnike različitih etničkih grupa, unatoč činjenici da su njihovi sunarodnjaci u drugim slučajevima, na drugim mjestima, međusobno sukobljeni – blisko je

⁴ Ahmedabad je inače rodni grad Mahatme Ghandija.

pristupu konstrukcionizma. Taj pristup polazi od pretpostavke da su etničke grupe i njihovi međusobni odnosi društveno stvoreni, a ne biološki ili na neki drugi način trajno, i jednoznačno, određeni. Odnosi među pripadnicima različitih zajednica formiraju se više pod utjecajem odozgo, tj. vodstava ili elita, njihovih definicija situacije i odnosa prema drugima, a manje odozdo, pod utjecajem spontanih i masovnih težnji među članovima takvih grupa. Drugim riječima, politički su faktori autonomni u svom djelovanju na mase i s obzirom na način na koji će definirati odnose prema drugima, uključujući kulturne rascijepa ili sličnosti (usp. Cederman, 2001: 142), što podrazumijeva "fluidnu prirodu etničkih identiteta" (Joireman, 2003: 54): pripadati nekoj zajednici ne znači uvijek i svugdje istu stvar.

Slučaj Tuzle posebno jasno ukazuje na razliku u odnosu na Varshneyevu interpretaciju aktera mira i tolerancije, kao i na važnost konstrukcionističkog pristupa. Političko vodstvo tog grada, koje je odnijelo pobjedu na izborima 1992., pripadalo je koaliciji socijaldemokratske stranke i liberalnih reformista (obje su stranke survivali bivšeg Saveza Komunisti). Vodstvo je u jednom trenutku odlučilo voditi samostalnu politiku u odnosu na (nacionalni) politički centar, najprije sklopivši sporazum s lokalnim vodstvom garnizona Jugoslavenske armije o njegovu mirnom napuštanju područja Tuzle. U isto vrijeme lokalno vodstvo povelu je široku kampanju uvjeravanja stanovništva raznih nacionalnosti u potrebu ostanka u svojim domovima unatoč otežanim uvjetima preživljavanja (povremena raketiranja grada od čega je najžešće i s najviše žrtava bilo ono u maju 1995.). U ovom slučaju, dakle (a slično je bilo i u slučaju Pule) lokalno političko vodstvo djelovalo je poput vodstava hindusko-muslimanskih civilnih udruženja u nekim indijskim gradovima: moderirajuće, umirujuće i pri tom isključujući ekstremiste i provokatore koji računaju na (mono)etničku, jednonacionalnu, mobilizaciju stanovništva.

5. *Slučajevi gradova bivše Jugoslavije*⁵

Slijedeći parovi gradova odabrani su za analizu u spomenutom istraživanju: Pula i Osijek, Tuzla i Sarajevo, te Kosovska Kamenica i Kosovska Mitrovica. Prvi u paru su gradovi (i okolna područja) koji su uspjeli

⁵ U daljnjem tekstu izostavljeni su ne samo konkretna imena individualnih aktera među lokalnim vodstvima nego i (etnički/nacionalni) nazivi kolektivnih aktera sukoba i mira. U prvom slučaju razlog je zaštita anonimnosti sugovornika. U drugom slučaju razlog je dvostruk: prvo, čitateljima s područja bivše Jugoslavije dobro je znano kakvi su odnosi bili između kolektivnih aktera u konvencionalnom smislu etničke/pripadnosti: Srba, Hrvata, Muslimana / Bošnjaka, i Albanaca. Drugi razlog izostavljanja naziva grupa upravo je (de)konstrukcionistički i – anti-konvencionalan. Naime, grupe u sukobu koje preuzimaju etničke/nacionalne nazive i pripadajući narativni patos (npr. borbe za nacionalno oslobođenje) neopravdano sebe predstavljaju kao predvodnike sukoba između *čitavih* naroda. Ne samo da svi članovi takvih makrokolektivita nisu u sukobu, nego je i broj neangažiranih u sukobima (od vojnih dezertera do starijeg ili vrlo mladog stanovništva, većine žena, itd.) daleko veći od izravno angažiranih. Međutim, analitički diskurs još nema prikladne nazive za različite kategorije sudionika – aktivnih, pasivnih, odbijajućih, disidentskih, itd. – u takvim (konfliktnim) odnosima, (usp. Brubaker, 2002; Katunarić, 2003: 313-324), a da se ne govori o akterima mirnih (etničkih) odnosa i tolerancije.

sačuvati mir i izvjesnu etničku toleranciju unatoč teškim izazovima u okruženju, dok su drugi u paru gradovi u kojima su prevladali netolerancija i nasilje.

U nastavku nalazi istraživanja tematski su podijeljeni u tri dijela: prvo, uloga lokalnih medija, drugo, rezultati intervjua s lokalnim liderima, i treće, sumarni prikaz razlika između mirnih i konfliktnih (ratnih) područja.

5.1. Uloga medija⁶

Prvo što upada u uoči velika je razlika u medijskom diskursu u područjima mira i područjima sukoba (nasilja) (vidi slike 1 i 2)⁷. U prvima prevladavaju neutralne ("suhe" informacije) i politički korektne poruke (npr. neprijatelj se označuje neutralnim terminom "agresor" radije nego nacionalnim imenom). U drugom slučaju poruke, ako nisu neutralne, pristrane su i prožete stereotipima, uključujući govor mržnje. Slično je s kulturnim rubrikama u novinama.⁸ Pa ipak, postoje razlike među novinama tako da je pristranih i stereotipnih poruka mnogo manje, na primjer, u *Oslobođenju* nego *Glasu Slavonije*. Sveukupno gledajući, razlike u medijskom diskursu odražavaju razlike u politici izdavača novina, odnosno njihovih uredništava.⁹

⁶ Zbog nepostojanja analognih lokalnih novina u slučaju Kosovske Mitrovice, odnosno Kamenice, u ovom dijelu prikazani su rezultati analize lokalnih novina u Puli, Osijeku, Tuzli i Sarajevu.

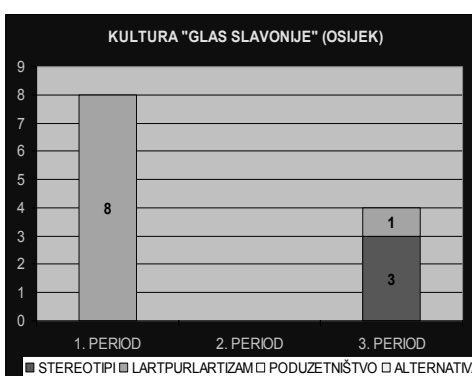
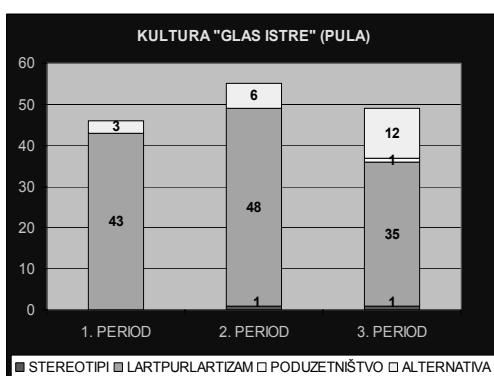
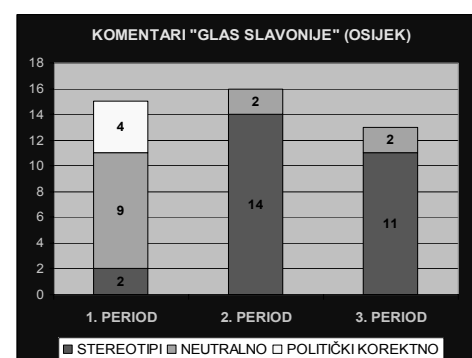
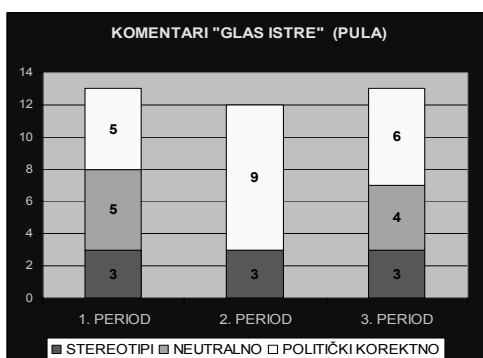
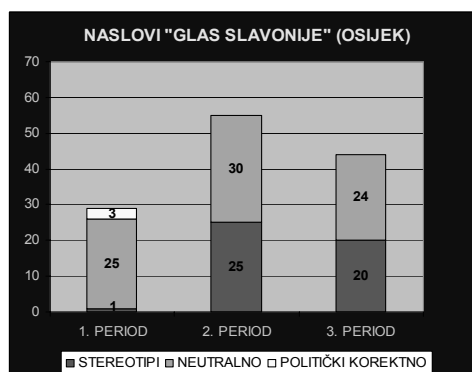
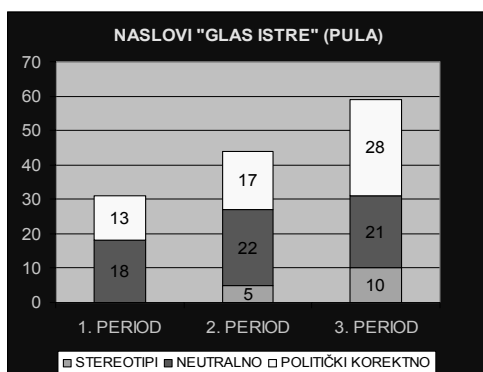
⁷ Novine su analizirane u tri (u Hrvatskoj), odnosno dva perioda (u Bosni i Hercegovini) određena datumom ratnog događaja koji je zbog ljudskih žrtava, obično civilnih, djelovao najpotresnije na stanovništvo i također predstavljao točku bilo početka bilo eskalacije rata. Sadržaji novina analizirani su sedam dana prije i sedam dana nakon događaja da bi se ustanovilo koliko ili kako je događaj djelovao na medijski diskurs.

⁸ Kulturne rubrike su posebno analizirane zbog toga što je naručilac istraživanja bio Odjel za kulturnu politiku i akciju Vijeća Europe.

⁹ Tako je, na primjer, *Glas Slavonije* zadržao umjereni i koncilijantni ton unatoč vojnim napadima na Osijek. No, kada je ubrzo potom došlo do nasilne smjene redakcije, ton se potpuno promijenio u stereotipni i propagandni.

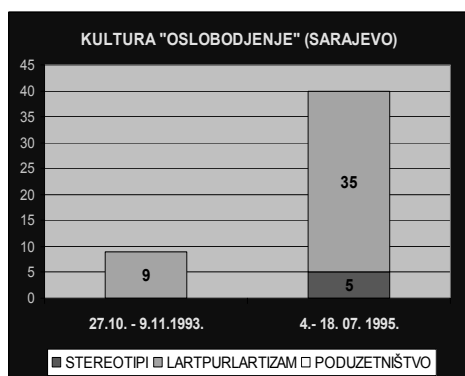
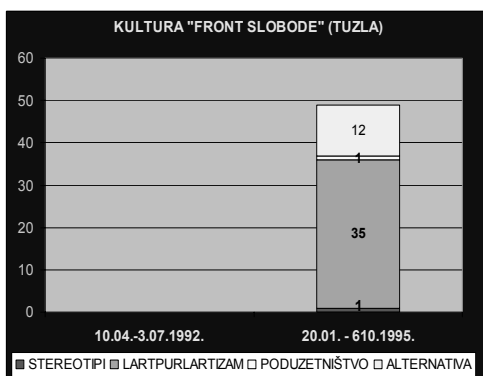
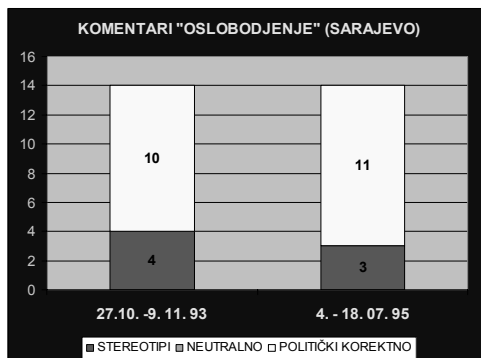
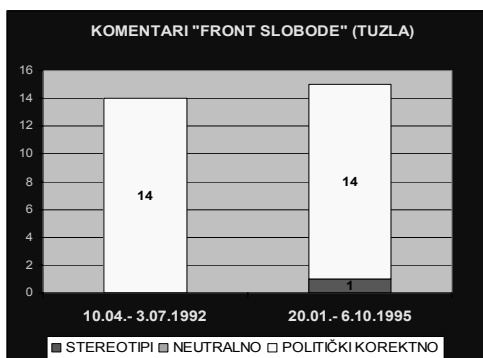
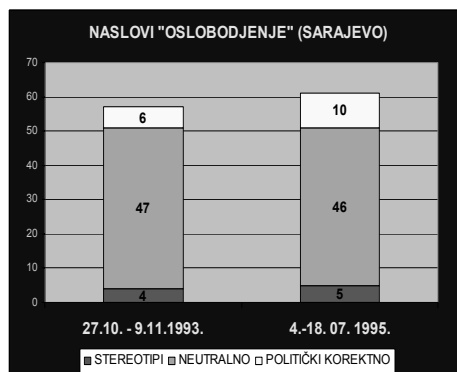
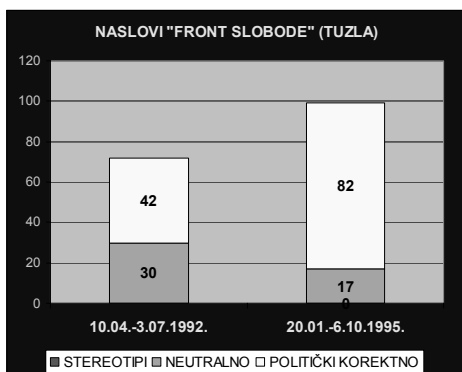
Slika 1

Poruke prema kategorijama u "Glasu Istre" (Pula) i "Glasu Slavonije" (Osijek)



Slika 2

Poruke prema kategorijama u "Frontu slobode" (Tuzla) i "Oslobođenju" (Sarajevo)



Uloga medija ključna je u oblikovanju društvene klime u zajednici izravno ili neizravno zahvaćenoj ratnim zbivanjima. Bez obzira na to što u područjima mira klima uzajamne tolerancije nije mogla biti proširena u druga područja, ona je bila presudna za očuvanje (tko zna kolikog broja) života pripadnika različitih etničkih/nacionalnih grupa u zajednici. To nije spektakularno postignuće, ali nije ni malo. Nije spektakularno, jer su pobornici etničkog obračuna i rata, na ukupnom nacionalnom planu, bili nadmoćniji i svakako profesionalno osposobljeniji (mnogo više stručnjaka i resursa angažirano je na strani pobornika nasilja i rata, nego mira). No, to nije malo jer je dokazano, makar “amaterski” i s relativno manje resursa, da je mir bio moguć – barem na lokalnom planu, ako ne i šire. Međutim, koliko je, kao ishod, mir bio poželjan lokalnim i središnjim, nacionalnim elitama?

5.2. *Kako lokalna vodstva¹⁰ vide zbivanja iz 1990-ih?*

Vodstva u područjima mira objašnjavaju mir u svojim zajednicama kao nastavak duge tradicije mira i (multi)etničke tolerancije, dočim uzroke sukoba i ratova na području bivše Jugoslavije objašnjavaju slično vodstvima u područjima sukoba. Većina intervjuiranih među vodstvima u područjima sukoba vide uzroke sukoba (i rata) “na drugoj strani”, mahom među srbijanskim političkim vodstvom, a katkada među hrvatskim (kod lokalnih vodstava u bosansko-hercegovačkom slučaju) i albanskim (u slučaju intervjuiranih među srpskim vodstvom na Kosovu). Također, drže da je sukob “uvezen” iz inozemstva.

Sugovornici u područjima mira naglašavaju kako je u odlučujućim trenucima postojao sklad između lokalnog vodstva i lokalnog stanovništva da se u reagiranju na krizu u okolini sačuvaju mir i nekonfliktnost, te da su se zahvaljujući toj slozi uspješno izolirali pojedini provokatori koji su težili zaoštavanju odnosa.

Izuzev u slučajevima gradova na Kosovu, sugovornici u oba slučaja, i u mirnim i u konfliktnim područjima, drže da je prevladavajući identitet ljudi prije razdoblja 1990-ih bio građanski, a ne etnički. Dotle zaokret prema prevlasti etničkog identiteta u 1990-ima objašnjavaju na različite načine. Neke interpretacije među sugovornicima u konfliktnim područjima su tipično nacionalističke, pripisujući svu krivnju srpskom vodstvu. Druge njihove interpretacije slične su onima sugovornika u mirnim područjima, tj. da je nacionalizam bio politika koju su vodile sve strane u sukobu, odnosno vodstva. Napokon, ali ne i najmanje važno, sugovornici iz konfliktnih područja ističu da je lokalna politika bila pod jakim utjecajem političkih središta, tj. Zagreba, Beograda i Sarajeva.

Čini se da su vodstva u mirnim područjima uspjela najmanje u jednoj stvari kada je riječ o lokalnim etničkim odnosima a to je da su u 1990-ima

¹⁰ Iz svakog grada intervjuirano je po osam lokalnih lidera i to iz područja politike (parlamenta, uprave grada), ekonomije (direktori poduzeća), vjerskih zajednica, te predstavnika manjine. Planirani intervjui (prema različitim područjima bavljenja/zanimanja lidera) nisu mogli biti provedeni u svim slučajevima, ali se ipak ostalo na broju od osam intervjua po gradu, čiji su rezultati uzeti kao reprezentativni za lokalno vodstvo bilo mirnog ili konfliktnog područja.

sačuvali etnički sastav stanovništva otprilike isti kao i prije tog razdoblja. Nasuprot tome, struktura stanovništva u konfliktnim područjima drastično se promijenila iz čega je uslijedila nacionalistička preobrazba političkih stranaka, strukture vlasti i javnih ustanova, uključujući vojsku i policiju, pa je nacionalizam postao i politikom i “profesijom”.

Konačno, lideri u područjima mira bili su relativno autonomni u odnosu na političke centre u svojim zemljama, koji su tada bili pod vlašću nacionalističkih stranaka i ideologija.

5.3. Ukupno o razlikama između mirnih i konfliktnih područja

Slijedeći zaključci rezultat su testiranja niza hipoteza iz spomenutog istraživanja, a ovdje su izneseni u sažetom obliku:

1. Razvojne karakteristike dviju vrsti područja nisu se pokazale značajnima s obzirom na mirne, odnosno konfliktne ishode. Na primjer, Pula je industrijski relativno visoko razvijeno područje, dok je Kamenica u tom smislu slabo razvijeno područje. Slično je s usporedbom konfliktnih područja ili gradova koji su prije izbijanja sukoba bili relativno visoko razvijeni (npr. Osijek i Sarajevo) prije izbijanja sukoba (izuzetak donekle čini K. Mitrovica čiji je razvoj zavisio uglavnom od proizvodnje ugljena koja je zapala u teškoće 1970-ih i 1990-ih).

2. Područja mira održala su visok stupanj autonomije spram nacionalnih političkih centara. To je lokalnim elitama omogućilo da lakše upravljaju svojom multietničkom sredinom, a glavni je cilj bio reducirati međuetničke napetosti i pod svaku cijenu sačuvati mir. Za očuvanje mira u lokalnim okvirima bilo je najvažnije što su lokalnu vlast osvojili nenacionalističke stranke i time se distancirali od politike nacionalističkih stranaka koje su osvojile nacionalni politički centar. I obrnuto, mir i toleranciju bilo je praktično nemoguće održati u lokalnim okvirima gdje su vlast osvojile također nacionalističke stranke.¹¹

3. U mirnim područjima vlast je usko surađivala sa civilnim sektorom, uključujući neformalne mreže, inicijative i lidere javnog mnijenja (takve je suradnje bilo i u K. Kamenici, iako u manjoj mjeri), sa zajedničkim ciljem da se očuva mir. Nešto analogno tome zbivalo se u konfliktnim područjima. U dijelu civilnog sektora do izražaja su došli provokatori koji su izazivali međuetničku mržnju i zagovarali nasilje: dok ih se u mirnim područjima neutraliziralo, ovdje je vlast s takvima usko surađivala. U takvoj sprezi dolazilo je i do ubojstava sunarodnjaka koji su pokazali vještima i spretnima u posredovanju među sukobljenim stranama i smirivanju strasti.¹²

4. U mirnim područjima (u manjoj mjeri u K. Kamenici) vlast su, uključujući vodstvo političkih stranaka i više položaje u lokalnoj upravi, dijelili ljudi raznih nacionalnosti, o čemu se vodilo računa kao najvažnijem aspektu reprezentiranja vlasti.

¹¹ U potonjim uvjetima lokalne vladajuće stranke kao da se “natječu” u ekstremizmu, odnosno “patriotskim podvizima”, sa svojom centralom. Odatle je nastao i velik broj ratnih zločina.

¹² Prema iskazu jednog intervjuiranog lidera iz Osijeka, jedna i druga strana u sukobu učinili su sve da likvidiraju mirovnjake u svojim redovima, tretirajući ih kao “izdajice”.

5. Akteri (sugovornici među lokalnim vodstvom) u konfliktnim područjima više su skloni izražavati (naivna) primordijalistička shvaćanja, uključujući i (huntingtonovsku) tezu o “sudaru civilizacija”, kako bi objasnili pojave sukoba i nasilja u svojim zemljama ili lokalnim područjima. Slično tome, samo u obrnutom smislu, jedan broj aktera u mirnim područjima objašnjava mir kao posljedicu duge tradicije, odnosno “navika srca” ljudi u dotičnom kraju, što predstavlja naivnu, iako pozitivnu, verziju primordijalizma. Drugi akteri u tim područjima objašnjavaju mir prvenstveno kao ishod racionalne i pragmatične politike lokalnih političkih vodstava. A treći su pak skloni vidjeti mir kao rezultat čiste slučajnosti ili širih geopolitičkih okolnosti.¹³

6. Akteri u konfliktnim područjima rijetko gledaju na etničke druge, prije svega one s kojima je njihova grupa u sukobu, kao kulturno bitno različite od vlastite etničke zajednice. Oni radije te druge i njihove političare i vojne zapovjednike vide kao one koji su se uspjeli najviše okoristiti i akumulirati privilegije u bivšoj Jugoslaviji. Oni su, kako dalje glasi ovo tumačenje, politički i vojno dominirali nad drugima, što su u potpunosti iskoristili izbijanjem rata, kao agresori.

7. Akteri u područjima mira skloniji su vidjeti etničke druge kao u biti srodne ili slične vlastitoj grupi. U tom se smislu izražavaju i samokritični, budući da sklonost sukobu i agresivnom ponašanju vide i među pripadnicima vlastite etničke grupe. Drugim riječima, sklonost miru ili ratu fundamentalna je ljudska (ambivalentna) dispozicija, a nikako svojstvo samo neke grupe¹⁴. Također, akteri u tim područjima vrlo rijetko nacionaliziraju kategorije “mi” i “oni”, dok agresore i žrtve smatraju proizvodom situacije a ne vječnog antagonizma između istih kolektivnih aktera.¹⁵ Dakle, nema “praneprijatelja” (kao ni “pra-prijatelja”). Iz toga se može zaključiti da je u mirnim područjima mnogo lakše nego u konfliktnim dekonstruirati jezik koji nacionalizira ili etnizira žrtvu i agresora, i uvesti jezik koji opisuje individualne i grupne aktere nasilja i mira mimo službenih kategorija s popisa stanovništva ili mapa ideoloških doktrina, povijesnih mitova, legendi i drugih naracija u kojima caruje subjekt s nacionalnim/etničkim imenom.

6. *Mogu li se izvući šire pouke iz iskustava područja mira?*

Pri kraju, vratimo se još jednom Varshneyovoj studiji s razlogom koji sada izgleda uvjerljiviji nego prije. Danas se spomenuta područja bivše Jugoslavije nalaze u kontekstu novih i relativno konsolidiranih država (uz obilatu pomoć međunarodne zajednice) koje su uglavnom kadre održavati

¹³ Prema dvojici sugovornika iz Pule, garnizon Jugoslavenske Armije u tom gradu nije upotrijebio nasilje kao u nekim drugim gradovima Hrvatske, prvenstveno zbog prevelike blizine Italije i time NATO-pakta.

¹⁴ Isto se odnosi na *kulturu* u smislu tradicionalnih običaja i navika ili u smislu simboličkih praksi, od umjetničkih do medijskih: sklonost miru i ratu, stvaralačkom i rušilačkom odnosu prema drugima, postoji u istovremeno u svakoj kulturi i u svim njezinim vidovima. Presudno je pitanje koja će strana prevladati kada odnosi prema drugima zapadnu u krizu.

¹⁵ Na primjer, izraz “srpski agresor” mnogo je rjeđe upotrebljavan u mirnim nego konfliktnim područjima u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini.

red i mir u multietničkim prostorima. Takvo stanje prilično nalikuje stanju u suvremenoj Indiji, državi u kojoj je etničko nasilje ipak rjeđa pojava: većina gradova (i pogotovo sela) ostala je pošteđena nemira, premda je u njima stanovništvo također mješovito, hindusko-muslimansko. U takvim uvjetima, kako upozorava Varshney, održavanje mira u multietničkim područjima u krajnjoj instanci *ne ovisi o snazi države nego civilnog društva*. On je na svojim primjerima dokazao da je do nereda i nasilja dolazilo u gradovima gdje su civilna uprava i policija bili, dapače, najprofesionalnije obučeni¹⁶ (Varshney, 2002: 288-9). Međutim, u tim gradovima nisu bile izgrađene poprečne civilne veze na razini raznih udruženja. Takve veze, međutim, postale su u drugim gradovima presudne za održanje mira. Takva praksa u osnovi je povezana s Gandhijevim djelovanjem i idejama. On nije glavne nade polagao u državne ustanove nego veze civilnog društva, uključujući mješovita (hindusko-muslimanska) udruženja. Naravno, udruženja i pokreti, pogotovo tako monumentalni kao gandhijevski, ne nastaju preko noći, kao ni solidne međuetničke veze. Međutim, ističe Varshney (2002: 290-7), manje i skromnije akcije na izgradnji veza civilnog društva također stvaraju šansu za mir. Tu ubraja pokrete nižih indijskih kasta (u južnoj Indiji protiv hijerarhijskog kastinskog sistema, odnosno Brahmana) u kojima su se skupa našli Hindusi i Muslimani, zatim pokrete žena, i na kraju, ali ne i najmanje važno, inovacijske promjene u lokalnoj upravi, prije svega u policiji¹⁷, koje idu za tim da lokalno upravljanje učini nepristranim u odnosu na interese različitih etničkih grupa, a opet poticajno za stvaranje međusobnih veza. Opća pouka iz ovog iskustva glasi da su veze civilnog društva bitne, ali nisu dovoljne, niti je civilno društvo prostor suprotan državi (to je samo u situaciji kada država namjerno potkopava civilne, uključujući međuetničke, veze), nego komplementaran državi. Dapače, Varshney govori o “sinergiji civilnog društva i države” (Varshney, 2002: 296).

Što se tiče situacije na prostorima bivše Jugoslavije, analogije s indijskom situacijom, koje nisu vrijedile tokom ratova 1990-ih, mogu vrijediti sada, uključujući zahtjev za sinergijom državnih i civilnih struktura na izgradnji poprečnih veza između nekada zaraćenih strana. Valja, naravno, imati na umu da će poprečne veze, pogotovo u vidu zajedničkih udruženja, biti teže obnoviti na područjima u kojima je uslijed rata došlo do dubokih polarizacija i drugih negativnih posljedica, uključujući etničko čišćenje ili etničku segregaciju – nego što je to slučaj na mirnim područjima poput Pule, Tuzle ili K. Kamenice. Potonji slučajevi, prije svega tuzlanski, demonstrirali su izvjesnu civilno-državnu sinergiju u uvjetima (u okruženju) koji su bili

¹⁶ Pored školovanja to znači i primjenu prakse da policajci i civilni službenici, budući da je jedan i drugi aparat centraliziran, pod kontrolom savezne države, periodično mijenjaju mjesto službe kako se ne bi srodili s frakcijama u sukobu među lokalnim stanovništvom i ustanovama.

¹⁷ Takozvani “eksperiment Bhiwandi” odnosi se na grad u blizini Bombaya poznat po nasilju između Hindusa i Muslimana – sve dok nije 1988. za šefa lokalne policije došla osoba na rok od tri godine u kojem razdoblju je, pa i nakon toga, Bhiwandi postao grad mira. Ključan u toj reformi bio je predan i strpljiv rad na izgradnji hindusko-muslimanskih udruženja ili akcija po različitim pitanjima (Varshney, 2002: 293-295).

daleko teži od indijskih. Pa ipak, pouka je u oba slučaja, indijskom i bivšem jugoslavenskom, u biti ista: valja izgraditi, ili ojačati postojeće, poprečne međuetničke asocijacijske veze, a država je tu da takvo djelovanje podupre (a ne da ga eventualno sprečava). Osim toga, država sama (sa svojim policijskim snagama) ne može održavati međuetnički mir i toleranciju.¹⁸

Literatura

- Brubaker, R. (2002): Ethnicity without Groups. *Archives européennes de sociologie* XLIII, 2 (November 2002): 99-127.
- Cederman, L.-E. (2001) Nationalism and Bounded Integration: What it Would Take to Construct a European Demos. *European Journal of International Relations*. Vol. 7 (2): 139-174.
- Declaration on Intercultural Dialogue and Conflict Prevention.
www.coe.int/T/E/Cultural_Co-operation/culture/Action/Dialogue/pub_DGIV_CULT_PREV(2004)1_Declaration_E.PDF?L=E).
- Dugandžija, N. (2006) *Od nacije do reakcije. Nacionalne manjine i nacionalni agnostici*. Zagreb: Srpsko kulturno društvo Prosvjeta.
- Hardlin, R. (1995) *One for All: The Logic of Group Conflict*. Princeton: Princeton University Press.
- Joireman, S.F. (2003): *Nationalism and Political Identity*. London – New York: Continuum.
- Katunarić, V. (2003) *Sporna zajednica. Novije teorije o naciji i nacionalizmu*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Katunarić, V., Banovac, B.: Conflict and Peace in Multiethnic Cities of the Former Yugoslavia. A Case Study. U zborniku radova: Milan Mesić, edited by, *Perspectives in Multiculturalism: Western & Transitional Countries*. Zagreb: FF press, Croatian Commission for UNESCO, 2004, 181-200.
- Kaplan, R.D. (1993) *Balkan Ghosts: A Journey Through History*. New York: St. Martin's Press.
- Lijphart, A. (1992) *Demokracija u pluralnim društvima*. Zagreb, Globus, Školska knjiga.
- Sekulić, D. et al. (2004): *Sukobi i tolerancija. O društvenoj uvjetovanosti nacionalizma i demokracija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Tolstoj, L. N. (2005) *Rat i mir*. Dio drugi. Zagreb: Globus media.
- Tilly, C. (1995) *European Revolutions, 1492-1992*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.
- Varshney, A. (2002) *Ethnic Conflict and Civil Life. Hindus and Muslims in India*. New Haven & London: Yale University Press.

¹⁸ Danas rijetki primjeri državne intervencije u bivšoj Jugoslaviji u prilog jačanja povjerenja među pripadnicima do jučer zaraćenih strana ostavljaju više dojam nespretne improvizacije nego dobro smišljene politike. Nedavni primjer podizanja spomenika Nikoli Tesli (kip koji je djelo Ivana Meštrovića) u središtu Zagrebu s jedne strane izgleda kao doprinos boljoj klimi u hrvatsko-srpskim odnosima, no s druge strane izgleda kao farsa budući da je taj kip Tesle uzet iz parka instituta "Ruđer Bošković" unatoč žestokom protivljenju suradnika Instituta. Peticiju protiv premještanja spomenika potpisalo je 220 suradnika, ljudi koji nemaju ništa protiv glorificiranja Tesle kao izraza zajedničkog srpsko-hrvatskog interesa, nego protiv načina na koji vlast to čini, otmajući stari i već situirani spomenik umjesto izrade novog.

UDK 316.77 ; 32.019.5:008

Мирјана Крстовић
Катарина Милошевић
Михајло Манић
Филозофски факултет
Ниш

МЕДИЈСКА КУЛТУРА КАО ЧИНИЛАЦ ДРУШТВЕНИХ ПРОМЕНА?*

Резиме

Синтагма “медјска култура” увелико је присутна у савременом научном дискурсу, поготово (али не само) у оном који се односи на питања медјске продукције, њеног организовања и њених учинака. Пропитивање медјске културе као чиниоца друштвених промена подразумева, најпре, њено појмовно одређење, артикулисање основних карактеристика медјске културе, а потом и детектовање њене природе, њених доминантних обележја. Промисљање медјске културе, поимане на овај начин, са становишта њеног доприноса друштвеним променама, и посебно оправдано и инструктивно, у случају земаља које се (само) именују као “земље у транзицији”, заправо и чини окосницу овог рада. На делу је један модел медјске културе (али не једино могући) који свакако јесте доминантан модел медјске културе у савремености. Критичка разматрања медјске културе предочавају да се иста оспољава као комерцијална, потрошачка култура, да је основни мотив њеног произвођења и дистрибуирања стварање профита.

Науци се задаје и задатак артикулисања претпоставки за развој алтернативне медјске културе. Ако она јесте таквом, тиме и по томе што није потрошачка, што се обраћа грађанима, што ови, штавише, партиципирају у њеном стварању, постојеће стање и учинке ове културе ваља сагледавати с обзиром на околности и услове који подстичу/ ограничавају њен развој.

Кључне речи: медјска култура, друштвене промене, комерцијализација

MEDIUM CULTURE AS A FACTOR IN SOCIAL CHANGES?

Summary

The syntagm “media culture” is considerably present in contemporary scientific discourse, especially (but not only) in that one which is referred to issues of media production, its organizing and its efficiency. Inquiring of media culture as a factor of social changes means, first of all, its notion determination, articulating the

* Рад са пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се реализује на Институту за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансира га Министарство науке и заштите животне средине Републике Србије.

basic characteristics of media culture, and afterwards, detecting its nature, its dominant characteristics. Thinking of media culture, understood this way, from the standpoint of its contribution to the social changes, and especially justified and instructive, in case of countries which are (self)named as a “transition countries” makes the framework of this paper. One model of media culture is in the act (not only possible) which certainly is a dominant model of media culture in contemporary time. Critical examinations of media culture point out that it demonstrates as commercial, consumers culture and that making the profit is the main motive of its producing and distribution.

Another task which is given to science is task of articulating the assumptions for development of alternative media culture. If it is like that, by not being consumers, by directing to citizens, and citizens participate in its creating, it is good to perceive existing condition and efficiencies of this culture considering circumstances and conditions which induce/limit its development.

Key Words: Medium Culture, Social Changes, Commercialization

Пропитивање медијске културе као чиниоца друштвених промена подразумева, најпре, њено појмовно одређење, а потом и артикулација њених основних карактеристика. Синтагма “медијска култура” увелико је присутна у савременом научном дискурсу, поготово (али не само) у оном који се односи на питања медијске продукције, њеног организовања и њених учинака. Другим речима, постаје уобичајено њено именовање као “продукције медијске културе” – приликом њеног третирања на референтним научним скуповима и у референтним научним публикацијама (на пример: McQuail, 2000). Што се, пак, тиче, теоријског образложења легитимности и примерености прихватања и коришћења појма “медијска култура”, посебна заслуга несумњиво припада Дагласу Келнеру.

Позивајући се на своје раније елаборације о медијској култури, у делу истоименог назива Келнер указује да је “медијска култура релативно новијег датума”. Наиме, “тек са појавом телевизије у периоду после Другог светског рата медијска култура постаје доминантна сила у области културе, социјализације, политике и друштвеног живота” (Kelner, 2004:27). Ова констатација упућује на постављање питања зашто и како медијска култура задобија ово обележје, као и на питање друштвених консеквенци њеног практиковања. Али, трагање за одговорима бива депласирано, без предходног сагледавања шта медијска култура јесте – чиме се враћамо на почетак овог излагања, уз наговештавање незаобилазног евоцирања теоријских разматрања истог аутора.

Говорећи о легитимности и примерености употребе појма “медијска култура”, заправо имамо у виду опредељивање за одредницу “медијска”, као супституцију за друге две, а то су “масовна” и “популарна” и аргументацију коју с тим у вези Келнер предочава, у пометој књизи али и у другим радовима (Kellner; 1997). Може се рећи да се ради о утемељеној, опсежној и комплексној аргументацији; за ову прилику,

апострофираће се Келнерова примедба да концепти масовне и популарне културе не досежу целину односног друштвеног феномена. За разлику од ова два, концепт медијске културе реферише на свеукупност елемената и аспеката овог феномена. Дакле, не само на медијски (културни) садржај, односно на реципијенте, него и на процес њихове продукције и пласирања на медијском тржишту, што значи и на “медијску технологију и индустрију” (Kelner; 2004:62). Денис МекКвејл, који, као што је напред назначено, такође користи појам “медијска култура”, у цитираном делу исто тако осврће се и на теоријске расправе о разлозима проблематизовања друга два појма. Из наведеног одређења, дакле, произилази да се медијска култура не поистовећује са медијским садржајем – али се ни овај не поистовећује са одређеном врстом продуката медијске културе. Другим речима, као производи медијске културе не слове само они којима се традиционално приписује одредба “културни”, него, на пример, и информативне, журналистичке форме (вест, репортажа, итд.) Оправдано је и што медијска технологија улази у садржај појма “медијска култура. Медијска технологија има одлике и функције које је чине особеном у односу на друге врсте средстава за производњу, а због чега се и одређује као елемент медијске културе. Она “има многе импликације по начин на који спознајемо наш друштвени свет и наше место у њему. (McQuail; 2000: 94) и утиче на “стварање нових начина и перципирања културног времена” (Lull; 1995: 153).

То да је и зашто је промишљање медијске културе, поимане на овај начин, са становишта њеног доприноса друштвеним променама, не само, него у одређеном смислу и посебно оправдано и инструктивно, у случају земаља које се (само) именују као “земље у транзицији”, заправо и чини окосницу овог рада. За потребе спровођења овог теоријског подухвата, међутим, ваљало би се позабавити још једним, ништа мање важним питањем. Наиме, промишљање ове врсте не може застати код експлицирања дефиниције медијске културе, односно разлога због којих се она прихвата: следећи корак је детектовање њене природе, њених доминантних обележја. Келнерове опервације с тим у вези такође су драгоцене и незаобилазне, али то подједнако важи и за друге ауторе који су такође дали допринос тематизирању ове проблематике. Критичка разматрања медијске културе предочавају да се ова оспољава као комерцијална, потрошачка култура, да је основни мотив њеног произвођења и дистрибуирања стварање профита. На делу је један, не једино могући, али свакако он јесте доминантан, модел медијске културе.

Комодификација, као обележје, као императив овог модела, не одређује само природу и намену производа медијске индустрије – она утиче и на обликовање публике, као пуких конзумената тих производа и такође, и на њено претварање у робу која се “продаје” оглашивачима. Њихови, а не интереси и потребе рецепијената, детерминишу програмску концепцију и уређивачку политику комерцијалних медија. Медијски садржај се потоњима нуди под условима које постављају (диктирају) оглашивачи. Интензитет њихове заинтересованости за коришће-

ње услуга медијских организација зависи од њиховог рејтинга, односно од обима њихове публике. То се неизбежно одражава на усмеравање њихове делатности на стварање и пласирање хомогенизованог, стандардизованог садржаја, привлачења што ширег круга рецепијената. Склоност власника (и професионалаца – медијских радника) да убеђују како “пружају оно што публика жели и очекује” у функцији је легитимизирања идеологије медијског тржишта: доминантни модел медијске индустрије сведочи о актуалности и служи као потврда њенове плаузибилности, увиђања да је процес производње неке робе такође и процес производње потребе за том робом, односно производње њених конзументата. Појединци имају илузију о слободи сопственог избора – слободан избор је могућ само у оквиру (постојеће) медијске понуде. Не треба посебно наглашавати да им је ускраћена могућност учествовања у обликовању медијског садржаја. Медијски делатници “се позивају на очекивања публике да би оправдали... политику демагошког упрошћавања (која су по свему супротна демократском настојању да се информише, или да се образује уз забаву), само пројектују на публику своје сопствене склоности, своју сопствену визију” (Burdije, 1999: 77).

Медијској култури, оној која се очитује као доминантна, оправдано се приписују обележја и функције “афирмативне културе” (Маркузе). Она јесте производ развијеног капиталистичког Запада, али и моћан инструмент репродуковања и легитимисања тамошњег економског, али, истовремено и подједнако и политичког поретка. Медијска култура, као комерцијална и потрошачка, чинилац је очувања и јачања постојећих структура економске моћи, и то у двоструком смислу: као једна од области која у великој мери доприноси увећавању профита и као “место” произвођења идеолошких представа о капиталистичком моделу економске праксе као једино прихватљивом. Неупитност ових представа управо се обезбеђује подстицањем конформизма на страни рецепијената, кроз наметање одређеног садржаја, то јест једнообразног, селектованог, садржаја који се конзумира као једна врста робе, који се непрестано надомешта новим, а заправо истим, садржајем. Присуство, репродуковање доминантног модела медијске културе осујећује формирање и развијање критичке свести, способности и спремности сагледавања негативних страна владајућих друштвених односа, својствене “публици која критички резонује” (Хабермас), оснаживање грађанског активизма кроз који се исказује непристајање на постојеће стање ствари. Комерцијализовани медији не обраћају се рецепијентима као грађанима, него искључиво као потрошачима, настојећи да ови сами себе једино као такве и перципирају – и у томе увелико успевају, што за последицу има политичко пасивизирање (знатног) дела становништва. На тај начин комерцијализовани медији доприносе очувању политичког (и економског) устројства.

Као што се може приметити, све што је до сада речено о карактеристикама и учинцима присуства доминантног модела медијске културе, односило се на друштва у којима је овај настао и у којима је на де-

лу. Као такав он је предмет критичких опсервација тамошњих научника. Осим што се указује да је доминантна медијска култура битан елемент и ослонац владајућих економских и политичких структура, указује се и на потребу развијања алтернативних видова ове културе – присутних, али маргинализованих. Алтернативна медијска култура препознаје се као исходниште еманципаторског потенцијала. Оправданост оваквог поимања алтернативне медијске културе потврђује се у пракси (Croteau-Hoynes, 1997).

Тематизирање медијске културе, њеног обликовања и деловања у земљама Источне и Јужне Европе које слове за транзиционе, подједнако се, али из других разлога, испоставља као незаобилазан и неодложан научни подухват. Будући да се ради о друштвима у којима је отпочео процес темељних, структуралних друштвених промена, подразумева се сагледавање медијске културе у контексту одвијања овог процеса. То упућује на третирање медијске културе као детерминисане природом и усмерењем промена целине друштвене стварности. Стога њихово критичко промишљање предходи пропитивању карактеристика медијске културе и њеног функционисања као агенса процеса друштвене трансформације. Наиме, о каквој трансформацији је реч?

Прихватање и коришћење термина “транзиција” за именовање промена које се дешавају у некадашњим реал-социјалистичким друштвима, као по себи разумевајућем, одавно је и увелико постало својствено политичарима, научницима, медијским делатницима; овај термин итекако је присутан и у колоквијалном дискурсу. Употреба страног термина доприноси стварању и одржавању идеолошког маскирања смера одвијања процеса који се њиме именује, а тиме и изостајању свести о негативним последицама реализовања овог процеса. Ако се преображај односних друштава остварује као део и по диктату глобалне стратегије нео-либерализма, каква може бити медијска култура ових друштава? Чиме се она одликује и која је њена друштвена функција? Који модели су заступљени – другим речима, да ли је могуће препознати присуство оне која представља доминанту, односно алтернативну, медијску културу?

Критички оријентисани научници из САД и земаља Западне Европе у својим разматрањима медијске културе која је иманентни производ капитализма и коју идентификују као доминантну, не пропуштају да укажу на њено глобално присуство, као и да упозоре на опасности које оно може генерисати: девастирање локалних, националних, културних идентитета. Када је реч о друштвима у којима је прихваћен нео-либерални концепт трансформације, критички приступ поменутој теми не изостаје. Ова заокупља већу пажњу, у односу на тему која се тиче доприноса глобализације комерцијализоване медијске културе оснаживању спремности на приклањање једном моделу устројства друштвеног живота као пожељном и прихватљивом.

Међутим, не ради се само о глобалној експанзији (доминантне) медијске културе која настаје у најмоћнијим капиталистичким земља-

ма. Ова култура има своју логику која се очитује на одређеним начин, између осталог и као стандардизација продуковања медијске културе (McQuail, 2000: 296). Ова логика следи се и у домаћој медијској индустрији. Она се саображава основним трендовима који су присутни у свим областима друштвене праксе, њеним прихватањем обезбеђује се масовно пристајање на улогу потрошача. Комерцијализована медијска култура, домаћа ништа мање него страна, “смањује снагу отпора тржишним силама и код куће, а и оним које долазе споља” (MekKvejl, 1994:4). Неспутано деловање ових сила, убеђују нас заговорници тржишне идеологије, потврда је одређености за транзицију и претоставка њеног успешног извођења: зато је потребно осујетити или бар обеснажити покушаје пружања отпора, штавише и упитаност о целисходности и цени приклањања моделу организовања и функционисања друштва, а што значи приклањања схватању о неприкосновености тржишног процењивања и потврђивања учинака друштвеног делања.

На основу изложеног, може се закључити да начин на који се поима и остварује транзиција на просторима на којима је дошло до урушавања реал-социјалистичког система, условљава уобличавање одређеног типа медијске културе која, са друге стране, управо по ономе што чини њене одреднице, обавља функцију легитимисања узорности капиталистичког економског и политичког система и пацифицирања критичке свести, поготово покушаје оспоравања ове узорности. Потрошачка, комодификована медијска култура аутенична је творевина транзиције описаних карактеристика и усмерења, и један од главних инструмената стварања повољне друштвене климе за њено остваривање. Утолико ова култура јесте чинилац друштвених промена – међутим, не оних еманципаторске провенијенције. Штавише, доприноси осујећивању препознавања њихове суштине, потребе и значаја њиховог спровођења и одустајању да се у томе партиципира. Критичка свест не би требало да застаје код пропитивања последица које из тога проистичу, него и да пропитује могућности и начине да се ове избегну, или бар умање – кроз развијање медијске културе која би била заснована на другачијим основама и вредностима и која би, као таква, била упориште отпора доминантним тенденцијама транзиционог процеса. Говоримо, дакле, о алтернативној медијској култури.

Уважавајући претходно излагање, Келнерово указивање на задатост теоријског бављења “питањем како би се медији и култура могли трансформисати у инструменте друштвених промена” (Kelner; 2004: 553) показује се, у конкретном случају, итекако упутним, али у особеном смислу. Ово питање остаје на маргинама научног ангажмана одговарајућег предметног усмерења: “Студије културе су до сада изразито мало пажње поклањале развоју стратегија и пракси медијских интервенција и производње алтернативних медија” (ibid, 552). Осим што навод предочава одношење науке према назначеном питању, он упућује на оно што би требало да буде предметно усмерење у његовом третирању.

Науци се задаје и артикулисање претпоставки за развој алтернативне медијске културе. Ако она јесте таквом, тиме и по томе што није потрошачка, што се обраћа грађанима, што ови, штавише, партиципирају у њеном стварању, постојеће стање и учинке ове културе ваља сагледавати с обзиром на околности и услове који подстичу/ограничавају њен развој. Ово потоње посебно се тиче могућности самосталног коришћења медијске технологије за потребе производње алтернативног садржаја, могућности располагања овом технологијом. Дакако, у сиромашним друштвима таква могућност пружа се само малом броју потенцијалних актера алтернативне медијске праксе. Што се тиче околности, при чему се мисли на околности које детерминишу целину друштвених односа, не чини се да могу позитивно утицати на развијање алтернативне медијске културе која оспорава неупитност прихватања модела капиталистичке транзиције и упозорава на последице које одатле проистичу.

Литература

- Burdije, Pjer (1999) *Signalna svetla. Prilozi za otpor neoliberalnoj invaziji*. Beograd: Zavod za izdavanje udžbenika.
- Kellner, Daglas (1997) "Social Theory and Cultural Studies", in David Owen, ed. *Sociology after Postmodernizm*. London-Thousand Oaks-New Delhi: SAGE Publications.
- Kelner, Daglas (2004) *Medijska kultura. Studije kulture, identitet i politika između modernizma i postmodernizma*. Beograd: CLIO.
- Lull, James (1995) *Media, Communication, Culture. A Global Approach*. Polity Press.
- McQuail, Denis (2000) *Mass Communication Theory*. London-Thousand Oaks-New Delhi: SAGE Publications.
- MekKvejl, Denis (1994) *Stari kontinent – novi mediji*. Beograd: NOVA.
- Croteau, David; Hoynes William (1997) *Media/Societies. Industries, Images, and Audiences*. Thousand Oaks-London-New Delhi: Pine Forge Press.

