Časopis za filozofiju i religiju

Logos

Tuzla, vol. 8, br. 1, januar, 2020, cijena 10 KM



Centar za kulturu i edukaciju
LOGOS

Logos

Časopis za filozofiju i religiju
Vol. 8, br. 1, januar, 2020.

Izdavač
LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Glavni urednik
Rusmir Šadić

Redakcijski odbor
Orhan Jašić, Kerim Sušić, Kenan Šljivo, Danijel Tolvajčić,
Vladimir Lasica, Midhat Čaušević, Ensar Karaman

Redakcijski savjet

Lino Veljak
(Univerzitet u Zagrebu)

Rešid Hafizović
(Univerzitet u Sarajevu)

Sulejman Bosto
(Univerzitet u Sarajevu)

Željko Kaluđerović
(Univerzitet u Novom Sadu)

Adnan Jahić
(Univerzitet u Tuzli)

Boško Pešić
(Univerzitet u Osijeku)

Boris Gunjević
(Univerzitet u Cambridgeu)

Ednan Aslan
(Univerzitet u Beču)

Dizajn & DTP
Eldin Mehmedović

Lektor za bosanski jezik
Nedim Alić

Lektor za engleski jezik
Azur Hrustić

Tiraž
200

Cijena
10 KM

Logos

Journal of Philosophy and Religion
Vol. 8, No. 1, january, 2020.

Publisher
LOGOS – The Center for Culture and Education
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Editor-in-Chief
Rusmir Šadić

Editorial Staff
Orhan Jašić, Kerim Sušić, Kenan Šljivo, Danijel Tolvajčić,
Vladimir Lasica, Midhat Čaušević, Ensar Karaman

Editorial Board

Lino Veljak
(University of Zagreb)

Rešid Hafizović
(University of Sarajevo)

Sulejman Bosto
(University of Sarajevo)

Željko Kaluđerović
(University of Novi Sad)

Adnan Jahić
(University of Tuzla)

Boško Pešić
(University of Osijek)

Boris Gunjević
(University of Cambridge)

Ednan Aslan
(University of Vienna)

Design & DTP
Eldin Mehmedović

Language editor for Bosnian
Nedim Alić

Language editor for English
Azur Hrustić

Circulation
200

Cost
5 €

SADRŽAJ

I Članci

Rusmir MAHMUTĆEHAJIĆ
ANTROPOKOZMOLOŠKI VIDICI BIĆA, SVIJESTI I LJEPOTE 9

Šaćir FILANDRA
PROTURJEČNOSTI REISLAMIZACIJE BOŠNJAKA 49

Amir KARIĆ
MIT O BOŠNJAČKOM PANISLAMIZMU:
POKUŠAJ NAMETANJA KOLEKTIVNE STIGME 63

Fahira FEJZIĆ-ČENGIĆ
PROPITIVANJE RELIGIJSKOG BEZ DOVOLJNOG ZNANJA 75

Zarfa HRNJIĆ-KUDUZOVIĆ
IMPLIKACIJE MEDIJIZACIJE RELIGIJE:
TRANSFORMACIJA, HIBRIDIZACIJA I SPEKTAKULARIZACIJA 93

Marijan KRIVAK
KAPITALIZAM KAO RELIGIJA 109

Tomislav TADIĆ - Kenan ŠLJIVO
KRIZA ZNAČENJA POJMOVA RELIGIJA I SEKULARNOST
U DISKURSU HUMANISTIČKIH I DRUŠTVENIH ZNANOSTI 121

Bernard HARBAŠ
APORIJE DEMOKRATIJE 149

Boško PEŠIĆ
NIETZSCHEOV RELIGIOZNI ŽIVOT KAO TJELOVANJE BESKONAČNOSTI 161

Elma HURUZ-MEMOVIĆ
RELIGIJA I POLITIČKE STRANKE U BOSNI I HERCEGOVINI 179

Vedad SPAHIĆ
NARATIV O KALEIDOSKOPU 189

Dželaludin HODŽIĆ
POJAM DOSTOJANSTVA U RASPRAVI O GENETIČKOM INŽENJERSTVU:
RELIGIJSKI, BIOETIČKI I PRAVNI DISKURS 207

Anes MAKUL
KRIZA DEMOKRATIJE I ZLOUPOTREBA SLOBODE GOVORA 237

CONTENTS

I Articles

Rusmir MAHMUTĆEHAJIĆ
THE ANTHROPO-COSMOLOGICAL APPROACH TO BEING, MIND AND BEAUTY 9

Šaćir FILANDRA
INCONSISTENCY OF BOSNIAK RE-ISLAMIZATION 49

Amir KARIĆ
MYTH OF BOSNIAK PAN-ISLAMISM:
ATTEMPT OF COLLECTIVE STIGMA IMPOSITION 63

Fahira FEJZIĆ-ČENGIĆ
QUESTIONING THE RELIGIOUS WITHOUT SUFFICIENT KNOWLEDGE 75

Zarfa HRNJIĆ-KUDUZOVIĆ
THE IMPLICATIONS OF RELIGION MEDIATIZATION
TRANSFORMATION, HYBRIDIZATION AND SPECTACULARIZATION 93

Marijan KRIVAK
CAPITALISM AS RELIGION 109

Tomislav TADIĆ - Kenan ŠLJIVO
CRISIS OF THE MEANING OF THE CONCEPTS OF RELIGION AND SECULARITY
IN THE DISCOURSE OF THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES 121

Bernard HARBAŠ
APORIAS OF DEMOCRACY 149

Boško PEŠIĆ
NIETZSCHE'S RELIGIOUS LIFE AS BODYING FORTH OF THE INFINITE 161

Elma HURUZ-MEMOVIĆ
RELIGION AND POLITICAL PARTIES IN BOSNIA AND HERZEGOVINA 179

Vedad SPAHIĆ
NARRATIVE OF THE KALEIDOSCOPE 189

Dželaludin HODŽIĆ
THE NOTION OF DIGNITY IN THE DEBATE ON GENETIC ENGINEERING:
RELIGIOUS, BIOETHICAL AND LEGAL DISCOURSE 207

Anes MAKUL
THE CRISIS OF DEMOCRACY AND THE ABUSE OF THE FREEDOM OF SPEECH 237

Članci
Articles

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 111.32:28

ANTROPOKOZMOLOŠKI VIDICI BIĆA, SVIJESTI I LJEPOTE

Rusmir MAHMUTĆEHAJIĆ

Međunarodni forum Bosna
Sime Milutinovića 10, 71000 Sarajevo
E-mail: if_bosna@bih.net.ba

ABSTRACT

U modernoj znanosti, a to znači u pretpostavci o mjerljivome svijetu kao jedinome, izgubljeni su vidici simboličkih govora objavljenih knjiga. Zamisao o mogućnosti isključenja jastva promatrača takozvanog objektivnog svijeta same su sebe porekle. Nema i ne može biti promatranja vanjskoga svijeta u kojem ne sudjeluje jastvo promatrača. Iz takvih iskustava u novome dobu, u gotovo sve teorijske odnose prema zbilji, izveden je antropokozmički princip. Zato u savremenim filozofijskim i teologijskim govorima, nerijetko opterećenim scijentističkim korištenjima modernih konstrukcija i modularnog jezika, nedostaju uvidi u moguće postmoderne dekonstrukcije i rekonstrukcije religijskog i ntelektualnog naslijeđa. U predloženom tekstu bit će razmatrani neki od sadržaja tih pitanja.

Ključne riječi: biće, svijest, ljepota, tradicija, islam

THE ANTHROPO-COSMOLOGICAL APPROACH TO BEING, MIND AND BEAUTY

Classical modern science posited the quantifiable world as the only one and consequently renounced the insights contained in the symbolic discourses of the revealed scriptures. The very idea that the self observing the so-called objective world can be excluded is inherently contradictory. Is observation of the external world in which the self of the observer plays no role even thinkable? A growing realisation of this across almost the full range of theoretical approaches to reality has led to introduction of the anthropo-cosmological principle. By contrast, contemporary philosphical and theological discourses often still deploy the modern constructs and modular language of scientism and consequently lacks insight into the potential of a postmodern deconstruction and reconstruction of our religious intellectual heritage. The talk will consider certain aspects of this question.

Keywords: Being, Mind, Beauty, Tradition, Islam

1.0 Bljesci

Gdje god bio, čovjek je udaljen od sebe u razložnoj i svršnoj mogućnosti. U tome je potreba za nastojanja da otkrije otkuda dolazi tu gdje jest i kamo odatle odlazi. Uvijek je na rubu koji označava središte. A kad se primakne tom središtu, pa raščisti sva zamračenja dvojine, nužnosti svega stvorenog, osjeća beskonačnost i vječnost koje ga obuhvataju iza svake rubnosti, ali na tajnovit način istovjetan sa srijedom i srcem. Njegovo stalno pitanje je o beskonačnosti i vječnosti u kojima nestaju i prostor i vrijeme, ali u nužnosti njihove istosti s punim središtem. Ako se pita i govori, ako svjedoči uvjetnost svega izuzev razloga i svrhe svog postojanja, ako ima život, moć, volju, sluh, vid, znanje i govor, i to vazda uvjetno, središte ili srce ih mora imati posve. Bog mu u Učenju kaže: "Kad te Moji robovi upitaju o Meni, doista sam Ja blizu. Odazivam Se zovu pozivatelja kad Me zove. Pa neka Mi uzvrate i vjeruju u Me, e da budu pravo vođeni." (Kur'an, 2:186) Ali čovjek zaboravlja i blizinu i udaljenost. Spomenuta Božija blizina je apsolutna. Nema ničeg bližeg od Njeg, a ni daljeg od svake Njegove predstave. Ali čovjek je od Boga uvijek udaljen. On Mu Se u bliskosti pokazuje Lijepim i Milosnim, Nježnim i Oprosnim. U udaljenosti je Moćni i Silni, Višnji i Veli, Strogi i Kažnjavajući. Iako ga nikad ne ostavljaju, čovjeku se i bliskost i udaljenost čine ipak nedostižnim. Bliskost ga neprestano tješi, obećavajući mu to za čim čezne. Udaljenost mu neprestano prijeti, upozoravajući ga na razlog i svrhu i njega i svijeta. Zato mu se pojave kojima Se Bog obznanjuje čine dovoljnim i nesvladivim. Gube čitljivost. Sve više se čine odvojenim od Označenog, pa čovjek zapada u pomrčinu zatvorenog svijeta. To što obuhvata malim znanjem počinje smatrati cijelom zbiljom. Tok pojava tumači kao neizmjenjivi lanac poznatih mu uzoraka i posljedica, ne pitajući se gdje to zapravo počinje i završava. Ali u prividu poznatog poretka noć neprestano zaogrče osvijetljenost, oblaci zamračuju vedrinu obzorja, a smrt ustrajno presreće život.

U neprestanoj promjeni svega čovjeka prožimaju i strah i nada. Udaljenost od onog što je izvorno imao, provalija ispunjena tminama koja ga odvaja od rajskog početka, čini mu se nesvladivom, iako u srijedi bića na to ne pristaje. Apsolutna bliskost Boga ipak ga ne ostavlja bez nade u povratak. Znakovi u obzorjima vanjskoga svijeta i u njegovome jastvu nisu istovjetni, iako osjeća da su to bili te da ponovno mogu biti. Gubitkom rajskog stanja sve u vanjskim obzorjima ostalo je jednako. Zamračeno je jastvo. Iza tih tmina, u srijedi ljudskosti, neuništivo je najljepše uspravljenje, najljepši primjer u kojem i radi

kojeg je čovjek stvoren. U čežnji da se vrati sebi, a tako i Bogu, čovjek iznova želi uspostaviti izgubljenu istovjetnost i tako uzaći ili vratiti se najljepšem uspravljenju. Bog mu u Učenju kaže: "A među Njegovim znakovima je i to da vam obznanjuje munju, koja podstiče strah i nadu, i to da s neba spušta vodu, pa njome oživljava zemlju nakon njene zamrlosti. U tome su doista znakovi za ljude koji shvataju." (Kur'an, 30:24) Za te koji shvataju munja je iznenadno i potresno podsjećanje na zaboravljenu udaljenost i bliskost Boga. Osvješćenje udaljenosti snaži strah, a bliskost nadu. Zemlji odgovora tijelo, nisko i smrtno. Munja okreće jastvo ustrašenog i nadajućeg nebu ili Duhu. U kiši koja slazi mrtvoj zemlji ili duši u tminama, u posvjetlici kojom sijevne munja, tmine jastva se pokažu kao čovjekov zaborav Boga, Svjetlosti nebesa i zemlje. Takvo slaženje ocrtava put uzlaženja, vraćanja i uspravljenja.

Obzorja vanjskog svijeta, rasprostrta do najudaljenijih sazvježđa, pokazuju prostor i vrijeme u njihovoj veličini i trajanju. Ali bljesak munje i prateća grmljavina podsjećaju na Čas ili sabiranje svega, ma koliko bilo rasprostrto i trajuće. Kazivanja o prošlom i budućem samo su podsjećanja na zbilju čovjekovog jest ovdje i sada. Zato čovjekovo otkrivanje mjesta u cjelini postojanja, bivanja hvaljenim koji se hvaljenjem povezuje s Bogom, Hvaljenim, pretpostavlja oslobađanje od priviknutosti na vremenska i prostorna ograničenja kao nužnost s posljedičnim zaboravljanjem Boga. Savršeni poredak i cjelinom i svakom pojedinačnom pojavom hvali Boga. (Kur'an, 17:44) Ali čovjek se neprestano mora podsjećati na to. Mora, jer u stanjima zamračenog jastva nejasna je savršenost svega stvorenog. I ne samo nejasna. Nerijetko se u takvome jastvu pokazuje kao nered i besmisao. Bog u Učenju kaže: "On vam obznanjuje munju, podstičući strah i nadu, i izvodi bremenite oblake. Grmljavina Ga slavi hvalom kao i anđeli u strahu od Njeg. On otpravlja gromove i njima udara koga hoće. Pa ipak oni raspravljaju o Bogu. A On je žestok u gnjevu." (Kur'an, 13:12) Budući da je izrečen u jeziku te da je Božija objava, navedeni prikaz znakova Božije volje u obzorjima podsjeća čovjeka na stanje u njegovom jastvu. Koliko god zamračenja u jastvu bila gusta, kako god se u toj pokrivenosti srca jastvo pokušavalo uzdići u dovoljnost i neovisnost, ništa ne može zakloniti srijedu svega ljudskog, istočišnu i utočišnu svjetlost. Tijelo odvojeno od Duha zamire slično zemlji bez kiše. Oblaci nad njima samo su zastor s dvije strane, jednom obasjanom i drugom mračnom. Milost kiše koja oživljuje zemlju prisutna je i u tome zastoru. Sijev munje i grmljavina razdiru priviknutost jastva na osjećanje dovoljnosti, na zamrlost i neplodnost, na mnoštvo i kretanje te govor u zaboravu na

stvaralačku Božiju Riječ. U tome razdoru i posljedičnom potresu čovjek je podsjećan na opakost uvjetne volje odvojene od apsolutne Božije.

To da Bog gromom pogađa koga hoće te da je žestok u gnjevu moguće je, kao i sve drugo, tumačiti na brojne načine. Dva jastva nikad nisu jednaka, a ni jedno u dva časa. Zato nema zapisanih tumačenja koja bi trajno obvezivala na samo neka od njih. Za ovu su raspravu uputna naročito dva tumačenja. Milost i znanje su temelj svemu što Bog čini. Nema i ne može biti ničeg u tome, a da ne počinje i ne okončava u milosti i znanju. Žestina Njegovog gnjeva može se odnositi na čovjekovo voljno suprotstavljanje Njegovoj volji. Kad gromom pogađa koga hoće, Bog time razara jastvo koje navodi na zlo, vraćajući ga tako osvješćenju razloga i svrhe bivanja u svijetu, znanju Voljenog i voljenju Znanog. U takvome vraćanju započinje prepoznavanje uzajamnosti znakova u obzorjima svijeta s onima u jastvu. Od svog razložnog i svršnog stanja, od bivanja mirećim i hvalećim u odnosu s Mirom i Hvaljenim, svijet nije pao u neko niže stanje. Pao je čovjek. Ali znakovi u obzorjima podsjećaju ga na mogućnost povratka ili otkrića savršenog poretka u jastvu. Vanjski svijet shvata kao jasnu i odredivu uzajamnost s počelom. Ali obzorja njegovog jastva pričinjavaju mu se podložnim svim mogućnostima njegove volje. Bog ga na to podsjeća, pa mu objavljuje: "Ne vidiš li da Bog goni oblake, pa ih spaja i gomila? I onda vidiš kišu izvedenu iz njih. I On spušta grad iz oblaka ogromnih, pa njime udara koga hoće i odvraća ga od koga hoće. Bljesak Njegove munje gotovo osljepljuje." (Kur'an, 24:43) Ako ta uzajamnost pojava u vanjskim obzorjima, koju čovjek shvata odvojenom od svog jastva, bude vraćena osvješćivanju jastva bez kojeg nema i ne može biti nikakvog znanja o svijetu, a tako ni svijeta – što se događa uz otkrivanje srca kao izvora i ušća svega postojećeg – iskušenja u stradanju, uz svjedočenje da nema boga do Boga, pokazuju se u izbavljenju milošću. Bljesak munje koji mu oduzima vid podsjeća na Boga, apsolutnu Svjetlost. Kad je upitan je li vidio Boga, vjesnik Hval je odgovorio: "On je Svjetlost. Kako bih ga mogao vidjeti?!" (Muslim, 1:113) Iz tog jasno slijedi da su sva vidljiva javljanja svijetljenja i osvjetljivanja samo znakovi Svjetlosti. Nema i ne može biti pojave, a da ne podsjeća na Svjetlost.

Bog je Hvaljeni. To obznanjuju cijelo postojanje i sve pojave u njemu. Sve stvoreno zaduženo je time. Priznajući svoj dug, hvaljenjem ga vraćaju izvornom Davatelju. Bog u objavi Učenja, spuštenog na srce vjesniku Hvalu, naglašava da Ga hvaljenjem slave grmljavina i anđeli. Grmljavini prethode sijevanja. I jedno i drugo podsjećaju

na Njegovu moćnu prisutnost u svemu, ali i prednost Njegove Riječi u odnosu na pokazanja koja je prate. Kad se tim potresima u moći slušanja i viđenja cijeli poredak u jastvu od tijela do Duha preko duše iznenada i neočekivano pokaže drukčijim, čovjek se okreće anđeoskoj prisutnosti u svemu, nužnosti osvjetljenja i osviještenja svega u postojanju. Grmljavina i bljesci, siloviti znakovi koji dolaze odozgor, podsjećaju na anđeosku zbilju koja obuhvata svijet. Ali ništa od tog nije i ne može biti ni potpuni razlog niti potpuna svrha. Sve je samo podsjećanje na uzlazni put koji započinje u poniznom i darežljivom činjenju svega na najljepši način, a traje u slijeđenju Hvala, potpune mjere ljudskosti, najljepšeg primjera danog u Učenju. A hvalska ćud je istovjetna s Učenjem. Izbaviteljski je samo jedan cilj tog puta, najljepše uspravljenje u kojem je čovjek obznana Boga. Nikada na tome putu nije otklonjiva uloga čovjeka da u ropstvu i poniznosti obznani gospodstvo i visost Stvoritelja. Nijedno ga postignuće ne odvaja od siromaštva u kojem je stvoren da bi bio obznana Božije imućnosti. Prostranost i trajnost svijeta može mu se činiti potvrdom cilja u kojem sebi želi priskrbiti isto. Kad je tako, događa se poricanje onog što mu je naočitije – da nema boga do Boga.

Sve što u čovjekovu svijest dospijeva posredstvom slušanja i gledanja stvoreno je, a zato i uvjetno, pa nastaje i nestaje. Samo je Stvoritelj stalan i bez promjene. Kad pojavama koje čuje ili vidi porekne narav znakova Stvoritelja, čovjek postaje gluh i nijem. Čuje, ali ga čuto ne povezuje s izvornom Riječju kojom Bog svakoj pojavi daje stvorenost i vođenje. I kad govori, nijem je, jer svome jastvu dodjeljuje potpuni uzrok govorenog. U vidljivim pojavama svijeta, u njihovom svijetljenju i osvijetljenosti ne poznaje znakove apsolutne Svjetlosti. Čine mu se dovoljnim za njegova usmjeravanja i kretanja. Usmjerava se i kreće u svjetlosti koju smatra bakljom u svojoj vlasti. Ali ipak se iz tog vraća gluh, nijem i slijep, ili kako Bog u Učenju kaže: "Sličnost im je onog koji zapali vatru, a kada ona osvijetli to što je oko njega, Bog im oduzme svjetlost i ostavi ih u tmini, nevidu – Gluhi, nijemi i slijepi, ne vraćaju se – ili oblaka koji izbije u nebu u kojem su tmine, grmljavina i sijevanje. Prstima začepljuju uši protiv grmljavina, bojeći se smrti. A Bog obuhvata poricatelje. Sijevanje im gotovo posve oduzme vid. Kad im god zasvijetli, krenu u njoj. A kad ih prekriju tmine, stanu. Da je Bog htio oduzeo bi im i sluh i vid. Bog je doista moćan nad svime." (Kur'an, 2:17-20) Tako se zbiva s onim jastvom koje svoju dvojinu uzme za dovoljnu, a Boga ili apsolutno Jest kao trećeg od troje, a ne Trećeg od dvoje. Iako je udešen da iz dvojne pojedinačnosti, iz jastva razlučenog

na dvije strane, onu koja navodi na zlo i onu u miru, među kojima je veliki rat, čovjek oslonjen na sebe samog postaje zatočenik dvojine. Tada mu se pojave u toj zamračenosti pokazuju kao čuda od kojih se okreće, sve više ustrašen i sve dalji od nade u smisao postojanja. Iz njegovih osjećanja i znanja iščezava shvatanje bivanja mirećim, mirenjem povezanim s Bogom, Mirom. Čini mu se da je pitanje o Miru u okviru njegovih razumskih mogućnosti. Nastoji na njeg odgovoriti, sve više se uplićući u poricanje njegove mogućnosti.

Odgovor na pitanje o mirenju, vezi mirećeg čovjeka s Mirom, ne može doći iz razumskih ograničenosti. Može ga dati jedino apsolutni Mir. Prema poznatoj predaji arhanđel Džibril se obraća vjesniku Hvalu, pitajući ga: "Kaži mi, Hvale, šta je mirenje?" Upitani uzvraća: "Svjedočiti da nema boga do Boga i svjedočiti da je Hval Božiji poslani, klanjati, davati čistin, postiti Ramazan i pohoditi Kuću!" (Muslim, 1:2) Kako se vidi iz tog odgovora, prvi od tih pet sadržaja je znanje koje svaki čovjek ima u sebi, neovisno o vremenu, jezičnom i rasnom pripadanju. Svoju volju može uskladiti s tim znanjem, ostati nemaran prema njemu ili ga poreći. Bit tog svjedočenja je razlučenje istine od laži i pristajanje uz istinu, te se u tome otkrivati kao najljepšem primjeru, maternom i pečatnom počelu, označenom i utjelovljenom u vjesniku Hvalu. To nije nikakvo novo znanje. Srijeda je čovjeka srijede svega postojećeg. S ostala četiri sadržaja svjedok potvrđuje volju da se ozbilji u savršenosti Božijeg poretka. Kad god uđe u propisana klanjanja, svjedok povezuje bivanje s objavljenim mu znanjem. U takvoj uključenosti u mjesto i smjer, vrijeme i kretanje te šutnje i govorenja, u tokovima svijesti javljaju mu se oblaci, sijevanja i grmljavine te iznenadne kiše koje oživljuju zamrlo tijelo. U tim zaglušujućim glasovima, zasljepljujućim bljescima povlače se u strahu niža obzorja jastva a napreduju viša, u nadi da će se duša vratiti razložnom i svršnom Miru.

2.0 Iskrenost

Bilo bi važno u pothvatu otkrivanja dubljih i sada manje poznatih slojeva usmene tradicije, zamračenih modernim kultom pismenosti, istražiti odnose među pojmovima uma i razuma. Oba su poznata i u savremenom govoru, ali njihovi vernakularni vidici ne odgovaraju nametnutim im plastičnostima. Pretpostavili se da je imenica um etimološki poveziva s prakorijenom imenice mater, shvatljivim postaje učenjsko kazivanje o vjesniku Hvalu kao maternom i maternice

kao veze s Bogom. O umu se u svetoj tradiciji govori kao prvome što je stvoreno, a tako i punoj sabranosti svega što, počevši od tog, biva u najrazličitijim znakovima, raspoređenim u obzorjima a sabranim u čovjeku. Iako je prvi u stvaranju, Um kao i sve drugo iz njeg izvedeno ima dvije strane, primateljsku i davateljsku. Bog ili apsolutno Jest je Treći i tome i svemu drugom u stvaranju. Iz umske dvojine započinje spuštanje prema najnižoj niskosti, ali i vraćanje, jer ništa u postojanju ne može nadići um, vezu svega s Bogom, Jednim. Toj izvornoj dvojini odgovora ljudsko srce. Ali obzorja su neograničeni tok dvojina razlučivanja prvosti stvorenog. Zato je sva ta razlučenost odražena u svijesti, pameti ili mozgu pojedinačnog čovjeka. Izvor te razlučenosti, razumnosti je umnost. Svi znakovi u obzorjima odgovaraju onim u jastvu, ali uvijek sa srcem kao njihovim sabirućim središtem. A sva srca ljudi, što znači i sve njihove umnosti, odgovaraju onom jednom srcu ili onom prvom Umu. Koliko god to bilo jasno u rečeničkim iskazima, savremenom čitatelju izmicat će pitanje o presudnosti srca za ozbiljenje ljudskosti. Izmicat će, jer takvo znanje nije svedivo na razumnost. Shvaćanje da put prema srcu nije moguć bez izbavljenja iz vlasti dvojina pretpostavlja vođenje ili upravljanje kojem je izvor izvan pojedinačnosti i njene razumnosti. Vođenje je uz ljestve neograničenog i neograničivog mnoštva predstava. Sve što čovjek može misliti i reći ima višu mogućnost, i tako prema najvišem Jednom Kojeg ne obuhvata ni jedna predstava a Kojem su sve one znakovi.

O uzajamnosti Uma, Duha i svjetlosti kao natpojedinačnih stanja ljudskosti s njihovim odrazima u jastvu Najm al-Din Rāzī kaže: "Postoji čudna i uzvišena istina koja nam se sada javlja. Vjesnik, na kojeg da su i mir i blagoslov, rekao je: 'Prvo što je Bog stvorio je Pero; prvo što je Bog stvorio je Um; prvo što je Bog stvorio je Duh.' Istinita su sva tri iskaza i sva tri su ista. Mnogi su zbunjeni tom tajnom, pa joj se čude. Kada je rekao: 'Prvo što je Bog stvorio je Pero', označeno Pero nije obično ljudsko pero, već Božije Pero, Pero koje odgovara Njegovoj moći i slavi, i istovjetnosti s čistim Duhom i Svjetlošću Hvala. Kada je Bog, Moćni, stvorio Hvalski Duh, pa pogledao u njeg pogledom privlačnosti, obuzeo ga je stid, te uzrokovao da se rascijepi u dvoje. Um je bila ona polovica koja se odvojila od moga Duha." (Razi, 1982, 78) Taj se jedan Um pokazuje u svakom pojedinačnom ljudskom srcu, a odatle je odražen u pojedinačne razume. Martin Lings ističe: "Razina razuma je, tačno, razina oprečnosti, a prevazići jedno znači prevazići drugo. Ali to može biti dosegnuto jedino Umom koji je nadrazumski i, u njegovim najvišim dostignućima, Božiji, i koji sam može potčiniti dvojnost kojoj

je čovjek podvrgnut jedenjem ploda zabranjenog drveta." (Lings, 2002, 39) Ali shvatljivost tih tvrdnji daleka je od pameti, predstava i normi u većine ljudi ovog doba, udaljenih od uzajamnosti tvari i Duha, mnoštva i Jednog te mozga i srca. Shvatanje tih ključnih pojmova za sve metafizički zasnovane predaje pretpostavlja otkrivanje izgubljenih znanja o simbolima i njihovim značenjima.

Bog u Učenju kaže da u Njegovome stvaranju nema nesavršenosti. A ono cijelo sabrano je u čovjeku. Načelno govoreći, čovjek je potpuna mogućnost. Svojom ucijepljenošću u Biće pokazuje se i kao njegovo sjeme i kao njegov plod. Između tih dviju krajnosti, čovjeka kao zapovjedne namjere Stvoritelja i krajnjeg postignuća u toj zapovijedi, raspoređeno je cijelo postojanje. Ta ukupnost svega stvorenog uzdignuta je do svoje potpunosti upravo onim udahnućem od Božijeg Duha u tijelo čovjeka, a tako i u tijelo svega postojećeg. Tek s tim udahnućem čovjek je to što jest, podučiv i podučen svim imenima, a tako i osposobljen da bude Njegov namjesnik ili primatelj i vršitelj ugovornih dužnosti s posljedičnim pravima. Bog u Učenju, obznanjujući Sebe, kaže vjesniku Hvalu: "Pitat će te o Duhu. Reci: 'Duh je od zapovijedi moga Gospoda. Od znanja vam nije dano ništa do malo.'" (Kur'an, 17:85) Nastojeći shvatiti znakove u obzorjima i sebi kojima mu Se Bog obznanjuje, čovjek nema i ne može imati cjelovitu sliku tog toka neprestanog nestajanja i nastajanja. Znanje mu je uvijek malo. Iako u tom stvaranju nema nesklada, u čovjeku i pred njim neprestano će se događati izuzetnosti i čuda kojima se potvrđuje da je svako njegovo znanje ograničeno. Kazivanjem o udahnuću od Božijeg Duha u čovjeka, Duha od Njegove zapovijedi, podsjeća se na neograničenost i neograničivost Božije volje. A svemu što nastaje iz te volje temelj je Njegova zapovjedna riječ: "Budi!". Kao i sve drugo, čim se pokaže u postojanje ta zapovijed ima dvije strane, primateljsku i davateljsku. Sve to osvjestljivo je u čovjeku, u svakom pojedinačno i svima njima zajedno, ali uvijek u uvjetnosti kojom Se obznanjuje apsolutno Jest.

Postojanje, neposredno pokazivano kao zemlja i nebo te sve među njima, podsjeća na stupnjeve Bića. Obzorjima vanjskog svijeta odgovaraju obzorja čovjekovog jastva. Svaka pojedinačna razina postojanja, sa svim protječućim mnoštvom, označava središte koje kao dio okomice spaja s višim i nižim razinama bića. To je uspravni put na kojem razumu odgovora jedna razina bića, a Umu središte, sabiranje. Između razuma i Uma u ovome dobu je provalija. Čovjek je obuzet mnoštvom, a zaboravom Boga odvojen je od svog središta. Ima još

jedna provalija u ovome dobu. Za nju Martin Lings kaže: "Svijest da je stvorenost ovog svijeta istkana od simbola nije to što moderni čovjek stječe u toku svog obrazovanja, kako se to zbiva s vršenjem svetih obreda koji su simboli u događanju." (Lings, 2002, 82) Klanjanje je sveti čin u kojem je čovjek, simbol sabranosti, stavljen u kretanje što sam nije domislio, već ga je primio kao dar ili milost od Boga, pokazano u poslanome mu najljepšem primjeru. U Otvoriteljici – učenjskoj suri koju klanjatelj izgovora u svakom od propisanih klanjanja, s posljednjim stavkom koji glasi "vodi nas upravnim putem, putem onih koje Si Ti usrećio, ne onih stradalih, niti onih zalutalih!" – prepoznatljiva je naznaka okomice bića kroz koju se raspoređuju njegove različite razine. Uspravni put odgovara povratku ili ozbiljenju u odnosu s Jednim. To je put usrećenih. Nasuprot njega je udaljavanje od Boga ili propadanje u stradanju i otuđenju od sebe. Ali čovjek je uvijek na jednoj razini Bića na kojoj su mu pokazani znakovi u obzorjima i njemu samom. Da uspostavi njihovu uzajamnost s Jednim, nužno je shvatanje tog u srcu ili srijedi ljudskosti, dodiru okomice ili uspravnog puta s jednom razinom bića, položenošću s neizbrojivim mnoštvom smjerova. Sve dok se ne otkrije u srcu, čovjek je u lutanju.

Sada, Ovdje i Jest, tri su imena Jednog u Njegovoj apsolutnoj bliskosti, neprestano obznanjivanog dvojinom, nesvladivim oprečnostima među kojima je prolaz od smrtnosti u besmrtnost, od vremenosti u vječnost i od konačnosti u beskonačnost. Ma kolika bila udaljena od Jednog, svaka se razina Bića sabire u Srijedi koju obznanjuju dvojine. Toj Srijedi odgovora ljudsko srce, obznana onog jednog srca među dva prsta Premilosnog. Razumu odgovora razlučivanje ili dvojina, a Umu sabiranje ili Jednost. Tako, umnost je sredstvo za izbavljenje iz svijeta dvojina. Ovdje, u svemu prostornom i vremenitom, nema ozbiljenja a da nije dvojina. Ali ona, i kao sve i pojedinačnosti, nije zbiljna mimo Zbiljnog, Jednog. Zato je svjedočenje jednosti put izbavljenja ili nadvladavanja dvojine. Kad joj je čovjek, toj dvojini ma kako se ona javljala, potčinjen, nezaustavljivo je njegovo rastočenje ili propadanje, a pristupi srcu su mu sve teži. U *Bahagavad Giti* su Vede, izbaviteljsko znanje, određene kao oslobođenje od triju svojstava. Prvo svojstvo kojeg se treba oslobodit je zanimanje za dvojine, iskaze nužnih oprečnosti u svijetu, obznani Jednog. Drugo svojstvo kojeg se izbavljujući čovjek mora oslobodit je učvršćenje u bilo čemu do u Istini. I treće svojstvo kojeg se mora osloboditi je njegova zaokupljenost mišljenjem o stjecanju i ugodnosti. Tek u tom oslobođenju moguće je dosegnuti ili

otkriti puno pripadanje jastvu.[1] Kad su dvojine shvaćene kao znakovi Jednog, izbavljenje je u svjedočenju da nema jednog do Jednog, a to je put prema Srcu, pokazanju onog jednog srca uzduž okomice ili uspravnog puta prema najljepšem uspravljenju ili Srcu među dva prsta Premilosnog. Ali na tom putu brojne su prepreke, neprijatelji i njihove prijevare, aždaha privida. Sve to se pokazuje kao gluhoća i sljepoća, tvrdoća i bolest, zahrđalost i zapečaćenost srca. Velika vojna tiče se upravo te aždahe koja priječi pristup srcu, organu spoznaje, shvatanja i vjerovanja. Na čovjeku je da je vodi, ali u ime Boga. Valja znati da povratak Njemu nije moguć bez Njegove pomoći. Savršena ljudskost se obznanjuje spuštanjem Božijeg Učenja na srce Hvala (vidi; Kur'an, 2:97, 26:192), najuzvišeniju ljudsku mogućnost. Na tome putu, u toj velikoj vojni vjesnik Hval je vazda na višoj razini, a tako i pouzdana veza s Bogom. S njime su dvojine shvatane kao podsjećanje na Sada, Ovdje i Jest. One često zbunjujuće i čudne postaju shvatljivi govori s više razine Bića, govor ptica s rajskog drveta ili anđela iz viših obzorja. Putniku se ti znakovi, a zapravo simboli, preinačuju u tok postojanja obuhvaćen njegovim obredima.

U ovoj raspravi je isticana razlučenost čovjekove ukupnosti od Duha do tijela, od Uma do razuma te od srca do mozga. Tijelo, razum i srce su niže razine na obuhvatnoj okomici Bića. Sve što čovjek u njima i s njima može obuhvata. Tanki su sloj u cjelini Bića. Najjasnije što svijet i čovjek obznanjuju jest njihovo apsolutno Počelo, Bog. Tjelesno, razumski i mozgovnim sredstvima nije moguće ni dokazati ni osporiti tu tvrdnju o Bogu. Filozofija, u modernom značenju tog pojma, ne nadlazi ni tu mogućnost ni tu nemogućnost. Zato razumska znanja obuhvataju samo mjerljivi dio Zbilje. Kad filozofija, u njenom izvornom značenju ljubavi za mudrost, bude oslobođena od zatočenja u granice razumnosti, kad u nju budu vraćeni s odgovarajućim im dostojanstvima pojmovi Duha, Uma i Srca, jaz između nje i teologije dobija posve nove vidike. Odnos čovjeka s Bogom moguć je s puninom danih mu raspoloživosti, kako veli Isus, Marijin sin: "Od svih zapovijedi prva je: Čuj, Izraele, Gospod, naš Bog je jedan Bog. I voljet ćeš Gospoda svog Boga cijelim svojim srcem i cijelom svojom dušom, i cijelom svojom pameti i cijelom svojom snagom. To je prva zapovijed. A druga je, naime, ova: Voljet ćeš svog susjeda kao sebe. Nema nijedne druge zapovijedi poput tih."[2] Kad

1 Vidjeti: *The Bhagavad Gita,* 130, cf. 222.

2 Marko, 12:29–31. Podsjećajući na razliku tog iskaza, na druga dva mjesta Martin

god je zanemaren ili izostavljen neki od ta četiri sadržaja, uskraćena je čovjekova mogućnost da se otkriva u najljepšem uspravljenju, razlogu i svrsi dospijeća u postojanje. Oni su povezani, pa se mogu javljati jedan u drugom. Srcem su obuhvaćeni i objedinjeni. Otkrivanje sebe u toj mogućnosti započinje od religijskog egzoterizma, ali se ozbiljuje u ezoterizmu. Frithjof Schuon ističe: "Najdublje istine moraju biti nađene već u temeljnim i početnim uobličenjima religija. Ezoterizam zapravo nije nepredvidljivo učenje koje može biti otkriveno, uz uvjet da za to nastane prilika, jedino predanim istraživanjima. U ezoterizmu je tajnovit sadržaj njegove dubine, njegovi naročiti razvoji i njegove praktične posljedice, ali ne njegova polazišta, koja se poistovjećuju s temeljnim simbolima religije o kojoj je riječ." (Schoun, 2019, 152) Prepoznatljive su zasebnosti religijskih puteva. Na osnovi njih moguć je površan zaključak protivrječnosti religija. Ali nije tako i tako ne može biti. Različiti putevi kao egzoterička svojstva prelaze granicu usporedivog i mjerljivog, pa se u svijesti putnika pokazuju kao veza s Jednim. Zato je u ezoterizmima različitih svetih tradicija prepoznatljiva Istina, jedna i jedina. Ona se tiče pojedinačnog čovjeka, samog došlog u svijet iz kojeg se sam i vraća. Njega se tiče on, jer sam polaže račun za se. Niko mu drugi za to što ozbilji u svojoj mogućnosti nije i ne može biti ni kriv ni zaslužan. Na njemu je da sebe optužuje za slabosti i nedostatke, znajući da nema boga do Boga.

Spomenuta četiri sadržaja čovjekovog voljenja Boga razlučiva su u dvije strane – voljenje srcem i dušom te voljenje pameću i snagom. Prvoj strani odgovora vjerovanje, voljenje Znanog i znanje Voljenog. Ali tu je riječ o onom znanju koje nadlazi dvojinu razlučenja, o umskom sabiranju u srcu, znanju koje snosi Duh. Drugoj strani odgovaraju razumijevanje i činjenje, ali u poniznosti prema znanju dobivenom u vjerovanju. To je pristajanje uz objavljeni zakon kojim se usklađuju poreci svijeta i jastva. Potpunost ili sklad vjerovanja i činjenja pokazuje se u vrlini, djelovanju koje objedinjuje navedene dvije strane, produbljujući ih u oba smjera, i prema apsolutnoj imanentnosti i prema apsolutnoj transcendentnosti Boga. Budući da su u odnosu s Bogom, i vjerovanje i

---

Lings piše: "U Ponovljenom zakonu 6:4, na što je ta uputa, počelo 'pamet' nije spomenuto, što ne znači nikakvu temeljnu razliku, jer je pamet, strogo govoreći, duševna sposobnost, pa je uključena u riječ 'suša'. U sv. Mateju, 22:37, s druge strane, izostavljeno je počelo 'snaga', što opet ne znači nikakvu razliku, budući da energijom i izdržljivošću vlada volja, također duševna sposobnost". (Lings, *The Eleventh Hour*, 79n.1)

činjenje se potvrđuju u iskrenosti, a to znači u punoj predanosti onome znanju koje proistječe iz umnosti i volje. Drukčije rečeno, to je misliti i htjeti srcem te tako našim cijelim bićem, svim što jesmo. Tek u takvome odnosu s Bogom čovjek se otkriva i ozbiljuje u tome što jest, savršeno oblikovana zemlja u koju je Bog udahnuo od Svoga Duha. Bez tog udahnuća ne bi bio moguć položaj Božijeg namjesnika, savršene sume sveg stvaranja u kojoj i kojom Se obznanjuje Bog sa svim imenima. Njega se tiče suština zbilje. Kako god se prema njoj odnosio, ona je. Kako piše Frithjof Schuon: "U početku nije bila materija, već duh, koji je Alfa i Omega."[3] (Schoun, 2013, 12) Sve što je u obzorjima i jastvima ima narav znakova kojima je čovjek podsjećan na mogućnost da se sviješću, umnošću i znanjem ozbilji nadlaženjem granica mjerljivoga svijeta, da uzađe mimo granica prirode te se tako vrati najljepšem uspravljenju, razlogu i svrsi postojanja. Neodvojivost voljenja Boga od voljenja susjeda valja shvatiti u skladu sa sabirućom naravi volitelja. Nije moguće voljeti susjeda a ne voljeti svijet sabran u njemu voljenom. Nije, jer osvješćenje čovjekove zaduženosti pretpostavlja priznanje prava svemu što je sabrano u njegovome razlogu i svrsi.

3.0 Taksirat

Usporedo sa zvaničnim obrazovanjem bosanskih muslimana, iza kojih su stajale vlasti političkih poredaka u njihovoj zemlji u vremenu duljem od pola milenija, trajao je i razvijao se snažni tok usmene tradicije kao svijet slobode i najuzvišenijih ideala ljudskosti, primljenih od Boga s kojima se čovjek nastojao Njemu i vratiti. Tako je bosanski muslimanski svijet nalazio utočište u svome jeziku i bosanskoj hagiogeografiji te voljenju vjesnika Hvala uz suprotstavljanje različitim oblicima tiranije vlasti, uvijek pokazivane u nepočelnoj povezanosti politike i religije. U dva posljednja stoljeća bosanski muslimani trpe pritiske u nastojanjima drugih da umru u tome što jesu i uskrsnu u tome što nisu, u modernom nacijstvu bez temelja u Transcendentnom. Ipak, moguće je otkriti sve to što su u tom vremenu izgubili. Što im je potonulo u zaborav može, ipak, izroniti u sjećanju. Otkrivanje srži bosanskog muslimanstva pretpostavlja okretanje prije svega tom usmenom naslijeđu, gotovo posve izgubljenom i zaboravljenom, ali uz to danas poznatijem u svijetu nego u narodu njegovog porijekla. (Lord,

3 Zato su uspenje vjesnika Hvala kroz svih sedam nebesa i njihovo nadlaženje potvrda svjesnosti, umnosti i znanja u odnosu s Duhom, a tako i s Bogom.

2000) Tako, u epskoj pjesmi "Halil Hrnjičić i Miloš Keserdžija", kazanoj 1933. godine Milmanu Parryju, američkom homerologu, ispričano je o pohari i pljački dvora roda Hrnjičića, slavnih bosanskih junaka. Dok su Mujo, domaćin i zapovjednik u toj kući, njegov mlađi brat Halil i njihova družina bili odsutni, mađarska uskočka četa poharala i opljačkala im je dvore a sestru Ajkunu odvela u roblje. Halil, mlađi brat serdara Mujage, uzima bratovog konja Đogina i odlazi preko granice da izbavi sestru. Brat mu savjetuje da se tamo, s one strane bosanske granice, osloni na njegovog kuma, popa Milutina. Uz to ga upozorava, prijeteći mu najgorom kaznom, da ne dira u dostojanstvo Anđelije, lijepe popove kćeri. Primivši savjet i blagoslov starijeg brata, Halil odlazi. Tako dospijeva u Anđelijin vidik, kako je u pjesmi rečeno: "A vide ga popova devojka;/Desila se bljizu do penđera,/Pa poznade kumova Đogina,/Tek dofati popovu šešanu./Istrčala, đadu ufati[la],/A na svoje srce pomislila:/"Baka, baka, čudna taksirata!/Jučer su mu sestru provodilji,/ja danaske debela Đogina!/Belji nete konja provoditi,/Što me neće glava razminuti!" (Lord, 1953, 309) Tragični kumov usud, poharu dvora, zasužnjenje sestre i otmicu konja Anđelija imenuje taksiratom. Da je to upravo taksirat djevojka zna srcem, iako očima ne poznaje jahača, mlađeg brata serdara Muje. Samo se obuzetost mnoštvom, uz zaborav jednosti Boga ili shvatanja svijeta srcem, mogu događati usudi koje djeva Anđelija spominje. Iako je prisutna i u današnjem bosanskome jeziku, riječ taksirat je odavno izgubila ona značenja koja joj izvorno pripadaju u muslimanskoj intelektualnosti. Kako se iz navedenih stihova vidi, njeno značenje je nesreća, nered te gubitak i patnja. Ali šta su njena moguća značenja u okviru svete predaje koja prožima bosansko usmeno naslijeđe? Kako tu riječ vratiti na njeno pravo mjesto, u rečenicu, u potpuni govor? Odgovaranje na ta pitanja mora započeti od učenjskog teksta te njegovih odraza u civilizaciji kojoj je on glavni izvor.

U svjedočenju da nema boga do Boga, temelju svega muslimanskog u najširem značenju tog pojma, svjedok u protječućem mnoštvu znakova u obzorjima i njemu samom shvata obznanu Boga. Zna da je sve od Boga i da se Njemu vraća. Bog je Jedan, ali Ga obznanjuje dvojina. Nema druga. Ali to što Ga obznanjuje nije moguće bez drugosti. Zato su i svjedok i cijelo postojanje dvoje, posve uvjetno, kojim Se obznanjuje i potvrđuje Jedan, Apsolutni. U postojanju nema ničeg što nije takvo. Ali čovjek nerijetko ne uspijeva izaći iz dvojine. Prihvata je kao sebi dovoljnu, a tako i cijelo mnoštvo. Time poriče tevhid, svjedočenje da nema boga do Boga te da ništa u postojanju nije i ne može biti počelo sebi. Kada mu

mnoštvo prestane obznanjivati Jedno, kada prestane biti Njegov znak, čovjek gubi vezu sa srijedom sveg postojanja, pa mu se čini da su uzroci i posljedice pojava u svijetu neovisni o Bogu, Stvoritelju. Bog u Učenju, obznanjujući Sebe, pita ljude koji na različite načine pripisuju i usvajaju počelo mimo Počela. Kazujte o tim ljudima i zapovijeda vjesniku Hvalu da ih pita: "Jeste li razmislili o svojim drugovima koje zovete mimo Boga? Pokažite mi šta su stvorili na zemlji. Ili, imaju li nekog udjela u nebesima?" (Kur'an, 35:40) I još im kaže: "Ne pridružujte Bogu nikakvog druga, jer pridruživanje je preveliko nasilje." (Kur'an, 31:13) Ali to što čovjek može uzeti iz postojanja i dodijeliti mu neovisnost nema i ne može imati udjela u stvaranju i vođenju stvorenog. Svjedočenje jednosti Boga uvjet je čovjekovog uzlaženja iz nizine prema razložnoj i svršnoj dvojini najljepšem uspravljenju ili bliskosti Bogu Koji mu kaže: "Bog doista ne oprašta da Mu išta bude pridruženo, ali oprašta što je manje od tog za koga hoće, jer ko god nešto pridružuje Bogu, počinio je zasigurno preveliki grijeh." (Kur'an, 14:48) Kako se god to činilo ljudima ovih doba, za sve što pripada metafizički zasnovanim tradicijama, opravdano je reći: Bez priznanja jednosti Počela i njegovog svedočenja u sebi i sobom ukupnost postojanja gubi značenja.

Kad god je Bogu nešto pridruženo, posljedica je troje. Budući da nema boga do Boga, uzimanje bilo čega uz Njeg znači da to jest i mora biti dvojina, jer nema ničeg stvorenog a da to nije te da se u njemu ne pokazuju oprečnosti koje savlađuje i kojima upravlja Jedan, apsolutni Jest, apsolutna Trećost svakoj dvojini. Bog u Učenju kaže: "Pa vjerujte u Boga i Njegove poslane, i ne govorite: 'Tri!' Ustegnite se, bolje vam je. Bog je samo Jedan Bog. Slava Mu, da bi On imao sina! Njemu pripada sve što je u nebesima i na zemlji. Bog je dovoljan Čuvar." (Kur'an, 4:171) To što je dvoje usporedivo i u neprestanom toku nestajanja i nastajanja pokazuje se da nije On i jest On. Iako nema i ne može biti ničeg u postojanju a da nije uvjetno, ono je ipak obznana Boga. Zato je opravdano za sve u obzorjima i jastvima reći da nije Bog. Ali, budući da nema i ne može imati nikakvo drugo svojstvo do to da obznani Njega, opravdano je za to isto reći jest Bog. Ibn al-'Arabī kaže: "Obznanjujemo Njegovo mnoštvo (*takthīr*) sobom, i obznanjujemo Njegovu jednost (*tawḥid*) Njime. Potom, On je od nas tražio da Njegovu jednost obznanimo preko 'Nema boga do Boga', pa smo obznanili Njegovu jednost preko Njegove zapovijedi i obznanili smo Njegovo mnoštvo preko nas./Zbiljni ti ne pokazuje Svoju mudrost/svakog časka,/iako nijedan od Njegovih časaka/nije bez mudrosti./Razmotri radost u srcu,/koja nastaje iz tuge,/koja dolazi s nebesa,/s ploča, iz

Pera,/Koju donose poslani duhovi,/koji slaze/na naša tajna srca/iz Prisutnosti Riječi./Predmet svakog skritog znanja/je uzvišen/mimo razumskih sposobnosti/koje ne uživaju potporu Vječnosti./Tako stojim u ljubavi i časti/zarad njihovog položaja,/hodim trudeći se u glavi,/ne na tragovima." (Chittick, 1998, 60) U tome su iskazu taksirat i tevhid postavljeni u oprečnost jedno drugom, ali i mogućnost njihovog izmirenja u tevhidu.

Jednost se obznanjuje u mnoštvu. Ali obznanjenje ne umanjuje početnu presudnost jednosti. Zato se svjedočenjem jednosti tog počela neprestano događa slaženje u mnoštvu i vraćanjem iz njeg Jednom. Obuhvatanje obzorja znanjem i imaginacijom čovjek je podsjećan na prvenstvo njegovog jastva u kojem je riznica svih imena Jednog. Uvjet održavanja uzajamnosti jednosti i mnoštva je shvatanje srcem. Ono je izvor svijesti, ali i njeno ušće. Kad je veza s Jednim, svjedočenje da nema boga do Boga, porečena ili zaboravljena, čovjek i svijet se pokazuju kao mnoštvo bez jasnog razloga i jasne svrhe. Tada nema i ne može biti odgovora na pitanje: Otkud sam došao ovdje, gdje sam te kamo i kako odavde mogu otići? Kad postane to mnoštvo, pa se u njemu želi ozbiljiti, kada mu dodijeli dovoljnost sebi, čovjek je obuzet pohlepom za sve više i više, kako ga i Bog upozorava: "Obuzeti ste pohlepom za sve više i više, sve dok u grobove ne dospijete. Ne, uskoro ćete shvatiti!" (Kur'an, 102:1-3)[4] Ta obuzetost za sve više i više, kojom čovjek ne može iscrpiti mnoštvo u obzorjima i sebi samom, odvraća od Boga, Jednog, s Kojim sve u postojanju nije i ne može biti ništa drugo do znak Njega. U težnji da se bivajući mnoštvom ozbilji u njemu, čovjek zapravo propada sve dublje i dublje u tmine, a tako i sve dalje od Boga, što znači i od sebe. Takva obuzetost mnoštvom uzrokuje stradanje. Njome je čovjek

4 Osvrćući se na prva dva stavka od navedenih, Muhammad Asad piše: "Pojam *takāthur* nosi podrazumijevajuće značenje 'pohlepno nastojanje za uvećavanjem', to jeste u dobitima, bile one opipljive ili neopipljive, zbiljne ili izmaštane. U gornjem tekstovnom okviru taj pojam označava čovjekovu obuzetost nastojanjem za sve više i više ugodnosti, više materijalnih dobara, većom moći nad ljudima ili nad prirodom te neprestanim tehnološkim napredovanjem. Strasno promicanje takvih nastojanja, uz isključenje svega drugog, odvaja čovjeka od svakog duhovnog uvida i zato od prihvatanja bilo kakvih ograničenja ili zabrana osnovanih na čisto *moralnim* vrijednostima – s posljedicom da i pojedinci i cijela društva postupno gube svu unutarnju postojanost te tako i svaku mogućnost sreće." (Asad, *The Message of the Qur'an*, 973.)

odvraćan od Jednog. Takvo stanje ljudskosti je taksirat.[5] Čovjekova težnja da ima sve više i više nije ozbiljiva bez uskraćivanja tog istog drugom, bez otimanja od svijeta i onog na šta čovjek nema pravo. Koliko god poredak svijeta tako bio narušavan ili kvaren – a to je moguće samo u granicama slobodne volje koju je čovjek prihvatio u odnosu s Bogom – sve to je zapravo protiv čovjeka. Čovjekov vidik svijeta ovisi o stanju njegovog jastva, što znači o prevlasti njegovih nižih obzorja koja navode na zlo ili viših u miru. Pretpostavka da postoji ili može postojati slika svijeta neovisna o stanju jastva nije ništa drugo do maštarija. Iz takvog stanja jedan je izlaz: Okretanje iz mnoštva prema Jednom, e da tako budu otkriveni Njegovi znakovi u svemu.

U čovjeku su sabrani ili učitani svi Stvoriteljevi znakovi te raspoređeni od duha do tvari u njihovim neograničenim i neograničivim različitostima. Zato nema ničeg ni u bliskim niti u dalekim obzorjima, a da se to ne tiče čovjeka. Bog u Učenju kaže da su sve vrste živih bića razlučene u materne zajednice. A samo jedna od njih je ljudska. Ali u čovjeku je, danim mu znanjem svih imena, potpuna knjiga svijeta koju je Stvoritelj u njeg i njime kazao i zapisao. Materni vjesnik mu je najuzvišenija mogućnost u kojoj i s kojom je i Materna knjiga svega mogućeg. I on i to što sabire znakovi su kojima Se Bog objavljuje. Kada izgube vezu s Označenim, znakovi postaju pojave bez razloga i svrhe, potčinjive čovjekovoj pohlepi. A Bog u svim Svojim objavama podsjeća ljude upravo na to da sve u postojanju obznanjuje Njega, e da bi se čovjek ozbiljio u odnosu s Njime. Martin Lings ističe: "Jezik simbolizma, koji je dio čovjekovog najstarijeg naslijeđa, osniva se na hijerarhiji različitih stupnjeva svega postojećeg. Simbol nije to što ljudi proizvoljno odaberu da bi prikazali višu zbilju. On to čini upravo zato jer je ukorijenjen u toj zbilji koja ga je oslikala kao sjenku ili odraz na razini zemlje. Svaki zemaljski predmet je ishod niza oslikavanja, od Božijeg na duhovno, od duhovnog na duševno, od duševnog na tjelesno. Ali na toj najnižoj razini, koja je od svih najudaljenija od Božijeg prauzora, i koja, budući postavljena u vrijeme i prostor, podnosi krajnost razlučivanja i razdvajanja, nužno je razlikovati rubne predmete, koji nisu ništa više nego blijedi i djelomični odrazi, od središnjih predmeta svakog

5 Bosanska riječ *taksirat* u vezi je sa značenjskim poljem u Učenju kojem odgovara glagolska jezgra *k-th-r*. (vidjeti: Badawi, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, 798) Ako bi za ova razmatranja bila uzeta i druga mogućnost, to jeste da imenici *taksirat* odgovora značenjsko polje u Učenju s glagolskim korijenom *q-ṣ-r* (Isto, 759), ni to ne bi izmijenilo ovdje iznijete postavke i izvedene zaključke.

područja, to jeste svake potpodjele životinjskih, biljnih i mineralnih carstava. Pojam simbol je izdvojen za ona najizravnija pokazanja koja odražavaju svoje prauzore s najvećom jasnoćom i koja zato imaju moć da izvedu 'sjećanje', u platonskom značenju, transcendentne istine koja je simbolizirana." (Lings, 2002, 36) Kada pojave svijeta izgube takvo značenje, kada su mnoštvo bez jasnog i punog smisla, čovjek je u vlasti taksirata, neslobodan, što znači ni svoj ni Božiji, jer tako gubi uvid u razlog i svrhu svega prostornog i vremenitog. Bog ga podsjeća da u Njegovim riječima, stvaranju i načinu nema promjene. Ali sve stvoreno je nužno promjenjivo, jer nije i ne može biti ništa do znak Njega. Zato je apsolutna nepromjenjivost svega jedino u Bogu, apsolutnome razlogu i apsolutnoj svrsi postojanja.

6. Ukupnost postojanja je Knjiga kojom Bog obznanjuje Sebe. Učitana je u čovjeka, a potom i u njegov jezik. Bog je razložni i izvorni govornik knjige svijeta i knjige čovjeka te njihovog obznanjenja u jeziku, od kud se spušta u sveti zapis. Kako su u Knjizi svi znakovi povezani u poredak sa značenjem – ma koliko se razlikovali od gradivne tačke do cjeline slova, od riječi do rečenica i govornih cjelina, pa sve do Knjige koja sve obuhvata – tako je i sa znakovima u obzorjima svijeta. Sve u obzorjima odgovora Knjizi, a zapravo mogućnostima Srca da prima i predaje u stalnome toku Božijeg stvaranja iznova. Nema i ne može biti pojave, a da ne upućuje na nestvoreno i nestvorivo Počelo Kojim je tok postojanja održavan u poretku. Tek s imenom Bog ostala se imena raspoređuju u poredak. Njihov broj je neograničen i neograničiv, jer ih obznanjuju sve pojave od najljepšeg uspravljenja do najniže niskosti. Zato je čovjek sa znanjem svih imena uvijek na višoj razini od onog što zna. U svome znanju, upravljanom svjedočenjem da nema boga do Boga, neprestano narasta ili uzlazi razložnom i svršnom sebi. Zato su vrata nebesa u čovjeku, toj potpunoj dvojini. Može nadići svako od svojih stanja, on i niko drugi. Sve pojave u postojanju također obznanjuju Božija imena, ali nikad posve. Takvu mogućnost ima samo čovjek. U njemu se stječu sve pojave i mineralnih i biljnih, i životinjskih i duhovnih svjetova. Nebeska vrata su im otvorena u njemu i njime. Bez čovjeka su i minerali i bilje i životinje, i zvijezde i planine i mora samo znakovi koje niko ne može sabrati te ih provesti i vratiti uskim i uzlaznim putem Bogu, Jednom.

Bog kaže da ljudima obznanjuje znakove u obzorjima i njima samim. Time ih podsjeća na to šta su dobili ucjepljenjem u Biće, na znanje imena

svega. Podsjećanje je otkrivanje znanog, njegovo pokazanje u prostoru i vremenu. Vidik obzorja čini potpuna dvojina. Ništa u obzorjima i jastvima nije izvan prostora i vremena. To znači da je u stalnome primanju i davanju, ali tako da Jest drži i primljeno i dano u potpunoj simetriji. Ali čovjek slobodne volje nadlazi tu simetriju. Tek s njime i njegovim znanjem svih imena, uključujući i ime Vjerujući, postojanje otkriva Stvoritelja u Njegovoj neograničenosti i neograničivosti, u Njegovoj apsolutnoj nesimetričnosti bilo čemu u postojanju. Zato je čovjek i u obzorjima i izvan njih. Vrijeme i prostor svijeta bez slobode samo djelimično odgovaraju vremenu i prostoru njegovog jastva. Obzorja su obuhvaćena tim jastvom. Ali ono je neizmjerno obuhvatnije, jer transcendira svaku od svojih mogućnosti. Nije ga moguće svesti u te granice. Zato su povijest ljudskog roda i kozmosa ili prirode nesvedive jedna na drugu. Modernu fiziku zanimaju zakoni masa-energijskog i prostor-vremenskog prikaza kozmosa ili prirode u matematičkome jeziku. I moderni historiografi, nastojeći biti znanstvenici na jednak ili sličan način kao i fizičari, svode događaje u prošlosti na prostor-vremenske prikaze u kojima ne mare za čovjekovu postojanost u iskušavanju i pamćenju prostora i vremena. Čini se da moderni historiografi nastoje čovjekovom mozgu, organu razumnosti ovisnom o onome Jednom Koje nadlazi razumnost, nametnuti vlast mehaničkog časovnika te ga tako učiniti prostom prirodom bez neograničene i neograničive slobode. Ali to nije moguće. Nije, jer pojedinačni čovjek, svaki, svugdje i uvijek, neovisno o posebnostima pripadanja ili nepripadanja, iskušava i prostor i vrijeme kao obznanu onog što ih apsolutno podlazi i nadlazi. Upravo zato Božije objave preko Njegovih vjesnika ponavljaju nesvedivost pojedinačnog jastva na bilo koji društveni ili prirodni poredak. Ti poreci, ma gdje i ma kada se javili, ma koliko bili moćno vezani za hramove i svećenike, nemaju vrijednost koja nadlazi pojedinca. Božiji vjesnici redovito razaraju i preuređuju te poretke, vraćajući čovjeka njemu samom, njegovome srcu, a zapravo Bogu. Zato su vrijeme i prostor, u kojima se događaju razlučena suprotstavljanja Nuha, Ibrahima, Musaa, Sulejmana, Isaa i Muhammeda, kao i mnogih između njih, bez ikakvog bitnog značaja u podsjećanjima ljudi na razlog i srhu njihovog dolaska u svijet i odlaska iz njeg. Bitna je ona uvijek jedna i ista suština koja se tiče svakog čovjeka – svjedočenje da nema boga do Boga te ozbiljenje u dobroti, ljepoti i pravdi, Božijim svojstvima.

4.0 Strah

Begova džamija u Sarajevu je ključni simbol svega bosanskog. A isti takav simbol je njen mihrab. U njemu su dva natpisa. Prvi je: *Yā khafiyy al-alṭāf, najjinā mimmā nakhāf*. To znači: "O, Ti skrivenih nježnosti, spasi nas onog čega se bojimo!" A drugi je dio učenjske poruke: *Kullamā dakhala ʻalayhā Zakariyyā al-miḥrāba*. Prijevod tog u bosanski je: "Kad god bi joj Zekerijah ušao u mihrab!" Tu nenapisani nastavak druge poruke je: "zatekao ju je opskrbljenu. Rekao je: 'Merjemo, kako ti ovo dolazi?' Rekla je: 'Od Boga. Bog doista opskrbljuje koga hoće bez obračuna.'" (Kur'an, 3:37) Sviđalo se to nekome ili ne, prema tome mjestu i ta dva natpisa u njemu valjalo bi usmjeravati sva nastojanja u otkrivanju tog što su bosanski ljudi odredili kao glavne poruke u svojim težnjama da se ozbilje u punoj ljudskosti. Zaborav tih poruka tiče se upravo one srijede koja ljudskost u njenoj pojedinačnosti, a tako i njenoj društvenosti, odvaja od cjeline postojanja u njenom slavljenju hvaljenjem Boga, Milosnog i Premislonog. Čovjeku se može činiti da su mu nejasni i daleki razlog i svrha njegovog bivanja u svijetu. Ako se tom prividu suprotstavi odlučnom poniznošću pred pitanjem o smislu svega postojećeg, osjećat će strah pred priviknutošću na spomenutu nejasnoću. Gdje je strah, tamo je i nada. Osvješćenje nade usmjerava prema pravu na preživljenje i bivanje sretnim, i to u potpunosti. Je li takvo pravo ozbiljivo u dvojini ili u onom Jest bez Kojeg ničemu nije moguće naći smisao?!

Zašto su ona dva natpisa postavljena tamo upravo u navedenome slijedu – prvi na višoj a drugi na nižoj razini? Svijet se uglavnom neobznanjuje nježnošću, iako čovjek za njom čezne. Ustrašen je njenim suprotnostima – grubostima i žestinama te veličinama i moćima. Čini mu se da na te suprotnosti najdubljim unutrašnjim čežnjama može odgovoriti pristajanjem da se tome čega se boji suprotstavi usvajanjem njegovih svojstava. Ali Bog ga podsjeća na Svoja imena Milosni i Premilosni, na Njegovo obuhvatanje svega milošću i znanjem. Ako hoće ozbiljenje u tome, što je puni temelj svega postojećeg, tražit će Boga u Njegovoj milosti i Njegovome znanju. Takvog Ga može naći u svome bivanju vjerujućim, vjerovanjem povezanim s Njime, Vjerujućim. Što je više povezan s Njime, ponizniji je i zahvalniji. Ali, većina ljudi od kojih ne može pobjeći ne zna, ne vjeruje i ne zahvaljuje. Zato se ta većina neprestano obznanjuje u nemilosti i nenježnosti u odnosu na svijet oko sebe. Ali Bog Se skriva i otkriva svime u stvaranju. A tamo gdje se čini prisutnim, tu je odsutan. Nema pojave u svijetu koja ne otkriva

Njegovu nježnost, kako On, obznanjujući Se Učenjem, kaže: "Bog je Nježni Svojim robovima, opskrbljujući koga hoće. On je Snažni, Moćni." (Kur'an, 42:19) Njegova nježnost tiče se svega u postojanju, jer je ono sabrano u čovjeku. Da se ozbilji u njoj od čovjeka se očekuje da se pozna i uravnoteži u punoj simetriji primatelja i davatelja. Mihrab je mjesto takvog uravnoteživanja. A zapravo to je svijet u kojem i naspram kojeg je čovjek. U mihrabu je čovjek koji se sjeća Boga, ali u svojoj dvojini, u primateljskoj ženskosti i davateljskoj muškosti. Djeva Merjema u mihrabu je slika vjesnika Hvala okrenutog Bogu, a zapravo sebi. U toj savršenoj punini čovjeku se otkriva da sve što ima i može imati prima od Boga. Zato se u toj savršenoj dvojini Djeve i Hvala događa spuštanje Svetoga Duha i obznana Riječi bilo kao Mesiha ili mushafa. Okrenutost klanjača je dvojna. Leđima je okrenut svijetu, svemu uvjetnom, a licem Božijem Licu, označenom savršenošću dvojine, primateljskog lica Merjeme i davateljskog lica Hvala.

Valja ponavljati da Bog u Učenju kaže da Svojim milošću i znanjem obuhvata sve. (Kur'an, 40:7) A to je maternica sveg postojanja. U njemu nema i ne može biti ničeg što bi toj milosti i tome znanju izmaklo. U slučaju čovjeka obdarenog znanjem svih imena, a zato i čudom stvaranja i nepoznanicom Stvoriteljeve namjere, postoji i mogućnost suprotstavljanja toj obuhvatnosti milosti i znanja. Ali čovjek, budući stvorenje, ne može nadići to stvoriteljsko počelo. Njegovo ustajanje protiv znanja i milosti, voljno suprotstavljanje Božijoj volji, samo je odustajanje od sebe u najljepšem uspravljenju. Vjesnik Hval kaže: "Maternica dobija svoje ime od Milosni." I još kaže: "Bog je stvorio stvorenja. A kad je završio, od Njegovih stvorenja maternica je rekla: 'Na ovom mjestu tražim utočište u Tebe od svih onih koji prekidaju. Bog je rekao: 'Da, hoćeš li se zadovoljiti da Ja održavam dobre veze s onim koji održava dobre veze s tobom, te da prekinem veze s onim koji prekine veze s tobom?' Rekla je: 'Hoću, moj Gospode.' Bog je rekao: 'Onda, to je za te.'"[6] Vjesnik Hval je potom rekao svojim slušateljima te predaje: "Učite, ako želite, Božije kazivanje: 'Ako se okrenete, hoćete

6 Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, 8:12–13. *Rahim* je imenica ženskog roda u arapskome jeziku. U Kur'anu se javlja samo u množini *arḥâm*, ali u dva moguća značenja – *maternica* (6:144, 145; 13:8) i *krvna veza* (47:22; 60:3). Arapska imenica *ar-rahm,* prevedena u bosanski kao "matrenica", doslovno znači "milosnica". Dva Božija imena *ar-rahman*, Milosni, i *ar-rahim*, Premilosni, izvedena su iz glagolskog korijena *r-h-m*, koji daje raskošno značenjsko polje u učenjskom govoru. (Vidjeti: Badawi, *English-Arabic Dictionary of Qur'anic Usage*, 354–55)

li onda možda širiti pokvarenost po zemlji i prekidati svoje materične veze?' " (Kur'an, 47:22) Valja primijetiti da je navedeno obraćanje maternice Bogu iz cjeline stvaranja i u ime njega. Vjesnik Hval je milost svjetovima, pa se navedeni ugovor – koji uključuje maternicu, što znači milosnicu i materno počelo, milost svjetovima, prvu dvojinu – može shvatiti i kao podsjećanje na vezu sveg postojanja s Bogom preko čovjeka, i to preko maternice, njegove primateljske strane, i maternog vjesnika, davateljske strane, te prve dvojine ili stvorenosti. Iz takvog shvatanja slijedi neosporiva namjesnička odgovornost čovjeka za sve stvoreno. Kako god bilo, čovjekovo znanje je malo, ali u neograničenoj mogućnosti narastanja. Kad sudi samo na osnovi tog znanja, ne pristajući na njegovu ograničenost, pa tako isključuje izbaviteljsku vezu s milošću, čovjek se spušta od najljepšeg uspravljenja prema najnižoj niskosti. To može ne znati, ali ne i ne osjećati. Što je dublje u pomrčini, nostalgija za razložnom savršenošću, a tako i za svršnom, postaje snažnija. Ali ta nostalgija je uvijek osjećanje u dubini jastva kojem nedostaje jasno znanje. Njome je čovjek podstican na usmjerenje prema višoj mogućnosti. Za to bi mu valjalo naći vodiča u sebi kojeg znakovi u obzorjima mogu samo probuditi, ali ne i uvesti izvana.

Znanje ili neznanje je osnova svega što čovjek odluči činiti ili ne činiti. Ali ni o čemu čovjek nema potpuno znanje. U svemu što mu se čini znanim ostaje i sjenka neznanja. Zato su i činjenja i nečinjenja uvijek s odnosom prema nepoznatome. Koliko god mu se činilo potpunim, to što zna nikad nije takvo. Zato i u dobrom i u lijepom, u znanju o njima usvojenom za dovoljno, može biti zla i ružnog. I obrnuto – i u zlu i u ružnom, prosuđivanim na osnovi malog znanja, može biti i dobrog i lijepog. Tako jest, jer čovjek ne upravlja krajnjim ishodom znanja i činjenja na osnovi njega. A dobro i lijepo privlače. Kad ih zna, čovjek čini sve što može da ih ima ili da se s njima poistovjeti. Izbjegava sve što ih udaljuje ili otuđuje. Ne može imati konačno znanje. Zato ga Bog u Učenju upozorava: "Može biti da vi nešto mrzite, iako vam je to dobro, a može biti da nešto volite, iako vam je to zlo. Bog zna, a vi ne znate." (Kur'an, 2:216) Koliko god se trudio, čovjek ne može osvojiti ni dobrotu ni ljepotu tako da ih učini ovisnim o svojoj volji. Privlačne su mu, ali ne može ih učiniti robovima svog gospodstva. Ne može, jer pripadaju Bogu. A nema boga do Boga. Tek kad je samo rob Njemu, dobrota i ljepota mu mogu biti darovane. Kada ih pripiše bilo kome drugome, strah za njihov gubitak postaje strah od boga mimo Boga. A sve što odvraća od Njega nije i ne može biti Bog. Zato On kaže ljudima: "To je Odvratitelj koji plaši svojim prijateljima. Pa ne bojte se njih, već

se bojte Mene, ako ste vjerujući." (Kur'an, 3:175) A biti vjerujući znači voljeti znano kao primljeno od Onog Koji Svojim znanjem obuhvata sve, ma koliko voliteljevo znanje bilo malo, te nastojati da se gleda i udesi u skladu s gledanjem Voljenog.

U dospijeću u postojanje, u sjemenoj kaplji primljenoj u maternici od koje počinje prisutnost u prostoru i vremenu, čovjek u sebi i sobom u odnosu s Gospodom sabire cijelo postojanje. Sve što otkriva u vanjskome svijetu, svi znakovi u obzorjima, podsjećanja su na to što ima u sebi. Nasuprot tom podsjećanju je zaborav koji nikad ne uništava srž ljudske ucijepljenosti u Biće. Vjesnika Hvala Bog šalje kao Svoju milost da podsjeti ljude na to što imaju te ih tako oslobodi iz zaborava. Kaže mu: "Učini svoju dušu strpljivom s onima koji ujutro i uvečer dozivaju svog Gospoda, želeći Njegovo Lice. Ne okreći svoje oči od njih, želeći ukras života u ovom svijetu, i ne slušaj onog čije smo srce učinili nehajnim za sjećanje Nas i koji slijedi svoju strast i čiji je posao mimo granica." (Kur'an, 18:28) Vjerovanje povezuje vjerujućeg čovjeka s vjerujućim Bogom, a to znači da ga prevodi preko granica između posvjedočivog i skrivenog, uspravljajući postojanje na okomicu od tvari do Duha. Bog mu kaže: "Vi koji vjerujete, sjećajte se Boga čestim sjećanjem i slavite ga ujutro i uvečer." (Kur'an, 33:41-42) Ni o čemu u ovome svijetu, zatvorenom u se, čovjek ne može imati potpuno znanje. Ne može, jer u svijetu dvojina nema ničeg učvrstivog i sebi dovoljnog, a zato ni sigurno predvidivog. Vežući se vjerovanjem i podsjećanjem za Boga, strahujući od Njeg, čovjek se oslobađa straha od svega uvjetnog te se sjećanjem obistinjuje u dobroti i ljepoti te milosti i nježnosti Onog Koji Svojim znanjem i milošću obuhvata sve.

Božije podsjećanje ljudi da će im, ako se budu oholili i poricali Njegove znakove, nebeska vrata biti zatvorena, može biti shvaćeno i kao upozorenje na otvorena vrata kao smisao ljudskosti. Čovjekovo voljno prihvatanje vjerovanja za vezu s vjerujućim Bogom omogućuje obuhvatanje sveg postojanja, a tako i bivanje vratima kroz sve svjetove, vratima za povratak Bogu. A gdje su ta vrata? Kako ih naći te na njih kucati i kroz njih proći? Frithjof Schuon piše: "Reći da je čovjek, a posljedično i ljudsko tijelo, 'stvoren u Božijoj slici', znači *a priori* da to obznanjuje nešto apsolutno te upravo zato i nešto neograničeno i savršeno. To što iznad svega odvaja ljudski oblik od životinjskih oblika njegovo je izravno upućivanje apsolutnosti, označenu njegovom uspravnošću. Posljedično, ako životinjski oblici mogu biti transcendirani – mogu samo čovjekom – takav slučaj ne bi mogao biti

za ljudski oblik. Ljudski oblik ne označava samo vrhunac zemaljskih stvorenja, već i – i upravo zato – izlaz iz njihovog uvjeta, ili iz *Samsāre*, kako bi budisti rekli. Vidjeti čovjeka nije samo vidjeti Božiju sliku, već i vrata otvorena prema *Bodhiju*, koji oslobađa Osvjetljenje; ili, da tako kažemo, prema blaženom učvršćenju u Božijoj Bliskosti." (Schoun, 2013. 87) U tome podsjećanju na čovjekov sabirući položaj u cjelini stvaranja uputa je prema ljudskome srcu, onoj mogućnosti nadlaženja svega prostornog i vremenitog, a zapravo izlaženja iz njeg.

Čovjeku se ipak može činiti da pameću i snagom može dosegnuti ciljeve koje mu nameće jastvo. Što se više primiče ozbiljenju takvih želja, više je obuzet njima, ali i strahom od njihove nemogućnosti. Isus Krist, Merjemin sin, ga upozorava: "Ta šta će koristiti čovjeku ako sav svijet stekne, a svoj život upropasti? Ili šta će čovjek dati u zamjenu za svoj život." (Matej, 16:26) I pored tog što je uvijek u dvojini, razlog i svrha čovjekove stvorenosti je Jedan. Zato čovjek nije ozbiljiv u svijetu svedenom u njegovim predstavama na mnoštvo koje ne obznanjuje tog Jednog. Iz tog slijedi da je svjedočenje da nema jastva do Jastva Boga, u kojem se čovjek otkriva posve siromašnim, uvjet otkrivanja Boga u razlučenoj i nerazlučivoj srijedi jastva. Takvo otkrivanje svjedoče njegovi odabrani, sveti i dobri. Oni su tražili vrata, pa ih našli i na njih kucali, sve dok im nisu otvorena. U sebi i sobom obznanjuju slijeđenje Hvala, najljepšeg primjera. Zaokupljeni su strahom od Boga, pa tako oslobođeni od svakog drugog straha. U tome im Se On otkriva kao Oprosni, Milosni i Nježni. Da tako bude, valja iznova naglašavati, omogućeno je udešenošću čovjeka kojeg je Bog, Ucjepitelj, ucijepio u Biće. Tom ucijepljenošću udešen je za povratak Bogu ili prepoznavanje Njega u znakovima Njegovog stvaranja. Njegova umnost može biti opravdana i zadovoljena jedino u svjedočenju da nema boga do Boga, i uz to nužnim svjedočenjem savršenosti razloga i svrhe ljudskosti.

5.0 Širenje i skupljanje

Podsjećanje na odnos Uma i Razuma, kojima odgovaraju srce i mozak, a simbolički Sunce i mjesec te duh i tvar, prva je pretpostavka otkrivanja i osvjetljenja zamračenih vidika tradicijske mudrosti. Srce je srijeda živog tijela. U ovome jeziku istim imenom označena je srž ili glavnina svake pojave. Ali tjelesno srce je propadljivo i smrtno. U vidicima tradicijske mudrosti ono označava neko drugo srce ili neka druga srca koja povezuju jastvo s nepropadljivim i nesmrtnim. Da bi

bilo shvaćeno to simboličko značenje tjelesnog srca, valja se zagledati u njeg onakvog kakvo jest. Cjelinu mu čine dvije strane ili komore. Jedna se širi a druga skuplja, što omogućuje neprestano dotjecanje i otjecanje. Time je naznačena dvojnost sveg postojanja. Nije moguće zapriječiti ili otkloniti jednu stranu, a da time ne bude zapriječena cjelina. Tako je sa svime u postojanju. Ako u misaonom pokusu bude pretpostavljeno da kroz neku pojavu u toku – cijelo postojanje i sve u njemu jest u toku – bude postavljena beskonačno tanka pregrada koja ništa ne ometa, jasno je da ono što u nju dotječe mora iz nje i otjecati, a da sama u tome ne sudjeluje. I jednom i drugom, i dotjecanju i otjecanju, odgovaraju prostor i vrijeme. Ali zamišljenoj pregradi nisu dodjeljivi ni prostor ni vrijeme. Svugdje i uvijek u postojanju je ista. Ako taj pokus bude predstavljen matematičkom jednadžbom – a sve zakone u postojanju moguće je prikazati tako – dotjecanju i otjecanju odgovaraju dvije strane te matematičke slike. Dvije strane povezuje *Jest*. Bez njeg ni dotjecanje ni otjecanje, ni lijeva ni desna strana, nisu mogući. *Jest* ne ovisi ni o čemu, ali sve ovisi o njemu. Bog Se obznanjuje na neizbrojivo mnogo načina, cjelinom stvaranja i svim pojavama u njemu, vjesnicima i njihovim govorima te poslanim i Knjigama. Taj Njegov govor, Njegova obznana Sebe, moguć je u svakom jeziku, u punoj rečenici. U posljednjim vremenima čovjeku se čini da je matematički govor jasniji i tačniji od rečenice. A nije tako. To je privid u čovjeku odvojenom od početnosti Jest koju vidi, a prešućuje i poriče.

Ni prostor ni vrijeme ne pripadaju tome apsolutnom Jest. Iz njeg sve dotječe i u njeg utječe. Čovjeku se može pričinjavati da ono negdje mora biti. Ali ono je svugdje i nigdje, uvijek i nikad. S njime je Riječ. Kad se pokaže kao volja Stvoritelja, nastaje pojava kojoj su izvor i ušće Jest i njena riječ. Iako se čovjeku čini da je zbiljni svijet to što on doseže iskustvom i znanjem, ono iza granica takvog svijeta presudnije je i za njeg i za čovjeka. U njemu su ishodište i povratak. Sve što dotječe skuplja se u apsolutnu puninu upravo u Jest. Ali njegovo istjecanje obnavlja pokazanje u prostoru i vremenu te se u novom širenju objavljuje u istoj i neponištivoj ovisnosti o Jest. To Jest označava Boga, apsolutno bliskog svemu, ali ni sa čime usporedivog. Zato je tjelesno srce samo simbol čovjekove mogućnosti da se u odnosu s Bogom ozbilji u neodredivoj jednosti, uzlazeći okomicom kojoj je tjelesno srce najniža razina. Martin Lings ističe: "Srce je organ vjere, čije više mogućnosti su sigurnost, umnost gnoza. Zvano je 'srcem', jer je toliko središnje i životno duši koliko je i tjelesno srce tijelu. Uloga središta je uvijek privlačenje i zračenje, na jednoj strani, da vuče sebi vanjske

dijelove i da ih drži povezane kao potpunu cjelinu i, na drugoj strani, da im prenese, u skladu s mjerom i načinom njihovih promjenjivih sposobnosti, to što ono prima iz svjetova koji su iznad i mimo njega." (Lings, 2005, 29) Za modernu sliku, u kojoj je sve svedeno na usporedive i mjerljive odnose, nema ničeg što nadlazi ili podlazi ograničeni svijet. U njoj je Jest prešućeno ili porečeno. Posljedica tog je odbacivanje navedene uloge srca, a posljedično opće simbolike.

Srce, u punom značenju pojma, može biti zvano i umom, puninom koja je izvor ili korijen istjecanja ili širenja svega u postojanju. Iz te srijede zračenje ili istjecanje primljeno je prvo u raz-umu ili pokazanju punine u mnoštvu ili razlučenosti. Čovjek je razumnošću povezan s tim istječućim širenjem ili umnožavanjem. Bog mu u Učenju kaže: "I nebo smo uspostavili s moći. Doista Mi širimo! I zemlju smo rasprostrli. Kakvi savršeni širitelji! I od svega smo stvorili dvojine, e da se sjetite." (Kur'an, 51:47-49) Jastvo je razumnošću odvlačeno u širenje i umnožavanje. Tako je udaljavano od srca ili srijede. Počinje se shvaćati izvorom i uzrokom sebi. Zaboravlja povratak, a tako i Boga. Kad se to dogodi, jastvo je u zaboravu sebe, u taksiratskom usudu. Čini se najvišom i dovoljnom mogućnošću postojanja. Bog čovjeka podsjeća na Sebe kao jedino utočište iz te izgubljenosti i zatočenosti u nju. Kad god je razumijevanje mnoštva ostalo bez umnosti ili veze sa srcem, jastvo s odnosom prema sebi i svijetu odvraća od Srca a tako i od vjerovanja, veze vjerujućeg čovjeka s vjerujućim Bogom. O takvom stanju Bog u Učenju, kojim obznanjuje Sebe, kaže: "Ako bi te Odvratiteljeva napast izazvala, traži utočište u Boga. On je doista Čujući, Znajući." (Kur'an, 7:200) Šejtanom, što znači Odvratiteljem, označene su mogućnosti čovjekovog odvajanja mnoštva od jednosti, razumnosti od umnosti te tjelesnosti od duhovnosti. Ali u prepoznavanju oprečnosti mnoštva i jednosti te pristajanja uz jednost, počelo svem mnoštvu, čovjek može ozbiljiti uspravljenje i uzlaženje u njemu. A to nadalje znači da će mu se dvojina svijeta kao cjeline i sve pojave u njemu pokazivati kao podsjećanja na Jest koje ih nadlazi i kojim se čovjek otkriva u ulozi namjesnika uvjetovanog robovanjem Gospodu. U takvom osvješćenju Jest čovjek prepoznaje da je sve od Boga i da se sve Njemu vraća. Ali ne u nekoj prostornoj i vremenskoj određenosti, već u svakome sada i ovdje. U Jest nema razlučenosti. Sve je u njemu, ali ne u sabranosti mnoštva, već u punoj jednosti. Postojanje Ga obznanjuje dvojinama. Jednoj strani dvojne obznane Jest pripada prednost, jer su to Njegova imena obznanjivana u odnosu na simetrijske oprečnosti. Ali Jest nema drugosti. Zato se čovjek ozbiljuje u lučenju njegovih imena od

oprečnosti i pristajanju u sebi i sobom uz ta imena, vezu s Jest, njihovom apsolutnom riznicom.

Širenje je način kojim Se Bog obznanjuje u neusporedivosti i neodredivosti. On je Počelo tome, ali istodobno i suprotnosti, skupljanju do punine. Bez tog čovjek ne bi mogao otkrivati svijet i sebe u skladnoj cjelini. Uvjet za to je osvješćenje u Srcu, nestvorenoj i nestvorivoj srijedi svega. Nije začudno da se apsolutiziranome razumu, odvojenom od Uma a tako i od Srca, materijalni svijet pokazuje kao ubrzano širenje. Što su razumom obuhvaćeni vidici dalji, širenje kozmosa je sve ubrzanije. Takvo je stanje odraženo u jastvu promatrača. Ono je sve uznemirenije, nestrpljivije i neusmjerenije. Iako je plastično te neuhvatljivo razumu, takvo jastvo se čini počelom sebi. Ali na apsurdan način se isključuje iz onog što mu se čini pouzdanim znanjem. To znanje stječe, a ipak mu se ono čini neovisnim o njemu, stjecatelju. Bog u Učenju podsjeća na takvo stanje: "On, Koji izvodi stvaranje u bivanje, pa ga vraća, i Koji daje opskrbu za vas iz neba i zemlje? Ima li boga mimo Boga? Reci: 'Dajte svoj dokaz ako ste iskreni!'" (Kur'an, 27:64) Svemu u postojanju, i vidljivom i nevidljivom, nužno je prostornost i vremenitost, jer nema ničeg stvorenog a da nije neprestano mijenjajuća dvojina. Bog je apsolutno Jedan. Njegovu jednost potvrđuje dvojina. U prostoru i vremenu je sve što se o Njemu može reći. Iako sve u prostoru i vremenu označava Njega, ništa od tog Ga ne obuhvata. Kad se kaže da je Prvi i Posljednji te Vanjski i Unutarnji to znači u apsolutnom sada i apsolutnom ovdje. Tako je i s Njegovim bivanjem Širiteljem i Skupljateljem.

Bog ničim nije uvjetovan. Njegovi znakovi u obzorjima i jastvima uvjetovani su Njime. Sve što imaju duguju Njemu. Sabrani su u čovjeku. Osvješćenje tog znači priznanje zaduženosti te voljno vraćanje duga Bogu. On kaže: "Ko će Bogu dati lijep zajam koji će On za njeg višestruko uvećati? A Bog usteže i proteže. I Njemu ćete biti vraćeni." (Kur'an, 2:245) Teško je domisliti od tog odlučniju potvrdu dostojanstva čovjekove slobodne volje. Bog Se obraća čovjeku čije je postojanje primljeno njegovom voljom, predlažući mu vraćanje tog u obliku zajma. Bog ni o čemu ne ovisi. Spomenuti zajam Bogu tiče se čovjeka, njegove slobodne volje, uvjeta bivanja vjerujućim u odnosu s Bogom, Vjerujućim. Navedeno pitanje obznanjuje Božije voljenje čovjeka i posljedično očekivanje volećeg uzvrata cjelinom njegovog uvjetnog bića. Kad u sebi otkrije i prizna srce nestvorenom i nestvorljivom srijedom svega u postojanju, čovjek otkriva i mnoštvo u svem njegovom širenju

ovisnim o toj srijedi. Tako mu se Srce pokazuje u punoj obuhvatnosti, u skladu sa svetom predajom: "Ne obuhvataju Me ni Moja nebesa ni Moja zemlja, ali me obuhvata srce Mog vjerujućeg roba."[7] Kad osvijesti Božiju veličinu i svoju sićušnost u odnosu na nju, čovjek je ustrašen pa se skuplja. Ali opušta se i širi u osvješćenju Njegove ljepote. To dvoje, strah od veličine i nada u iskustvu ljepote, održava čovjeka na putu uzlaženja i osvjetljivanja, vraćanja Bogu, Svjetlosti. Tako se htijenje i strahovanje u odnosu s ciljem, voljenje i primicanje te saznavanje i poistovjećivanje s Njime, pokazuju kao stupnjevi uzlaženja. Mogući su i zamjenom mjesta saznavanja i voljenja. Ako čovjek hoće Znanog, a to je Onaj Koji Svojim znanjem obuhvata sve u svjedočenju da nema boga do Boga, doseže poistovjećenje s Njime. Tako je i s Njegovim voljenjem. Ništa čovjeka ne može zadovoljiti do otklanjanja odvojenosti od Njeg.

U spomenutoj obuhvatnosti Srca, i prostor i vrijeme se pokazuju u apsolutnom Sada i Ovdje. To što se "događa" u Srcu, u punoj objedinjenosti, pokazuje se izvan njega, u svijetu mnoštva ili toka znakova Jednog. Ali to "izvan" ne znači da ima ičeg što može izmaći obuhvatnosti Srca. U takvome vidiku bilo bi moguće objasniti govorenja o uspenju vjesnika Hvala Bogu mimo svih ograničenja. Sva govorenja o tome samo su znakovi neizgovorivog, prostorna i vremenska pokazanja beskonačnosti i vječnosti, a zapravo punine Ovdje i Sada. U tom kazivanju uspenje započinje od Kuće, koja označava dno postojanja, a tako i raspršenje u mnoštvu, i vodi prema Stijeni, koja označava sabiranje ili vraćanje. Ta dva znaka, Kuća i Stijena, označavaju zemlju i nebesa, proisteklo mnoštvo i Srce u kojem je sve sabrano do punine u jednosti. U to kazivanje o noćnom putovanju, a zapravo uspenju ili ozbiljenju u jednosti, uvedena je tajnovita jahalica s imenom Burak.[8] Iako su dani njeni pažljivi opisi, valja podsjetiti da je i ona samo znak, što svjedoči značenje njenog imena "Svjetlica" ili "Bljesak". Upravo u tom nadlaženju prostora i vremena, u toj okrenutosti nadprostornosti i nadvremenosti, pokazala se obuhvatnost Srca, a tako i ozbiljenje u svjedočenju da nema boga do Boga i da je Hval Njegov poslani. Ali u modernoj slici svijeta, u kojoj je Biće svedeno na materijalni svijet, svoju najnižu razinu te u nju i zatvoreno, zamračeni su svi znakovi

7 Tu predaju često navode sufijski pisci. Nije potvrđena pouzdanim lancem prenošenja. Vidjeti: Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 107, 396n20.

8 O oblicima izvedenim iz glagolskog korijena *b-r-k* u Učenju vidjeti: Badawi, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, 88–89.

a posljedično i to što označavaju u shvatanju kazivanja o Hvalskome uznesenju. Zato se valja prisjetiti kako je nastala slika svijeta u kojoj su beskonačnost i vječnost, a tako sada i ovdje, obuhvaćeni s Jest, preinačeni u razumnost odvojenu od umnosti. Romano Guradini piše: "Čovjeku srednjeg vijeka postaje jasno da je, kad svoj duh usmjeri na se, kada sađe do srži svoje duše, dosegnuo granice unutarnje konačnosti. Iza tog opet je bilo Božije stanište, ali je bilo neshvatljivo upravo kao što je bila i velika prostranost transcendentnog gdje stanuje Gospod. Da bi održavao svoju potpunu kozmologiju, čovjek srednjeg vijeka je morao dopustiti svome duhu da misli o 'nečemu' što je iza najunutarnjije strane te granice 'unutarnje konačnosti' – ne nešto i ipak nešto – 'mjesto Boga' Koji je prešao i došao u svijet, u čovjekovu dušu kao Imanentnost. i tamo je 'živio' Bog. Ali, u Najvišim nebesima Bog je vladao javno kao višnji Gospod svega; u dubinama ljudskih duša stanovao je tiho i privatno. Ta oba 'mjesta' transcendirala su dva najudaljenija pola zbilje: prvi, onaj iza najudaljenijeg obzorja stvaranja; drugi, onaj ukopan na 'drugoj strani' najunutarnjije srži čovjekove duše." (Guardini, 1998, 12) Tu polarnost obuhvaćenu s Jest moderni čovjek je odbacio te njene iskaze u mjerljivome svijetu usvojio za jedinu zbilju.

Kako god i kad god bila iskazana spomenuta mogućnost da čovjek vanjska obzorja i dubine svog jastva ograniči, pa ih tako i zatvori prema Bogu, Neusporedivom i Nemjerivom, oni ne mogu biti bez svog Počela. To je stanje ljudskosti, propalost u tmine jastva. Ali Bog nikad nije odsutan. Zato nema i ne može biti ni mjesta ni doba u kojima se ne javljaju podsjetitelji na Njega. Mogu nositi drukčija imena i primati različite likove – Ilijas, Džerdž, Mehdi, kao i različiti bezimeni dobri. Ali uloga im je uvijek ista. Leo Schaya, govoreći o tome, podsjeća na Il'jasa kao svjedoka postojanog čovjekovog duga Bogu, pa ističe da on "spaja saglasnu tradiciju koja, u skladu s učenjima koja se nalaze u većini religija, ide unatrag do objave od Boga, dane prvom čovjeku." (Schaya, 1979, 33) Isti autor nastavlja: "Svaka od tih tradicija jednostavno obnavlja na svoj način prvu i opću objavu u Jednom, određenu da se okonča u svojoj punoj i konačnoj obnovi u vremenu krajnje teofanije." (Ibid., 34) Sve dok je ljudi, nije moguć prekid te tradicije. Njeni čuvari, povezani s anđeoskim svijetom, javljaju se u različitim vremenima i na različitim stranama, podsjećajući očeve na sinove i sinove na očeve. Bog upućuje ljude različitih pripadanja na vjesnika Ibrahima. U Učenju je rečeno: "Kad mu je njegov Gospod rekao: 'Miri se!' – rekao je: 'Ja sam mireći Gospodu svih svjetova.' Time je Ibrahim zadužio svoje sinove. I Jakub isto tako: 'Moji sinovi, Bog vam je odabrao dug. Gledajte da ne

umirete ni u čemu do u mirenju.'" (Kur'an, 2:125) Na tu vezu očeva sa sinovima i sinova s očevima podsjeća i vjesnik Malahija posljednjim Božijim glasom u Hebrejskoj Bibliji: "Spomenite se Zakona Musaa, sluge Moga, kome sam na Horebu propisao zakone i uredbe za sav Israil. Evo, poslat ću vam vjesnika Ilijasa prije nego dođe Jahvin dan, dan velik i strašan. On će obratiti srce otaca sinovima a srce sinova ocima, da ne dođem i ne udarim prokletstvom zemlju." (Malahija, 3:22-24)

6.0 Govor ptica

Cijelo Učenje primljeno je slušanjem, uz upućivanje na vidljivo i domislivo. Ono je prvo govorenje, a potom zapis. Njegovo imenovanje Knjigom obuhvata i slušanje i govorenje, i pisanje i čitanje. Ali uobličeno u slušanje samo je znak tog Božijeg govora vjesniku. Primljeno je u srcu, srijedi potpune pojedinačnosti. Svi glasovi koji se spuštaju u čovjekovo uho, a tako i prema srijedi bića, podsjećaju na različite načine na slušanje u srcu. Među glasovima koje čovjek čuje u obzorjima iznad sebe su grmljavina, huka vjetra i pjevovi ptica. Bog u Učenju kaže: "On vam pokazuje munju radi straha i nade, i izvodi trudne oblake. I grmljavina Ga slavi hvalom, i anđeli u strahu od Njeg." (Kur'an, 13:12-13) Munja i grmljavina su dvije strane jedne pojave. Nema munje bez grmljavine niti grmljavine bez munje. U tim nerastavljivim uzajamnostima svijetljenja i oglašavanja nema ponavljanja. Svaki pojedinačni događaj je izvoran i drukčiji, znak koji uvijek podsjeća čovjeka na hvaljenje Boga, apsolutnog Razloga i apsolutne Svrhe svega. Isto je i s vjetrovima. I oni su znakovi s istom ulogom, ali na drukčije i neponovljive načine. Bog u Učenju podsjeća ljude o Svojoj vlasti nad svim: "Nema ničeg a da mu riznice nisu s Nama. I ne spuštamo ga osim u poznatoj mjeri. I šaljemo vjetrove koji oplođuju. I iz neba spuštamo vodu, dajući vam dovoljno pića od tog. A vi niste čuvari njenih zaliha." (Kur'an, 15:21-22) Spomenuto spuštanje pojava u njihova pokazanja označava uzajamnost Jednog, Riznice svega, i mnoštva spuštenog iz nje, kojima On obznanjuje Sebe Sebi u apsolutnoj jednosti i čovjekom koji, znajući imena svega, sabire cijelo postojanje. I munje i gromovi, i vjetrovi i oblaci znakovi su u neprestanom obznanjivanju, e da bi se čovjek podsjetio na Božije gospodstvo i svoje ropstvo. Ne javljaju se u neprestanom ponavljanju ni radi čega osim tog podsjećanja. Ovisno o stanju u jastvu naspram tih znakova, javljaju se ili kao milost ili kao kazna, ili kao oživaljavanje ili kao usmrćivanje, ali nikad bez značenja veze čovjeka i Boga. Može li te glasove i slike, raspoređene u savršenom

poretku Božijeg govora ili Božije knjige postojanja, često stiješnjene u prostoru i vremenu do prividne nerazgovjetnosti, čovjek čuti, čitati i shvaćati te u njima vidjeti jasna podsjećanja na Njega Koji nije dvojina, a Koji Se ipak obznanjuje njome?

Uz grmljavinu i huku vjetra, uvijek čovjeku spuštene odozgor, dolaze i pjevovi ptica. Iako je neprestano uzbuđivan i grmljavinom i hukom vjetra, i oblacima i munjama, i kišama i vedrinama, ipak mu se glasanja ptica čine razgovjetnijim. Opravdano je pitati se može li čovjek shvatiti to što mu Bog govori u jezicima grmljavine, vjetra i ptica. I više od tog. Tiče li se to razloga i svrhe njegovog bivanja u svijetu? Može li se čovjek ozbiljiti u voljenju Znanog i znanju Voljenog ako pristane da ima ijednog znaka u obzorjima i njemu samom a da mu ne otkriva stvorenost u Istini? Bog mu izričito kaže: "I nismo uzalud stvorili ni nebo ni zemlju niti sve što je među njima. To je nagađanje onih koji poriču. Pa teško onima koji poriču Vatru!" (Kur'an, 38:27) Zato se sve što je u vanjskim obzorjima, stvorenje koje obznanjuje Stvoritelja, sabire u ljudskom jeziku u kojem i kojim govori Stvoritelj. A zapravo srce punog čovjeka je istodobno i izvor i ušće od kojeg se sve spušta u postojanje, pa mu se i vraća. U jezik moraju biti prevedeni i svi govori izvana, i grmljavine i vjetra i ptica. Da je to moguće, Bog čovjeka podsjeća u Učenju kad mu kaže: "Sulejman je naslijedio Davuda, pa rekao: 'Ljudi, podučeni smo jeziku ptica, i dano nam je od svega. To je doista očito obilje!'" (Kur'an, 27:16) I ti govori kao i svi drugi razlučuju se od vraćanja Bogu preko anđeoskog svijeta ili udaljavanja od Njeg, u podsticajima Odvratitelja u njegovim različitim javljanjima.

Huke ili šumovi vjetrova podsjećaju na drveća. Tako je i s pticama. Njihova boravišta su uglavnom u drveću. Ali šta u obzorjima označava drvo? Svako pojedinačno, a tako i sva zajedno podsjećaju na vidljivu i nevidljivu stranu, na dubinu zemlje i visinu nebesa. Mjesto na kojem se to dvoje susreće i razlazi znak je toka, neprestanog primanja i davanja, dotjecanja i otjecanja te apsolutnog i uvjetnog. To mjesto je neodredivo, a tako i njegovo vrijeme. Samo ga odgovarajući simbol može označiti. A to je srce, srijeda sveg postojanja, izmirenje oprečnosti a tako i prostornog i beskonačnog te vremenitog i vječnog. Ali zapriječeni su putevi srcu, izlasku i oslobođenju iz dvojine, prolaskom uskim putem ili kroz nebeska vrata. Što se tom prolazu čovjek više primiče, zapriječenosti se pokazuju opasnijim i okrutnijim, stješnjenijim i žešćim. Od putnika se očekuju odlučnost i sposobnost da, oslanjajući se na beskonačnu moć cilja na kojeg je usmjeren, svlada

prijetnje ranjavanjima i usmrćivanjima, e da bi se ozbiljio u Duhu i vratio Jednom. Pored spomenute dvojine vidljivog i nevidljivog, a tako i veze zemaljskog i nebeskog, drvo označava i osu svijeta, uspravni put spuštanja i vraćanja Riječi. Zato je govor ptica znak anđeoskog govora, onog što je s one strane nebeskih vrata. To se zbiva u potpunom svjedočenju ili znanju istovjetnom s bivanjem. Abdulaha, Mesudovog sina, pitali su neki ljudi o stavku u Učenju: "I ne smatrajte mrtvim one ubijene na Božijem putu. Zapravo, živi su, svojim Gospodom opskrbljeni." (Kur'an, 3:169) Rekao je: "Pitali smo za značenje tog stavka." Rekao je (Hval): "Duše mučenika žive u tijelima zelenih ptica čija su gnijezda u svjetiljkama ovješenim o prijestolje Svemoćnog. Jedu od rajskih plodova otkud god žele, pa se potom gnijezde u tim svjetiljkama. Njihov Gospod ih je pogledao i rekao: 'Hoćete li još nešto?' Rekle su: 'Šta bismo još poželjele? Jedemo rajski plod otkud god nam se sviđa.' Njihov ih je Gospod to isto pitao tri puta. Uvidjevši da će to isto biti pitane opet te da neće biti ostavljene, rekle su: 'Gospode, želimo da nam duše vratiš našim tijelima, pa da još jednom budemo ubijene na Tvome putu.' Kada je vidio da nemaju nikakve potrebe, ostavljene su." (Muslim, 3:1047) To najuzvišenije stanje ljudskosti postignuto je pobjedom nad smrću, nad zaprekama na putu prolaska kroz dvojinu Jednome. Označavaju ga brojni simbolički prikazi u svetim predajama.

Prisutnost svetog junaka, savršenog čovjeka, suprotstavljanog zaprekama svijeta jastva koje mu onemogućuju da bude primjer voljnog vraćanja najljepšem uspravljenju ljudskosti, nije ograničena ni na doba ni na mjesto. U svetim vidicima Bosne Džerđ Elez Alija (Džer Elez Alija ili Gerz Ilijas Ali) sveti je vitez, branitelj i čuvar čovjekovih razložnih i svršnih mogućnosti. On je naspram svih načina kvarenja svijeta, uzrokovanog iznevjerenjem veze s Bogom i mogućnošću savršene ljudskosti pokazivane u Božijim vjesnicima, njihovim svjedocima i pravednim sljedbenicima. Bog u Učenju podsjeća na čovjekov zaborav, suprotstavljenosti ljudi među sobom, ali i prisutnosti onih koji, svjedočeći Njega, podsjećaju na vraćanje svega, voljno ili nevoljno, razlogu i svrsi postojanja: "Da Bog ne uzvraća ljude jedne drugim, zemlja bi zasigurno bila pokvarena. Ali Bog je darežljiv svim svjetovima." (Kur'an, 2:251) Uz to On kaže: "Dopuštenje je dano onima koji se bore, jer im je učinjeno nasilje – Bog je zasigurno moćan da im pomogne – koji su nepravedno izgnani iz svojih zavičaja, samo zato što kažu: 'Naš Gospod je Bog.' Da Bog ne uzvraća ljude jedne drugim, bili bi srušeni samostani i crkve, sinagoge i mesdžidi u kojima je Božije ime često spominjano." (Kur'an, 22:39) Borba za održavanje poretka

svijeta, a zapravo izvornog i razložnog poretka u jastvu pojedinačnog čovjeka, uvjetovana je shvatanjem da u postojanju nema ničeg što nije Božiji znak izvorno dan u punoj jasnoći radi podsjećanja čovjeka na njegovo ropstvo u odnosu s Bogom, Gospodom, i njegovo namjesništvo na zemlji. U bosanskoj izreci "Do podne Ilija, od podne Alija!" sažet je odnos svakog čovjeka prema čistoti srca, svjedočenog i obznanjivanog stalnim vjesničkim podsjećanjima, a zapravo s podnevom, znakom ljudske punine označene vjesnikom Hvalom, i mogućnosti čovjeka da u voljenju Boga i slijeđenju vjesnika Hvala stekne Božije voljenje te tako i oprost grijehova ili izlazak iz jastvene nizine u natpojedinačne ili anđeoske predjele Bića. Ali ili Alija je svjedok te mogućnosti izlaska ili ozbiljenja u ljudskosti. (Vidi; Mahmutćehajić, 2015, 138-41)

U brojnim stradanjima bosanskih ljudi obnavljana je svijest o zaboravu Džerđa, svetog viteza, koji u velikoj bojni otklanja zapreke na putu Srcu ili na putu povratka Bogu. U tome zaboravljanju iščezavala je svijest o vjesniku Ilijasu, nepopustljivom poricatelju bogova mimo Boga, odsutnom iz svijeta, ali prisutnom u svakom čovjekovom pothvatu da se ozbilji u podnevu ili Duhu. Na to je podsjećan nepopustljivošću Alija, prvaka vjerujućih, odlučnog i potpunog svjedoka vjesnika Hvala. Nakon 1995. godine, u kojoj su ubijanja ljudi dosegla vrhunac, kada su u Srebrenici u dva ili tri dana pogubljene tisuće nenaoružanih ljudi, Hatidži Mehmedović, ženi koja je godinama tragala za tijelima ubijenih sinova i najbližih srodnika, u sjećanje je dospjela pjesma o smrti Džerđ Eleza Alija: "Razbolje se Đerzelez Alija,/U planini, pod zelenom jelom./ Bijeli mu se košulja kroz grane,/Kao snijeg u proljetne dane./Nit' mu pere mati, nit' sestrica,/Nit' njegova ljuba vjerenica./Kiša pere, žarko sunce suši,/Alija se od bolova guši./Bol boluje, tužne snove sniva,/Niko ne zna šta se s njime zbiva,/Osim gavran što graknu na jeli:/'Alija se sa dušicom dijeli!'/Doletje mu sokol ptica crna./Iz kljuna ga vodicom zaliva:/'Oj sokole, ptico najmilija,/Kakvu sam ti napravio zgodu,/Pa mi hladnu ti donosiš vodu?'/Soko svoje podignuo krilo:/'Znaš, Alija, nije davno bilo,/Kad si iš'o poljem zelenijem/Sa svojijem atom vilenijem –/Moji ptići istom poletjeli,/U zelenu travu popadali./Ti sakupi moje ptiće male,/Pa ih stavi u jelove grane:/Moji ptići nejmadoše krila –/ Umalo ih vojska pogazila./To ja tebi zaboravit neću,/Moj Alija, nikad i umrijet ću!'/Progovara Đerzelez Alija:/'Ej sokole, moja ptico siva/ Podigni se ti na svoja krila/Brzo sleti niz Ivan planinu/Selam nosi mojoj miloj nani/Jer su moji odbrojani dani.'" (Efendić, 2018, 267)

U danoj pjesmi o umiranju Džerđ Ilijas Alija govore gavran i sokol. Gavran obznanjuje teško stanje ranjenog svetog viteza. To je glas odozgor koji podsjeća na uzajamnost tijela i duše. Ako vitez nestane iz svijeta, ako njegova tjelesna prisutnost bude vraćena zemlji, njegova se duša uzdiže. Njena srijeda je neuništiva. Na njegovoj braći s krivicom stradanja je obaveza prema tijelu, ali i prema duši u kojoj je i njihov život. Na to podsjeća i učenjski znak gavrana: "Onda je Bog poslao gavrana koji je čeprkao po zemlji, da mu pokaže kako može sakriti nemoćno tijelo svoga brata." (Kur'an, 5:31) Da je slutnja o smrti svetog junaka samo znak teških okolnosti u koje zapada njegov svijet, jasno je iz prisutnosti sokola i njegovog nepristajanja na naviješćeno umiranje. U svetoj bosanskoj tradiciji sokol simbolizira dušu, izvorno slobodnu, u neprestanom uzdizanju i spuštanju, u umirivanju i ustremljivanju. Duša se u punini pokazuje kao protegnuće ili obznana Srca. A tijelo je desnica na koju se pripitomljuje sokol, a zapravo duša. Ona uzlijeće radi plijena, pa se i vraća. Sveti junak ispod jele šalje selam majci radi utjehe, jer njegova je uloga da brani i zagovara materni svijet, materno vjesništvo s kojim život nikada ne ostaje bez smisla. Sokol razgovara sa svetim junakom. A zapravo je to razgovor ranjenog Džerđa Ilijasa Alija sa samim sobom. U tome razgovoru spuštene su mu iz anđeoskog svijeta radosne vijesti o dobrome djelu koje izbavljuje i ne propada.

U robovanju Bogu, koje sabire robovanje cijelog postojanja, čovjek stiče ulogu namjesnika, a tako i odgovornog za cijelo stvaranje. Čast koju mu je Bog dodijelio obvezuje upravo tom odgovornošću prema svemu u postojanju. Bog mu u Učenju kaže: "Doista smo počastili Ademovu djecu, i nosili smo ih preko zemlje i mora, i opskrbili ih dobrima, i uzdigli smo ih nad mnoge koje smo stvorili." (Kur'an, 17:70) Osvješćenje tog pretpostavlja neprestano motrenje vanjskoga svijeta u njegovim raskošnostima i širenjima, ali i vraćanje Srcu ili Riječi, vrelu i ušću svega. Riječ je sjeme postojećeg, i cjeline i svake pojave u njoj. To je Božije Budi. (Kur'an, 36:82) Ta Riječ je svojina Boga, Dobrog. Nije ograničiva ni prostorom ni vremenom. Ali ih sve obuhvata. Njena slika je dobro drvo, s korijenom u zemlji i krošnjom u nebu. (Kur'an, 14:24) Uobičajeno drvo je slika svijeta. Njemu u višem značenju dogovora ukupnost svjetova označena Lotosom granice. Tom drvetu na granici krošnja je prema nižim razinama Bića (Muslim, 1:102), a korijen prema višim. Takvoj slici odgovora uzajamnost sjemena i ploda, spuštanja i uzlaženja u neprestanom nastajanju i nestajanju. Podsjećajući na to Mesih Isa kaže: "Nebesko carstvo sliči gorušičinome zrnu koje neko uzme i posije na svoju njivu. Ono je doista najsitnije od svega sjemena,

ali kad uzraste, najveće je među biljem te postane drvo, tako da nebeske ptice dolaze i gnijezde mu se u granama." (Matej, 13:31) Najmanje od svih sjemena upućuje na početno najveće od svega postojećeg. Ako drvo označava svjetove kao stupnjeve Bića spuštene od Uma ili Srca, jasna su dva oprečna toka njegovog razlučenja – jedno, u zemlji ili prema tminama, i drugo, prema visini ili Svjetlosti. Između te dvije oprečnosti je izvor ili oko srca. Pticama u krošnji drveta označen je anđeoski svijet. Nadlaženje te razlučenosti ili njeno sabiranje moguće je u srcu, u njegovoj bezvremenosti i bezmjesnosti. Podsjećajući ljude na takvo iskustvo vjesnika Hvala, najljepšeg primjera, Bog u Učenju kaže: "I doista ga je vidio i drugi put, u Lotosu granice, uz koje je Vrt utočišta, kada je Lotos pokrivalo to što je pokrivalo. Pogled nije ni skrenuo niti prešao. Vidio je doista najveći od znakova svoga Gospoda." (Kur'an, 53:13) Tim drvetom označena je granica svega postojećeg. Zato je obrnuto, krošnja s granama lišća ili plodovima mu je u sedmom nebu, a korijen iza granice, u punoj Svjetlosti, što znači u Srcu ili sabranosti svega u Umu, prvoj obznani Boga, Jednog.

7.0 Povratak

Bog u Učenju kaže da je sve u postojanju od Njeg (Kur'an, 4:78) i da se sve vraća Njemu (Ibid, 11:123), da je Jedan i da nema druga. (Ibid., 6:163) Iz tog su razumski izvediva dva bitna zaključka. Prvi, Bog je apsolutna prvost, a zato neodrediva u prostor-vremenskom iskazu. Zato su Njegova prvost i Njegova drugost isto Jedno, apsolutno imanentno i apsolutno transcendentno. I drugi, postojanje kao cjelina, posvjedočivo kao prostor-vremensko pokazanje, ima i mora imati svoju drugost. Tako je i sa svime Njegovim, sa svakom pojavom u obuhvatu, od najsićušnije dobivene u neograničenom i neograničivom dijeljenju. Kad se kaže "najsićušnije", to može biti shvaćeno da nešto takvo može postojati. Ali, to što postoji ne može biti nedjeljivo, a tako ni najsićušnije. U tome bi iznova valjalo vidjeti da nema sigurnijeg znanja od tog u iskazu da nema boga do Boga. Ali ni čovjek ni ukupnost postojanja nisu i ne mogu biti nešto drugo do dvojina. Pred čovjekom su presudno važna pitanja ko sam ja, otkud dolazim i kamo idem? Na ta pitanja i moguće odgovore podsjećan je svime u jastvu i obzorjima. Ali to sve čime je podsjećan pokazuje se u granicama. Ograničeno ne može biti uzrok ograničenog. Kad se otkrije u dvojini, pa je i prizna, čovjek je pred očitošću da mnoštvo svega nije i ne može biti ništa drugo do znak ili znakovi Jednog. Uvjet ozbiljenja u tom mnoštvu, a zapravo izbavljenja iz njeg, ne može biti ništa drugo do svjedočenje jednosti

Boga i svjedočenje savršene ljudskosti u kojoj se kao mnoštvu ogleda ta jednost.

Cijelo postojanje i svaka pojava u čovjeku su dvojina kojom Se obznanjuje Jedan. Iako je stvoren, pa zato i dvojina, on sabire cijelo postojanje, ali ga i nadlazi u bivanju vjerujućim, što znači u odnosu s vjerujućim Bogom posredstvom vjerovanja. Da se u tome ozbilji, da ustrajno nadlazi prostor-vremenske ograničenosti, da uzlazi okomicom od materije prema Duhu, vezi s Bogom, mora prihvatiti svoju ograničenost u znanju, pa se sjećati i obraćati Jednom s Kojim ga vežu robovanje, mirenje, hvaljenje i vjerovanje. U tome odnosu čovjeka i Boga ozbiljuje se ugovor o robovanju, vezi robujućeg čovjeka s gospodujućim Bogom. Tako čovjek koji robuje Bogu obznanjuje i potvrđuje Njegovo gospodstvo. Izbaviteljski sadržaj te uzajamnosti pretpostavlja ustrajno osvješćivanje u podsjećanju – Bog je Veći, nema boga do Boga, Hval je Božiji poslani, klanjanje i izbavljenje te ophodnja Kuće kao znaka srca. Nasuprot tome je propast ili dospijeće na najnižu niskost ljudskosti. O izbavljenju i uspjehu Bog u Učenju kaže:"Ovo je dan u kojem će se iskreni okoristiti svojom iskrenošću. Njih čekaju vrtovi ispod kojih rijeke teku, da u njima borave zauvijek i zauvijek, Bog zadovoljan njima i oni zadovoljni Njime. To je veliki uspjeh." (Kur'an, 5:119) O tome On još kaže: "Ti koji vjeruju i čine dobra! Njih čekaju vrtovi ispod kojih rijeke teku. To je veliki uspjeh." (Kur'an, 85:11) Nema takvog izbavljenja nigdje do u pojedinačnom jastvu. Bog kaže: "Neka bude jedna zajednica među vama koja poziva dobru i zapovijeda časno, a zabranjuje nečasno. To su uspješni." (Kur'an, 3:104) Ta zajednica pozivatelja nije i ne može biti ograničena ni prostorno ni vremenski, ni rasno ni jezički, ni kulturno ni politički. Riječ je o zajednici činitelja lijepog, onima koji robuju Bogu kao da Ga vide, uz jasno uvjerenje da ih On vidi, iako oni ne vide Njega.

Metaforički prikazi blaženstva koja su dosegljiva osjećani su kao podsjećanje na to što je čovjek nekad i nekako već bio i imao, pa nekako i izgubio. Težnja za bivanje da preživi i bude sretan svakome se čovjeku čini kao traženjem pripadajućeg mu izgubljenog blaga. U nestišljivome toku svijesti oglašavaju mu se sa svih strana na različite načine podsjećanja na savršeni razlog i savršenu svrhu bivanja u svijetu. Manje ili više jasno, i on i svijet okreću se u tome oglašavanju prema pitanjima o prvom i posljednjem, o početku i kraju. Ali svijest ga nikad ne dovodi do kraja dijeljenja i umnožavanja. Ne dovodi ga ni do kraja sabiranja i ujedinjavanja. Ne zna i ne može znati o onome što je

izvan vremena i prostora, o Jednom, nerastavljivom te neusporedivom i nemjerljivom. Takav Jedan svakoj pojavi, svedivoj na dvojinu, daje neponovljivost i potpunost u odnosu s Njime. Nema i ne može biti dvojine kojoj Jedan nije posve blizu. Njena pokazanja u prostoru i vremenu, u neprestanom kretanju, ne dodaju i ne oduzimaju ništa jednome *Jest*. Nastaju i nestaju, obznanjujući Njegovo nepromjenjivo stojanje. Svaka dvojina od Njeg dolazi i Njemu se vraća, nastojeći preći granicu tog što je odvaja od Jednog.

Da bi odnos s Učenjem doprinosio čovjekovom otkrivanju sebe u izvornom razlogu i najuzvišenijoj svrsi, nužno je prepoznati ideologijske paradigme nametanja značenja Božijem govoru. Svi oblici posredovanja, preuzeti iz tzv. ekspertskih tumačenja, priječe ozdravljenje hijerarhije u svijesti i jeziku kakva odgovoraju Božijem stvaranju na najljepši način. Na otkrivanje sebe u razložnom i svršnom uspravljenju čovjek je podsjećan svim znakovima u obzorjima i svome jastvu. Kada je njegov jezik nepatvoren, kada odgovora jastvu u kojem se ogledaju obzorja, u njemu je otkrivana hijerarhija razina bića, od najviše do najniže. Na tu okomicu podsjećaju i vjesnici time što im Bog spušta u govor, e da bi njime uzašli ili vratili se sebi u savršenosti. Bog kaže da je Učenje, koje posredstvom Svetoga Duha spušta na srce vjesnika Hvala, na "jasnome arapskom jeziku"[9]. Taj jezik Njegovog govora je vernakularni arapski. Kad se kaže vernakularni, misli se na jezik koji ljudi koriste u svakome danu i za sve odnose među sobom. Naslijeđe tog vernakularnog arapskog u vremenu spuštanja Učenja je gotovo posve usmeno. Kazivanje Učenja nije ni na koji način zasjenjeno njegovim pisanjem. Važno je razlikovanje takvog jezika od stručnjačkog jezika znanosti ili bilo koje učenosti izvan odnosa svih ljudi u svakome danu. Čim je vernakularni jezik izložen vlasti koja u jeziku uobličava razloge svog položaja, a protiv onih koji ih ne priznaju, započinje koloniziranje jezika a posljedično i pojedinačnih svijesti tuđim zamislima i njima odgovarajućim riječima. Koloniziranje vernakularnih jezika je trajan odnos vladajućih elita prema većini. To koloniziranje u ovim vremenima događa se na složen način plastičnim riječima modularnog jezika koji nameće koncepte modernih kozmologija i antropologija znanosti. Kad ljudi ovog doba nastoje Učenje shvatiti kao Božiji poziv čovjeku da u sebi i sobom i svemu što ima pravo u njeg dade pravo, bitan preduvjet za to je prepoznavanje

9 Vidjeti: Kur'an, 26:195; *cf.* 16:103.

drukčijih ontoloških hijerarhija u tom govoru i modernoj znanosti. U modernom dobu vernakularni jezik je sve više matematiziran, što znači pojednostavljivan. Izvorno je taj jezik dovoljno moćan da u njemu bude dano Božije podsjećanje čovjeka na savršeni poredak stvaranja. Za primanje te poruke ne postoje nikakvi vanjski preduvjeti. Svi preduvjeti za to su u čovjeku. Koloniziranje vernakularnog govora, provođenog u ime znanosti i njenih koncepata, otklanja ili zamračuje odnos Učenja, svjetova i jastava kao obznane Boga, uvodeći eksperte ili svećenike kao agente između zbilje i njenog tumačenja.

Spomenuto matematiziranje vernakularnog govora, pri čemu se pismenosti dodjeljuje nadmoć nad usmenošću, vodi uzdizanju postupaka u modernoj fizici na razinu presudnu za svu znanost. Tako jezik matematike postaje odlučujući u gradnji slike svijeta. Njime nije moguće govoriti o kakvoćama pojava, ali njihovi količinski odnosi u tome jeziku jednoznačno su opisivi. Uwe Poerksen primjećuje: "Ponor koji odvaja svakodnevni život od svijeta znanosti, čiji najčistiji izraz u našem dobu je matematika, preskočen je ili 'pređen' tako kao da ga gotovo i nema." (Poerksen, 1995, 92) Tako se događa da neponovljiva izvornost svake pojave u cjelini postojanja nestaje u poistovjećivanju svega u predstavljanju matematičkim jezikom za koji nema i ne može biti znakova u obzorjima i jastvima nesvedivih jedni na druge. Isti pisac kaže: "Apstrakcija, ahistorijska univerzalnost, numerično razvrstavanje, proizvoljni princip, redukcija, kombinacija, multiplikacija, pravljenje modela koji ne ograničava nijedna društvena norma, geometrizacija i numeracija – ako su ti izrazi prikladni, tada ima smisla govoriti o matematizaciji vernakulara." (Ibid., 95) Vernakularni govor nikad nije konstrukcija u vlasti razuma. U njemu je ogledana ukupnost postojanja kojoj je pojedinačna ljudskost razlog i svrha. Svijet bi ostao neosvjestiv bez sabiranja u čovjeku i njegove mogućnosti da ga neprestano proizvodi u jeziku.

Valja se podsjetiti da metafora povezuje ono što je rastavljeno. Zato rastavljenost zemlje i nebesa, a zapravo ovog svijeta i onog koji ga transcendira, povezuju metafore, ali nikad tako da vernakularnome jeziku oduzmu vezu sa zbiljom života u svijetu ograničenosti s kojom se čovjek može miriti, ali ne i izmiriti. Kad su prilike u kojim se čovjek zatekne odvojene od jednosti, kada to oslikavaju različiti jezici koji netranscendiraju apsolutno imanentna i apsolutno transcendentna jednost, nužna posljedice je koloniziranje vernakularnog govora a tako i života u svakome danu onim okolnostima koje su dogmatski

uzdignute na razinu presudnijih i moćnijih od svega drugog. Oblik izražavanja u jednome miljeu može nadvladati, prekriti i kolonizirati one druge. Isticana su tri naročito važna područja porijekla, tri velika slikovna davatelja koji izvoze svoje rječnike i osvjetljavaju život u svakome danu. To su jezici znanosti (i tehnologije), ekonomije i administracije. Ta tri kolonizatora se prepliću i osvajaju društvo. Imaju zajedničke oblike izražavanja koji u velikoj mjeri određuje govor ovog doba. U njemu su hijerarhije objavljenih Božijih govora porečene. Ali neprimjetno usvajanje tog koloniziranog svijeta kao "normalnog" priječi preispitivanje takozvanih ekspertskih tumačenja prilika čovjeka i svijeta s upućivanjem na objavljene tekstove i naslijeđe povezano s njima. Čini se da ugroženi svijet, a tako i čovjek, može biti ozdravljen tek nakon što uzrok tog bude prepoznat u jastvu i posljedičnom razaranju izvorne hijerarhije vernakularnog govora.

Za sadašnji odnos čovjeka i svijeta opravdano je reći da se pokazuje kao sukob kojem nema sličnog u ukupnom trajanju čovječanstva. Posvuda je vidljiva pokvarenost, a zapravo nered i izranjavanost prirode uz okrutno uništavanje živih bića i njihovih staništa. Uzrok tog su čovjekova činjenja. Ljudima se čini da svlađuju i osvajaju svijet, da ga potčinjavaju svojim znanjima i moćima. A zapravo razaraju sebe, postajući sve dalji od sebe i znanja o sebi, uvjetu otkrivanja svrhe bivanja svega. Tek na rubu svijesti malog broja ljudi prepoznate su razmjere prijetnje opstanku čovječanstva. Iako je to što oni govore jasno, njihova upozorenja su poput krika čovjeka koji sam umire u pustinji. Pokvarenost i nered u vanjskome svijetu posljedica su stanja u čovjeku. Ali to stanje je sve zamračenije, pa je i osvješćenja propadanja sve teže. Izgubljeni su jasni vidici tog što je prvo i što zato svakome mora biti na prvome mjestu. Od svega što zna i može znati čovjek najbolje zna sebe. Ali kakvo god bilo to njegovo znanje, malo je u odnosu na znanje Boga o njemu i svemu ostalom. Ako hoće sebe u najljepšoj mogućnosti, u vraćanju Bogu, čovjeku valja svjedočiti da nema boga do Boga, jer samo to zna u sebi i sobom izvan svake sumnje. Na to ga podsjećaju svi znakovi u obzorju i jastvima. S njime su u prostoru i vremenu zajedničkog i općeg padanja ničice pred Premilosnim, u robovanju Njemu, mirenju s Njime i hvaljenju Njega. Kad god nečemu u toj svetoj cjelini porekne pravo koje to ima u njeg, pa ga ugrozi ili obespravi, učinio je to sebi. Svakoj truni pokvarenosti na zemlji i moru usljed njegovih činjenja uzrok je u njemu. Da tako čini podstaknut je uzimanjem drugog umjesto prvog, nižeg umjesto višeg te zlog umjesto dobrog i ružnog umjesto lijepog.

Literatura:

Arberry, Arthur J. (1980), *The Koran Interpreted*, London: George Allen & Unwin,

Asad, Muhammad (1980), *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus,

Badawi, Elsaid M. i Muhammad Abdel Haleem (2008), *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden/Boston: Brill

Bukhārī, Imam al- (1985), *Sahīh al-Bukhārī*, 1–9, prev. Muhammad Muḥsin Khān, Beirut: Dar al-Arabia

Chittick, William C. (1998), *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, Albany: State University of New York Press.

_____ (1989), *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press.

Efendić, Nirha (2018), "Najrecentniji pogled na historijskog Gürs Ilyasa u lirskom pamćenju Tro-varijantsko promicanje pjesme o bolovanju Đerzelez Alije", *Sarajevski filološki susret*, 4/2, 257–279.

Guardini, Romano (1998), *The End of the Modern World*, Wilmington: Intercollegiate Studies Institute Books.

Ibn 'Arabi, al- (1972), *al-Futūḥāt al-makkiyya*, ed. O. Yahia, Cairo: al-Hay'at al-Miṣriyyat al-'Āmma li'l-Kitāb

Lings, Martin (2005), *A Return to the Spirit: Questions and Answers,* Louisville, KY: Fons Vitae.

_____, (2002), *The Eleventh Hour: The Spiritual Crisis of the Modern World in the Light of Tradition and Prophecy*, Cambridge: Archetype.

Lord, Albert B. (2000), *The Singer of Tales*, eds. Stephen Mitchell and Gregory Nagy, Mass.: Harvard University Press.

_____, ur. (1953), *Srpskohrvatske junačke pjesme*, sabrao Milman Parry, 2, Beograd/Cambridge Srpska akademija nauka/Harvard University Press, 305–315.

Mahmutćehajić, Rusmir (2015), *Andrićevstvo: Protiv etike sjećanja,* Beograd: Clio.

Muslim, Imam, *Saḥīḥ Muslim,* 1–4, prev. ʻAbdul Ḥamīd Ṣiddīqī, Riyadh: International Islamic Publishing House, s.a.

Poerksen, Uwe (1995), P*lastic Words: The Tyranny of a Modular Language*, prev. Jutta Mason i David Caylej, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

Rāzī, Najm al-Dīn (1982), *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return*, prev. Hamid Algar, Delmar, NY: Caravan Books.

Schaya, Leo, "The Eliatic Function", *Studies in Comparative Religion*, 13/1-2, (1979): 31–40.

Schuon, Frithjof (2019), *Esoterism as Principle and as Way: A New Translation with Selected Letters*, ed. Harry Oldmeadow, Bloomington: World Wisdom, 2019.

_____, *From the Divine to the Human: A New Translation with Selected Letters*, ed. Patrick Laude, Bloomington: World Wisdom.

The Bhagavad Gita, (2009), prev. Winthrop Sargeant, Albany: State University of New York Press.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 28-044.88(=1:497.6)

PROTURJEČNOSTI REISLAMIZACIJE BOŠNJAKA

Šaćir FILANDRA

Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu
Skenderija 72, 71000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina
sacir.filandra@fpn.unsa.ba

ABSTRACT

S krajem socijalizma i kod Bošnjaka svjedočimo povratak religije u javnu sferu. Islam za njih postaje medij i sredstvo gradnje novog identiteta. Ovaj rad analizira mjesto islama u gradnji bošnjačkog postsocijalističkog identiteta kroz analizu formiranja nove političke elite te odnosa prema duhovnom tradicijskom naslijeđu i mjestu religije u obrazovanju. Javnost religije/islama utjecala je na ukupni društveni identitet Bosne i Hercegovine, doprinijela je obnovi slobode vjerskog ne/pripadanja ali u svojim ishodima nije polučila nikakve radikalno nove identitetske referencije.

Ključne riječi: Bošnjaci, obrazovanje, reislamizacija, identitet, elita, socijalizam.

INCONSISTENCY OF BOSNIAK RE-ISLAMIZATION

With the end of socialism, we are also witnessing the return of religion to the public sphere among Bosniaks. For them, Islam becomes a medium and a means of building a new identity. This paper analyzes the place of Islam in the construction of Bosniak post-socialist identity through the analysis of the formation of a new political elite and the relationship to the spiritual traditional heritage and the place of religion in education. The publicity of religion / Islam has influenced the overall social identity of Bosnia and Herzegovina, contributed to the restoration of freedom of religious non-affiliation, but in its outcomes did not receive any radically new identity references.

1.0 Uvod

Kraj socijalizma i za Bošnjake je, baš kao i za ostale srednjoeuropske i istočnoeuropske narode otvorio slobodni prostor pluralizacije i liberalizacije identiteta. Najvidljivije preinake zatečenog identiteta svjedočimo u sferi religijskog života budući se doktrinarni ateizam komunističke doktrine bio dokinuo. Istovremeno je deideologizacija prethodnog socijalizma prijetila, i još uvijek prijeti, da se nove identitetske odrednice, kakve su religija i nacija, ponovo ideologiziraju i društveno instrumentaliziraju. U bošnjačkom slučaju, kojeg ovdje razmatramo, osvrnut ćemo se na samo tri momenta nove bošnjačke politike identiteta: na mjesto islama u novoj bošnjačkoj postkomunističkoj eliti te odnosu te elite prema nastojanjima rekonceptualizacije vjerskih objekata i sistema obrazovanja. Sve pojave analiziramo u vremenu njihova začetka, ranih devedesetih godina prošlog stoljeća, budući je tada zamah novih identitetskih politika bio najsnažniji, a njihovi refleksi prisutni su i danas.

2.0 Nova elita

Nova bošnjačka postkomunistička politička elita formirala se u radikalom otklonu od prethodne socijalističke društvene i kadrovske strukture. To, međutim, samo po sebi, nije značilo i kvalitativnu promjenu političke kulture te elite. Ona je po stilu vladanja ostala autoritarna, baš isto kao i ona u prethodnom socijalističkom razdoblju. I u bošnjačkim prilikama, kao uostalom i u cijeloj istočnoevropskoj postkomunističkoj zbilji, stvar s novom političkom elitom bila je takva da "...naglasak nije bio na novom načinu političkog ponašanja, nego samo na novim ljudima na vlasti". (Pusić, 1998, 29)

Mada nije prvenstveno funkcionirala na matrici antikomunizma i revanšizma, nova bošnjačka politička elita značila je i nove ljude na svim vodećim pozicijama u državi. Načelno nepovjerenje nove bošnjačke političke elite prema bivšim komunističkim kadrovima rezultiralo je nedovoljnim korištenjem kapaciteta znanja i kompetentnosti koje je prethodna upravljačka, menadžerska i intelektualna struktura vremenom stekla, tako da se kod Bošnjaka može govoriti o znatnijem kadrovskom diskontinuitetu u odnosu na zemlje i nacije u bivšem jugoslavenskom sastavu.

Po svim politološkim i sociološkim parametrima konstitucije i funkcioniranja elita postkomunističke etno-nacionalne elite jugoslavenskih naroda, pa tako i bosanskohercegovačkih, ne mogu se smatrati demokratskim te stoga ni takve učinke nisu mogle ostavljati na ukupno društvo[1]. Nažalost, ni takozvana demokratska politička elita, okupljana u demokratskim i liberalnim strankama, a koja se nominalno zalaže za građansko društvo i liberalnu državu, ništa nije znatnije demokratska od etno-nacionalne, niti su njeni učinci na društvo znatniji. I građanske i nacionalne stranke odlikuje politička neodgovornost, dominacija "...političkih taktika i personalnih interesa na račun političkih strategija, što traje u razdoblju do narednih izbora, autoritarne unutarstranačke strukture, slab programski rad, zapostavljanje partijskog rada radi zauzimanja državnih funkcija, prezir prema 'običnom narodu' itd."

Na kojim se principima formirala nova postkomunistička bošnjačka politička elita? I za savremenu bošnjačku političku elitu, baš kao i kod elita drugih bosanskih naroda, u principu važi stav da zvanje njenih pripadnika nije odgovaralo njihovom znanju. Takav trend zadržao se do najnovijeg doba. Dio najnovije elite regrutirao se od potomaka ranijeg bošnjačkog plemstva i veleposjedničkog staleža s neprikrivenim restauratorskim ambicijama. Taj dio elite legitimitet je crpio iz porodičnih korijena i društvene tradicije.[2] Drugi činilac regrutiranja elite bila je vjera, islam, i to najmanje dvojako. Jednom posredstvom obrazovanja kroz medrese, čiji se veliki broj svršenika, pošto je u međuvremenu završio svjetovne fakultete, uključio u politiku. A s druge strane kadrovi su se iznalazili kroz pripadanje pojedinaca

1 Vidjeti istraživanje o postdejtonskoj bosanskohercegovačkoj političkoj eliti kroz znanstveni projekt u: Nerzuk Ćurak i saradnici, *Vrijednosni odnos političkih elita u Bosni i Hercegovini prema Bosni i Hercegovini i Evropskoj Uniji*, Institut za društvena istraživanja Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Sarajevu, Sarajevo, 2009., str. 31-33.

2 "Za razliku od nove elite u Srbiji, koja je, prema nekim istraživanjima provedenim 1994./1995., oko 60% pripadala ranijem Savezu komunista, nova bosanska elita se u značajnoj mjeri (ne postoje pouzdana istraživanja) regrutirala od potomaka ranijih begovskih obitelji. Ova je elita svoj legitimitet tražila u obiteljskim korijenima i društvenoj tradiciji. Bio je to značajan korak u opravdavanju jednog jasnog diskontinuiteta prema 'staroj vlasti'. Porijeklo iz radničke i seljačke obitelji nije više bilo pozitivna tačka za novu elitu, koja se jako trudila isticati svoje begovske i aginske korijene iz osmanskoga vremena." Husnija Kamberović, "'Turci' i 'kmetovi' – mit o vlasnicima bosanske zemlje", *Historijski mitovi na Balkanu*, Zbornik radova, Institut za istoriju u Sarajevu, Sarajevo, 2003., str. 77-78.

porodicama organizacije Mladih muslimana te krugu osuđivanih muslimanskih intelektualaca u poznatom sudskom procesu iz 1983. Pored plemićkih i vjerskih krugova dio političke elite regrutirao se iz najširih nacionalnih i intelektualnih krugova stasalih u procesu priznavanja nacionalnog statusa Muslimanima tokom komunizma. U ovoj novoj političkoj eliti dominantni su bili, a uglavnom još i ostali, islamski intelektualci, budući da su oni formirali i predvodili SDA.

Jedan dio te nove bošnjačke političke elite s početka 90-ih godina prošlog stoljeća više važnosti je pridavao društvu već državi. Smatrajući se integralnim dijelom islamskog svijeta, određeni tim pripadanjem, sebe su takvi pojedinci velikim dijelom početno samodefinirali islamističko-univerzalnim diskursom, tako neprimjerenim bremenitostima bosanskih i bošnjačkih političkih prilika nakon socijalizma.[3] Ti politički krugovi pažnju su usmjeravali više na željeni model ustrojstva društva, nego države. Ta dva plana, država i društvo, kod dijela nove bošnjačke političke elite tih godina se razdvajaju i razlikuju. Pod njihovim uticajem u političkoj javnosti postaje prisutniji naglasak na izgradnji novog društva restauracijom potisnutih građanskih, vjerskih i nacionalnih vrijednosti oblikovanih u islamskom i tradicionalnom duhu, nego na izgradnji sistema države.

Zalaganje za građanske vrijednosti, osim što postaje lozinka za rušenje socijalizma, ipak ostaje ograničeno na slobodno političko organiziranje i prakticiranje vjerskih prava i sloboda. Državi se prvotno posvećuje manje pažnje iz razloga što se u takvim krugovima smatralo da izgradnja jakog muslimanskog društva treba biti prioritet i da samo takvo društvo može opstati u svakoj državi bez obzira na njeno uređenje. Ovakvo orijentiranje činilo se u jednom trenutku razumljivim s obzirom na neriješeni status jugoslavenske državne zajednice. Naravno, to centriranje na izgradnju etički boljeg društva nije bio opći stav nove elite, mada su mu iskustva Muslimana s komunizmom na prvi pogled davala za pravo. Naime, u nepovoljnim bosanskim komunističkim prilikama vjerski identitet su sačuvali samo oni pojedinci Muslimani koji su bili konzervirali tradirane vjerske i porodične vrijednosti.

3 "Ejne Tezhebun – Kuda idete, Muslimani?" (naslovnica), *Preporod*, br. 3/490, Sarajevo, 30. januar 1991. Prva rečenica teksta glasi "Htjeli li ne, muslimani naše zemlje dijele sudbinu islamskog svijeta."

Iz tih i sličnih razloga devedesetih godina nastojalo se moralno obnoviti društvo i to na principima i vrijednostima koje je socijalizam upravo potisnuo ili izbrisao. Slijedio je duhovni preporod, prije svega, zatim politički, pa tek potom nacionalni. Biti vjernik postalo je kulturna, društvena i politička vrijednost. Time je vjerska dimenzija svake inteligencije postala njena dodatna preporuka i vrijednost, što je bilo u sudaru s nominalnim zalaganjem za sekularno društvo, a i u praksi je loše funkcioniralo. Izvedeni oblici tog stava u kritičkoj javnosti karikirani su na bazi pojave kadrovskih džamija i tzv. prvog safa. Takvi pojedinci, navodno, u džamiju su dolazili da bi bili viđeni, da bi lakše pravili društvenu karijeru. Skromnost i prosječnost, a ne znanje i sposobnost, postajale su najpreporučljivije kadrovske vrline. U tom stilu čuvena je Izetbegovićeva izjava o kadrovima, izrečena prilikom osnivanja Gradskog odbora SDA Sarajevo. "U ovoj dilemi, pošten a manje sposoban, ili vrlo sposoban a krajnje nepošten, preporučio bih vam da se opredijelite za poštene ljude. Vrlo je rijedak slučaj da imate vrlo sposobnog i poštenog čovjeka u istoj osobi."[4] Ovom izjavom Izetbegović je ponizio bošnjačku inteligenciju i posredno opravdavao svoju ideologiziranu kadrovsku politiku koja, nažalost, u bošnjačkoj politici, a ne samo njegovoj stranci, traje do danas.

Iz ovakvog ideološkog obzora propitivao se sekularizam. Kako je laička inteligencija po svojoj naravi bila njegov nosilac došla je na tapet kritike. Njoj se zamjerala "sklonost ka gruboj sekularizaciji društva" te nekritičko slijeđenje tog društvenog modela. Istovremeno, priznavalo se da svjetovna inteligencija poštuje islam, ali se i zamjeralo da nema želje da ga bez skanjivanja slijedi. Intelektualcima se dalje predbacivalo da nisu svjesni da je nadreligijsko polazište i ravnodušnost prema Božijem pozivu evropski izum itd.

Vrijednosno podvajanje i odmjeravanje vjerske i svjetove inteligencije tih godina dijelom je bilo i stvar revanšizma jedne drugoj, s obzirom na tradiciju njihovog podvajanja[5]. Kao izraz promijenjenih

4 *Oslobođenje*, evropsko izdanje, 21-28. januara, 1994., str. 4-5.

5 Povodom zasjedanja vakufsko-mearifskog vijeća 1932. godine u Sarajevu Mustafa Mulalić piše tekst o odnosu uleme i inteligencije u vakufu, posredno oslikavajući cjelinu odnosa uleme i inteligencije u razdoblju između dva svjetska rata. Kakva je podvojenost između tih dvaju dijelova intelektualne elite vladala svjedoči riječima da su se na zasjedanju "...otvoreno sukobila dva mišljenja, dva, rekao bih, antipodna stava, dva sveta i dva veka". Inteligencija "...hoće i želi da

društvenih i političkih pozicija sad se vjerska inteligencija našla na prvoj crti povijesti. U religioznom vodstvu SDA je imala podršku, budući da je to vodstvo vlastitu religioznost implicitno demonstriralo kao poželjni normativni i politički stav. Teološka i vjerska inteligencija otvoreno su se ohrabrivale i protežirale dok se svjetovna, posebno univerzitetski obrazovana u području društvenih znanosti, prešutno smatrala ateiziranom i evropeiziranom, pa skoro prevladanim slugom bivšeg socijalističkog sistema. Jednom riječju, na nju se nije moglo

---

stvori od muslimanskog elementa u Jugoslaviji evropejce, savremene i sposobne za današnji život" (str. 139), dok "...ilmija u našem veku pretstavlja čuvare davno izumrlih vekova..." (str. 137). "Naša inteligencija ne želi se upuštati u panislamističke utopije, jer nam je najpreče naše vlastito ognjište i jer ni jedan islamski napredniji narod ne izlazi iz okvira svog nacionalizma, jer je nacionalizam osnov uređenja i podizanja domaćeg ognjišta. Inteligencija (...) ne živi u iluzijama neke imaginarne obećane zemlje, druge nepoznate domovine, možda neke azijske pustare. (...) Našeg čoveka moramo literaturom i štampom uopšte, interesovati za njegove vlastite probleme, jer se njega ne može ticati šta je danas ručao Kralj Iraka, kako nam to jedan sarajevski list svakodnevno servira..." Vidjeti: Mustafa Mulalić, "Odnos uleme i inteligencije u našem Vakufu", *Gajret*, god. XIII, br. 9, Sarajevo, 16. maj 1932., str. 137-140. U sljedećem broju lista *Gajret* Edhem Miralem je polemizirao s pojedinim Mulalićevim stavovima. On je kao pretjerivanje naveo Mulalićevo podvajanje muslimanskih javnih radnika na ilmiju (sveštenstvo) i inteligenciju (svjetovnjake), a posebno je izrazio neslaganje s Mulalićevim zaključkom po kome je svaki alim konzervativan, a svjetovnjak napredan. Kad je u pitanju ocjena o panislamizmu Miralem smatra da je političko panislamističko mišljenje jedna "prosta utopija", propagiranje te misli onemogućava nacionalno osvješćivanje i kulturno podizanje naroda te konstatira da je "političkih-panislamista kod nas veoma malo ili nimalo". Vidjeti: Edhem Miralem, "Odnos uleme i inteligencije u našem Vakufu, povodom napisa g. M. Mulalića", *Gajret*, br. 10, Sarajevo, 6. juni 1932., str. 162. Da je pitanje odnosa svjetovne inteligencije i uleme bilo aktualno ilustriramo uvidom u pisanje samo jednog godišta (1932.) lista *Gajret*. O odnosu inteligencije i uleme vidjeti: Malik Kulenović, "Naši intelektualci i naši teolozi", *Gajret*, br. 10, Sarajevo 6. juni 1932., str. 156-159. U odgovoru Kulenoviću Ibnul-Ajn piše: "Pogrešno je držati inteligencijom sve one što su skinuli fesove, a još pogrešnije držati alimima sve one, što su natukli turbane." Vidjeti: Ibnul-Ajn, "Odgovor ilmije", *Gajret*, god. XIII, br. 18, Sarajevo, 1. oktobar 1932., str. 298; Malik Kulenović, "Jedan odgovor", *Gajret*, god. XIII, br. 20, Sarajevo, 1. novembar 1932., str. 325-328; Mustafa Mulalić, "Ilmija i inteligencija", *Gajret*, god. XIII, br. 20, Sarajevo, 1. novembar 1932., str. 328-330; Hazim Muftić, "Ilmija i inteligencija", *Gajret*, god. XIII, br. 21, Sarajevo, 16. novembar 1932., str. 341-343; Edhem Miralem, "Naša duhovna i svjetovna inteligencija", *Gajret*, god. XIII, br. 22, Sarajevo, 1. decembar 1932., str. 362-363; Nazif Resulović, "Ulema i školovana inteligencija", *Gajret*, god. XIII, br. 16, Sarajevo, 1. septembar 1932., str. 267-268.

računati, niti se baš i računalo. Time je obrazovanost i stručnost vodećeg bošnjačkoga akademskog sloja stasalog u doba socijalizma ostala nedovoljno iskorištena. Vremenom su otpadali brojni od ovih početnih ideologijskih stavova da bi se nepovjerenje prema ateizmu i inteligenciji iz društvenih nauka najduže zadržalo.

3.0 Islamski centri

Bošnjačke političke i duhovne strukture, postsocijalističkim društvenim tokom uspostavljene, rat protiv Bosne i Hercegovine koristile su i za preoblikovanje kolektivnog identiteta naroda. Promjena političkog sistema kod pojedinaca razumijevana je i kao prilika za zadobijanje novog-starog bošnjačkog čovjeka ponovnim reaktualiziranjem njegove identitetske cjelovitosti. Ateizam je, kao dio službene ideologije komunističke doktrine, s pravom prvi bio na udaru, dok je obrazovanje kao sistem bio domen od kojeg se u gradnji novog identiteta najviše očekivalo. No, u tome se često u praksi bilo previše dosljedno. Deateizacija društva vremenom je prijetila da teizam pretvori u obavezu, normu, a ne izbor, čime bi se iz jedne slike svijeta preko noći, takoreći naredbom, prešlo u drugu.

Nacionalne politike i vjerske zajednice u Bosni i Hercegovini bile su nakon socijalizma kod svih naroda u odnosu međusobne legitimacije na način da je religija služila za opravdanje nacionalne politike, a nacionalna politika za navodno oslobođenje religije. Ipak suodnos nije sam po sebi značio i gubljenje granica između te dvije društvene institucije, mada je prepleta međusobnih funkcija bilo na pretek. Prve oblike kritičkog razlučivanja oblikotvornih uloga religije i politike, barem kada su u pitanju islam i Bošnjaci, nalazimo već u ratu. Jedan dobar primjer toga je tokom rata propao pokušaj gradnje tzv. islamskog centra u središtu Sarajeva. Pojedini bošnjački intelektualci, prije svega Mustafa Imamović, oštro su se usprotivili ideji gradnje islamskih centara u Bosni uopće, a u Sarajevu posebno (Imamović, 1994, 27).[6]

Imamović se u argumentiranju vlastitog stava pozivao na bošnjačku duhovnu tradiciju te načela sekularizma i liberalizma. Samu ideju

6 Na ovaj tekst reagirao je, a s ciljem podrške inicijativi o gradnji islamskog centra "Ćemaluša", Enver Imamović tekstom "Ko je protiv gradnje džamije u šeher Sarajevu", *Ljiljan*, 9. novembar 1994., str. 29.

islamskih centara on je označio kao vjersku novinu kod Bošnjaka, budući da su je sa sobom tih godina donijeli islamski humanitarni radnici iz Evrope. U polariziranom izboru bošnjačkih prioriteta između škole i džamije on je radije odabirao školu, pojašnjavajući da su islamski centri emigrantska kategorija te da Sarajevo nije dijaspora već centar Bošnjaka.[7] Praksa gradnje islamskih centara u muslimanskim zemljama ili u zemljama gdje su muslimani autohtono stanovništvo oštro i jasno označena je i u pojedinim vjerskim krugovima za "...ordiniranu glupost i budalaštinu..." (Spahić, 1994, 28) te dobrovoljnom getoizacijom muslimana. Ovom javnom kritikom osujećena je inicijativa da se na Mejtašu, dijelu centra Sarajeva, pored toliko više stoljeća starih džamija gradi islamski centar.

Sam pojam islamski centar je za Bošnjake sve do samog rata bio potpuno nepoznat, budući da su oni stoljećima od namjenskih islamskih objekata poznavali džamiju, mesdžid i tekiju. Kao kategorija imigrantskog islama u Evropi, a čije iskustvo je Bošnjacima kao autohtonim evropskim muslimanima strano, islamski centar označava mjesto i oblik upražnjavanja vjere u većinski nemuslimanskom društvu i sav je obilježen manjinskim sindromom. U takvim etnoreligijskim uslovima, kakvi su recimo za muslimane zapadnoevropski, institucija islamskog centra ima pozitivno iskustvo funkcioniranja. Takve institucije postajale su istinskim centrima duhovnog, kulturnog, društvenog, nacionalnog, porodičnog i svakodnevnog života manjinskih muslimanskih imigrantskih zajednica u Evropi, ali graditi takvu instituciju u gradu s petstoljetnom prisutnošću preko stotinu džamija ničim nije bilo opravdano.

Kao kategorija navodno obnovljene religioznosti, islamski centar u Bosni sam po sebi konceptualno je težio da postane centrom društvenog života muslimana. A kako bosanski muslimani nisu bili vjerska manjina u vlastitoj zemlji već su predstavljali većinu bosanskohercegovačkog stanovništva, takav koncept vjerskog institucionaliziranja njima nije bio potreban. Planirani centar u Sarajevu u svom sastavu trebao je

7 Jasnu podjelu evropskih muslimana na domicilne, autohtone narode, gdje se pored Bošnjaka ubrajaju Albanci i Turci, te imigrantske muslimane u zapadnoevropskim zemljama, prispjele u ta područja Evrope na valu dekolonijalizacije vlastitih zemalja i industrijalizacijske potrebe za radnom snagom na Zapadu, vidjeti u: Ketani M. Ali, *Muslim minorities in the world today*, Mansell, London-New York, 1986.

imati sve sadržaje namijenjene posebno muslimanima – od džamije, preko mesare, restorana, biblioteke, uslužnih djelatnosti, do prostora za djecu i omladinu. U konceptu ovakvog projekta je definiranje islama kao osnove ukupnog društvenog življenja, dakle i politike, a što bi potencijalno mogao biti politički disfunkcionalno za zemlju sastavljenu od tri naroda s tri različite religije.

Budući da je za koncept prakticiranja islama kroz islamske centre karakteristično da nastaje u novom društvu, on niti priznaje niti ima neku prethodnu tradiciju te je zato usmjeren preoblikovanju zatečenih oblika identiteta. To preoblikovanje identiteta u Bosni i Hercegovini se posebno izrazilo na izgledu nekih novih džamija. U arhitekturi mnogih poratnih bosanskih džamija, gdje se odrazio uticaj jednog novog interpretiranja islama, nailazimo na arhitektonske obrasce strane tradicijskoj kulturi Bošnjaka. Te arhitektonske novine, s jedne strane, idu u smjeru simboličkog arabiziranja ili orijentaliziranja Bošnjaka, a s druge strane dio su modernog internacionaliziranja ukupne islamske arhitekture uopće. Pojavu jednog broja postratnih džamija u Bosni, koje se arhitektonski razlikuju od tradicionalnih, lokalnih bosanskih, potrebno je razumijevati u širem islamskom i svjetskom kontekstu kroz koji prolazi savremena arhitektura uopće. Naime, opća karakteristika islamske arhitekture je "šarolikost i raznovrsnost." (Zukić, 2001, 805)

Ne postoji jedinstven stil džamije u islamskom svijetu. Uvijek je bila prisutna raznovrsnost lokalnih stilova sa zajedničkim elementima u funkciji molitve i obreda. I islamska arhitektura, kao i zapadna, prelazi na internacionalni stil posljednja dva stoljeća, a što otvara problem izmirenja modernog / internacionalnog i tradicijskog / lokalnog. Budući da je u islamu pojam "svetog" jedino vezan za Boga i njegovu riječ to znači da "...zgrada nema te atribute i ona se u potpunosti može prepustiti kreativnosti arhitekte, rasterećena metamorfoze svetog." (Zukić, 2001, 912) Novi dizajn džamija u cijelom islamskom svijetu, pa tako i u Bosni, rastrgan je između lokalne kulture i globalnih trendova. Susret bosanskih džamija s tim trendom u posljednje dvije decenije rezultirao je njihovim arhitektonskim novinama, a na štetu lokalne bosanske tradicije.

U tom smislu, islamska arhitektura u Bosni samo je dio općeg trenda islamske umjetnosti u svijetu. No, ono što je lokalno, čisto bošnjačko, kada već govorimo o džamijama i konceptu svetog prostora u islamu, tiče se opasnosti narušavanja kompletnog sistema islamskog

simbolizma. Pojava tzv. "džamijskih" kioska u jednom trenutku preplavila je Sarajevo i prijetila da postane metaforom neselektivnog i neprimjernog korištenja islamskih simbola u prilikama i mjestima koji s islamom nemaju nikakve veze[8].

4.0 Politike obrazovanja

Treći uočljiv izraz preoblikovanja prethodnoga identiteta imamo u području obrazovanja. Jedinstven odnos prema mjestu i ulozi nastave islamske vjeronauke u javnom obrazovanju Bošnjaci još ni danas na svim razinama javnosti nisu postigli, mada su sve njihove kulturne i političke strukture saglasne sa stavom da je vjeronauka bitan dio bošnjačkog društvenog identiteta. Kraj socijalizma i početak rata iskorišteni su stihijno za sporadično uvođenje vjeronauke u škole i to kao izbornog ili fakultativnog predmeta na najvećem dijelu tzv. slobodne bosanskohercegovačke teritorije izvan Sarajeva.

Sarajevo je i u ratu i nakon njega o ovom pitanju imalo izdvojeno mišljenje i posebnu praksu.[9] Niko na bošnjačkoj intelektualnoj i političkoj sceni nije sporio potrebu promjene komunističke obrazovne ateizirajuće prakse i nužnost religijskog obrazovanja djece i mladeži. Na koji bi način to trebalo biti učinjeno, ostalo je neriješeno pitanje. Zagovornici vjeronauke u školama kao obaveznog nastavnog predmeta pozivali su se na demokratiju, evropsku praksu te slobodu vjeroispovijesti kao jedno od osnovnih ljudskih prava. Osporavatelji

8 Kiosci za prodaju novina pokušavaju osvojiti forme islamskog simbolizma. Pojava o kojoj kritički govori arhitekt Fehim Hadžimuhamedović odnosi se na kiosk koji je idealno simetričan, šestokut u osnovi i krovnom vijencu. "Kiosk ima naglašenu kupolu, i materijaliziran je od snažno ekcentiranih uglačanih metalnih dijelova od eloksiranog aluminija. Unutar njega javlja se još detalja koji pokušavaju osvojiti forme islamskog simbolizma, poput tipa materijala (bakarni lim) i načina vezivanja na kupoli, strehe i sl." Kiosk naprosto "plijeni oko" i postavljen pored džamije, kakav je slučaj s Čaršijskom džamijom u Sarajevu, čini se svetijim od nje. Vidjeti: Fehim Hadžimuhamedović, *Tekst o arhitekturi*, Did, Sarajevo, 2001., str. 98.

9 Nastava islamske vjeronauke u srednjim školama najkasnije je od svih kantona Federacije Bosne i Hercegovine počela u Kantonu Sarajevo. Sa školskom 2010./2011. godinom izašla je tek treća generacija polaznika islamske vjeronauke na razini srednjeg obrazovanja u ovom kantonu. Razlika u odnosu na ostale kantone je što se u Sarajevskom odvija samo jedan čas, a u ostalim dva nastavna časa.

vjeronauke kao obaveznog predmeta su se pak, s druge strane, pozivali na argument same vjere, posebno njen obredoslovni aspekt, kojeg je u školama nemoguće obavljati, te na stoljetnu bošnjačku tradiciju mekteba kao osnovne obrazovne vjerske ćelije locirane u gotovo svakoj džamiji. Stoga su oni zagovarali odvajanje teorijskog od praktičnog dijela vjeronauke. Teorijski dio, po tom naumu, kao "nauk o vjeri", historija velikih svjetskih religija i fenomen religije uopće, uveo bi se u starijim razredima osnovne škole i kao obavezan predmet za srednje škole i fakultete, bio bi, u nadležnosti države, a praktični dio ostavio bi se samim vjerskim zajednicama.[10]

Stavove liberalnijeg dijela bošnjačke intelektualne i političke javnosti o ovom pitanju zastupao je i u javnosti najdosljednije branio teolog Enes Karić. Predmet vjeronauka, po njegovom mišljenju, je s prva, a na početku demokratske tranzicije društva, najčešće stihijno i naprasno uveden u škole, a da se nije odredilo najvažnije, "šta to jeste vjeronauka". On upozorava da o tome nije bio postignut utemeljen konsenzus, te je smatrao da IZ ne bi trebala dopustiti zamjenu mektebskog obrazovanja obaveznim školskim predmetom vjeronauke.[11] Negativne posljedice toga moglo bi biti miješanje škole i džamije. Prenese li se džamija u školu nećemo imati ni džamije ni škole, država bi stekla tutorstvo nad islamskim obrazovanjem, a bojati se i "novog marksizma" u školama. (Karić, 1999, 79) Karić je, dakle, ustvari, bio protiv monokonfesionalnog obrazovanja Bošnjaka. Smatrao je "...da bi predmet historija religija (ili tome sličan obavezan predmet), koji bi bio predavan u višim razredima osnovne škole (...), s pozitivnim uklonom prema mnogolikim temeljnim vjerskim tradicijama čovječanstva (...), doveo do boljih prosvjetnih rezultata." (Karić, 1999, 79)

10 Enes Karić, ministar obrazovanja, nauke, kulture i sporta u Vladi RBiH, intervju "U svima nama mora biti zehra više Bosne", autorica intervjua Zehra Alispahić, *Ljiljan*, 26. oktobar 1994., str. 14.

11 Karić se kritički odnosi prema broju medresa (6) i broju njihovih svršenika. Opravdano se pita gdje će se zaposliti njihovi svršenici te kako se planira dinamika potreba za tim kadrom? Ni o samim medresama on nema visoko mišljenje. "Prebukirane su bošnjaštvom" i "ideološkim islamom", zanemaruju obrazovnu funkciju i proizvode "automatizirane vjernike"; njima prijeti opasnost od provincijalizma, familijarnosti, učahurenosti, zatvorenosti (str. 84). Portretirajući krajnje negativnim stanje u islamskom obrazovanju on jasno kaže da se zamahu "...takvog mentaliteta mora stati u kraj". Isto, str. 84-86.

Shodno njegovom mišljenju IZ treba oživiti mektebe u svim džamijama, a postojeću vjeronauku mijenjati u historiju religija, kulturu religija ili nešto tome slično. Islamsko obredno obrazovanje, i na tome je u ovom stavu zapravo naglasak, pripada isključivo Islamskoj zajednici, a obrazovna, školska informacija o islamu daje se u školama. Ovim je Karić insistirao na autonomiji IZ-e u pitanjima islama kao vjere; na većem usmjeravanju IZ-e na vjeru samu, na deideologizaciju društva i preduprijeđenju moguće instrumentalizacije islama, na ozbiljnije proučavanje i tumačenje vjerskog sadržaja islama, a što je sve bilo suprotno prevladavajućem i zvaničnom trendu Islamske zajednice.

Ovim povodom bilo je nagađanja u javnosti da stvarni razlog insistiranja na uvođenju islamske vjeronauke u sarajevske srednje škole nisu bile toliko ideološke, koliko socijalne i statusne pobude budućih vjeroučitelja. Nije se u ovom slučaju, po takvim komentarima, navodno radilo ni o kakvoj nakani islamizacije društva, kako bi se moglo od dominantno bošnjačkih vlasti očekivati i kako je ova akcija obilježena u dijelu javnosti, već o rješavanju statusnih pitanja neuposlenih svršenika islamskih obrazovnih institucija, kojima bi uspjeh ove akcije otvorio privlačna radna mjesta u sarajevskim srednjim školama.

S krajem socijalizma status nastave vjeronauke u obrazovanju prestao je biti ideološki, te je postao identitetsko pitanje. Politikom oslobođeni novi identitetski prostor zahtijevao je i nove sadržaje. Tu su vjerske zajednice, pa i IZ, vidjele šansu za novo društveno pozicioniranje i s pravom su u taj proces polagale velika očekivanja. Vjerske zajednice mogle su odabrati jedan od četiri u praksi prisutna modela odnosa vjeronauke i škole: uvođenje vjeronauke kao obaveznog predmeta u škole; zadržavanje odvojenosti vjeronauke i škole; fakultativno uvođenje vjeronauke; zadržavanje vjeronauke za vjerske zajednice, a uvođenje pozitivnog proučavanja o vjeri.

Odražavajući prvotni stav IZ-e o ovom pitanju Hilmo Neimarlija izbor modela povezivao je s ukupnim preobražajem društva, prije svega njegovu depolitizaciju i deideologizaciju, kao pretpostavke bilo kojeg rješenja. Bez deideologizacije društva "...vjerska pouka ili pouka o vjeri može biti samo degradirana zamjena za marksizam...", a ukoliko bi uključivala bilo kakvu obaveznost slično onoj koju je imao marksizam "...vjerska pouka ili pouka o vjeri bi iznevjeravala princip i unutarnji poziv vjere". (Neimarlija, 1991, 9) Ovaj stav naglašavao je slobodu izbora,

odnosno, slobodnu ličnost kao subjekta novog obrazovanja i novog društva, a protivio se bilo kakvom svjetonazorskom poopćavajućem nametanju. Ovaj dio islamskog mišljenja u Sarajevu cijelo vrijeme posljednje dvije decenije promovirao je i do danas zadržao ovakav stav, dok su mnogi dijelovi muslimanske zajednice u Bosni i Hercegovini prišli drukčijim rješenjima.

Zanimljivo je da ratne bosanskohercegovačke prilike nisu s bošnjačke strane korištene za islamizaciju društva, pa ni za nametanje obaveznosti islamskog obrazovanja u školama. Odraz bivšeg socijalističkog društva i njegovih rješenja u mnogim pitanjima kod velikog broja pojedinaca još je bio uzorit. U okviru Obnoviteljskog sabora IZ-e, 22. 2. 1994., održano je savjetovanje na temu "Vjera, odgoj i obrazovanje", uz učešće najodgovornijih predstavnika islamskih i bošnjačkih ustanova u Sarajevu. U Zaključcima skupa se od Ministarstva za obrazovanje, nauku, kulturu i sport Vlade Republike Bosne i Hercegovine traži da se odgojno-obrazovna djelatnost "oslobodi marksističke ideologizacije" i u idejno-etičkom smislu vrati struci i univerzalnim humanističkim načelima; da se odgojno-obrazovni sadržaji "prilagode novoj društvenoj stvarnosti u RBiH"; da se vjeronauci "kao izbornom predmetu" (tad se na vjeronauku gleda kao na izborni predmet, a tek kasnije nastaju zahtjevi da se ona uvede kao obavezni) osigura ravnopravan tretman s drugim disciplinama; da se traži "uvođenje islamske civilizacije kao izbornog predmeta u srednjim školama" (dakle dva islamska predmeta, jedan svjetovni, a drugi vjerski).

5.0 Zaključak

U postsocijalističkom periodu Bošnjaci nisu niti imali niti provodili nikakvu plansku ili agresivnu politiku reislamizacije društva. Njihova nova identitarna politika, s obzirom na vrlo nepovoljne ratne okolnosti u neposrednom postsocijalističkom periodu, bila je prilično spontana i kontekstualna. Pri tome se u svim institucionalno odredivim domenima određivanja simboličkih izraza i identitetskih obilježja uvažavao princip individualnog izbora, tolerancije i sekularnog karaktera društva. Izričito se poštovala činjenica multikonfesionalnosti i multietičnosti bosanskoherecegovačkog društva te svjetonazorske slobode izbora tako da nikakve planske desekularizacije društva nije ni bilo. Iznimki od ovog načela je uvijek bilo ali ti pojedinačni slučajevi nisu mogli, niti su, remetili opći liberalnodemokratski i sekularni stav društva i države.

Literatura:

1. Imamović, Mustafa (1994), "Sarajevo nije dijaspora Bošnjaka", *Ljiljan*, Sarajevo

2. Kamberović, Husnija (2003), 'Turci' i 'kmetovi' – mit o vlasnicima bosanske zemlje", *Historijski mitovi na Balkanu*, Zbornik radova, Institut za istoriju u Sarajevu, Sarajevo, str. 77-78.

3. Karić, Enes (1999), *Eseji od Bosne: tri bosanske enklave,* Sejtarija, Sarajevo.

4. Ketani, Ali. M. (1986), *Muslim minorities in the world today,* Mansell, London-New York.

5. Neimarlija, Hilmo (1991), "Religija i škola u novom odnosu", *Glasnik* IZ SFRJ, br. 1, Sarajevo.

6. Nielsen, Jorgen (1995), *Muslims in Western Europe*, second edition, Edinburg University Press.

7. Pusić, Vesna (1998), *Demokracije i diktature*, treće izdanje, Durieux, Zagreb.

8. Spahić, Mustafa (1994), "Pohvala opasnoj gluposti", *Ljiljan*, (9. Novembar), Sarajevo.

9. Zukić, Kemal (2001), *Islamska arhitektura, slikarstvo i primijenjene umjetnosti,* Knjiga II, Bošnjački Institut Sarajevo, Sarajevo.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 327.39:28-587.65(=1:497.6)

MIT O BOŠNJAČKOM PANISLAMIZMU: POKUŠAJ NAMETANJA KOLEKTIVNE STIGME

Amir KARIĆ

Pravni fakultet Univerziteta u Tuzli
amir.karic@untz.ba

ABSTRACT

Polazeći od teze da su Bošnjaci tokom 20. stoljeća bili izloženi pokušajima kolektivne stigmatizacije, zbog navodne ideologije političkog panislamizma, autor dokazuje neutemeljenost takvih tvrdnji, čiji se odjeci povremeno čuju sve do danas iz određenih ideološko-političkih centara bosanskohercegovačkog okruženja. On analizira sve relevantne činjenice koje se odnose na ovu temu: nastanak panislamskog pokreta u muslimanskom svijetu, prvo korištenje tog izraza u evropskim jezicima, istražuje da li je ideologija panislamizma imala odjeka među Bošnjacima, ukazuje na razliku između političkog i religijskog panislamizma, analizira sve akademske rasprave o panislamizmu i hilafetu iz prve polovine 20. stoljeća, te analizira značenje panislamizma u *Islamskoj deklaraciji* Alije Izetbegovića.

Ključne riječi: panislamizam, vjersko jedinstvo, islamski svijet, islamska deklaracija, Bošnjaci.

MYTH OF BOSNIAK PAN-ISLAMISM: ATTEMPT OF COLLECTIVE STIGMA IMPOSITION

Starting from the thesis that Bosniaks were exposed to attempts of collective stigmatization during the 20th century due to alleged ideology of political pan-islamism, the author proves the unfoundedness of such claims whose echoes are heard till these days from certain ideological and political centers from neighbouring countries. The author analyzes all relevant facts related to this topic: the emergance of pan-islamic movement in the Muslim world; the first mention of that term in European languages; researches whether the ideology of pan-islamism has had an impact on Bosniaks; indicates the difference between political and religious pan-islamism; analyzes academic discussions from the first half of 20th centuries about pan-islamism and caliphate; analyzes meaning of pan-islamism in the *Islamska deklaracija* of Alija Izetbegović.

Key words: pan-islamism, islamic unity, islamic world, Islamska deklaracija, Bosniaks

1.0 Uvod

Panislamizam je izraz koji je nastao u evropskoj orijentalistici u osmoj deceniji 19. stoljeća i kojim je označavan pokret čiji je cilj bio ujedinjenje muslimanskog svijeta predvođenog Osmanskim carstvom. Kao takav on ima analogno značenje kakvo su imali drugi pan-pokreti svoga vremena, na primjer pangermanizam, panslavizam, ili panevropski pokret. Međutim, tokom XX stoljeća, posebno tokom njegove druge polovine, u jugoslavenskim režimskim medijima panislamizam je korišten kao *stigma* kojom su muslimani kolektivno *obilježavani* kao strani i reliktni element na južnoslavenskom prostoru. Centri srpske velikodržavne ideologije su nastavili sa takvom propagandom sve do danas. U tom smislu njihovi najistaknutiji politički predstavnici u posljednje vrijeme često spominju *Islamsku deklaraciju* Alije Izetbegovića kao „dokaz bošnjačke panislamske zavjere". Treba li uopće spominjati Ćosićeve riječi „Mi Srbi lažemo da bismo obmanuli sebe, da utešimo drugog; lažemo iz samilosti, da nas nije strah, da ohrabrimo, da sakrijemo, da skrijemo svoju i tuđu bedu, lažemo zbog poštenja. Lažemo zbog slobode. Laž je vid našeg patriotizma i potvrda naše urođene inteligencije. Lažemo stvaralački, maštovito, inventivno."

Istraživao sam kakve je učinke imala panislamska politika Sultana Abdulhamida II na iseljavanje Bošnjaka u Tursku poslije 1878. godine, odjeke ideje panislamizma u borbi za Vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju, rasprave o panislamizmu i hilafetu koje su objavljene u bosanskohercegovačkoj štampi u prvoj polovini 20. stoljeća, i na kraju kakvo značenje ima panislamizam u *Islamskoj deklaraciji* Alije Izetbegovića.

2.0 Šta je panislamizam?

Od XVII stoljeća pa nadalje muslimanski svijet se suočavao i sa unutrašnjim i sa spoljnim izazovima. Sve više je uzmicao pred imperijalnim nasrtajima evropskih zemalja. Takav razvoj događaja doveo je do pojave niza pokreta, od Indije, preko Perzije i Osmanske države do sjeverne Afrike, koji su imali za cilj moralnu obnovu društva, reorganizaciju vojske i civilne uprave, te otpor evropskom kolonijalizmu.[1]

1 Većinu Ideja i stavova iznesenih u ovome radu opširno sam izložio u knjizi *Pa-*

Jedan od tih pokreta bio je panislamizam, čije se idejno konstituiranje povezuje sa pokretom *Mlade osmanlije* koji je nastao 1865. godine. U tom smislu je prvi put upotrijebljena sintagma *Ittihad-i islam* (islamsko jedinstvo) u istanbulskom listu *Hurijet* u izdanju od 9. novembra 1868. godine. Mlade osmanlije su zastupali ideju da samo ujedinjenje muslimana predvođenih Osmanlijama može sačuvati Osmansko carstvo od daljnjeg propadanja. Deceniju kasnije, 1877. godine izraz panislamizam javio se u evropskoj javnosti. Prvi put upotrijebili su ga na njemačkom jeziku Franz von Werner i na engleskom jeziku turkolog Arminius Vambery. (Landau, 1990, 2) Nakon toga ovaj izraz često je korišten u evropskoj, napose britanskoj štampi. Na arapskom jeziku prve tekstove o panislamskoj ideji napisali su Džemaluddin el-Afgani i Muhamed Abduhu 1884. godine u listu *El-urva el-vuska* (Čvrsta veza). Tokom vlasti sultana Abdulhamida II (1876-1908) panislamizam je bio zvanična državna ideologija Osmanskog carstva.

2.1 Panislamizam i Bošnjaci

Panislamska ideja je imala određenu refleksiju među Bošnjacima na granici 19. i 20. stoljeća. Njegova manifestacija je bila dvojaka. Odjeci ideja panislamizma na društvenom i političkom planu naziru se u pokretu iseljavanja Bošnjaka u Tursku i u Pokretu za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju. S druge strane, utjecaj panislamizma prepoznatljiv je u javnom djelovanju jednog broja bošnjačkih autora, novinara, publicista i prevodilaca, kao i u uređivačkoj orijentaciji nekoliko bošnjačkih listova.

Panislamizam je, kao zvanična ideologija Osmanskoga carstva u vrijeme vladavine Sultana Abdul-Hamida II, doprinio iseljavanju muslimana iz zemalja koje više nisu bile u satavu Osmanskog carstva. Šejhul-islam je 1887. godine objavio fetvu, kojom je zatražena njihova *hidžra*, a Osmanska vlada je potom formirala Visoku islamsku komisiju koja je bila pod izravnim sultanovim nadzorom. Ta politika je, nesumnjivo utjecala i na Bošnjake, od kojih su mnogi, iselili se iz Bosne i Hercegovine nakon što je upravu nad njom preuzela Austro-Ugarska monarhija. Među Bošnjacima je bilo onih koji su zagovarali iseljavanje kao vjersku obavezu. O tome svjedoči *Rasprava o iseljavanju* koju je

nislamizam u Bosni, objavljenoj u Sarajevu 2006. godine, a neke sam dodao i reinterpretirao.

napisao Hilmi Baba Taslidžali (Pljevljak), nakon iseljavanja iz Sandžaka poslije Prvog balkanskog rata u kojoj se zalagao za iseljavanje. (Karčić, 1999, 116) Međutim, nekoliko uglednih bošnjačkih alima javno su digli svoj glas protiv iseljavanja i tumačenja da je hidžra vjerska dužnost muslimana. Među njima se ističu hafiz Muhamed Emin Hadžijahić, koji je napisao serijal članaka u listu *Vatan* 1884.godine, i muftija tuzlanski Mehmed Teufik Azapagić, koji je 1884. godine napisao veoma stručnu raspravu pod naslovom *Risala o hidžri.* (Imamović,1997, 111) Interes za ovu temu pokazao je i učenik travničke medrese Muhamed Tarabar koji je uputio pitanje Muhamedu Rešidu Rida koji mu je odgovorio u reviji *El-Menar* 1909. godine, u tekstu pod naslovom *El-Hidžra ve hukmu muslimi Busna fiha* (Hidžra i pravila koja se odnose na nju u pogledu muslimana Bosne) i u svom odgovoru također izrazio stav da muslimani nemaju vjerski razlog da se iseljavaju iz svoje domovine. (Karčić, 1999, 115)

Odlukom Berlinskog kongresa Austro-Ugarska je dobila mandat da okupira Bosnu i Hercegovinu, s tim da je formalni suverenitet nad njom i dalje zadržao Osmanski sultan. Ministar Benjamin Kalaj 1882. godine predložio je Caru Franji Josipu imenovanje muftije sarajevskog Mustafe Hilmi Omerovića na položaj reisul-uleme, uporedo radeći na formiranju ulema-i medžlisa, odnosno vjerske organizacije odvojene od institucije Šejhul-islama, a sve u cilju manjeg utjecaja Osmanskog sultana na Bošnjake. Godinu dana poslije, započete su aktivnosti reguliranja uprave nad vakufima. Sve aktivnosti u vezi s tim nailazile su na protivljenje opozicionih krugova, na čijem čelu je bio muftija mostarski Ali Fehmi-ef. Džabić. Oni su svoj opozicioni stav formalizirali *Prijedlogom autonomnog statuta za vakufsko-mearifsku zakladu u Hercegovini*, kojeg su uputili 14. oktobra 1899. godine Benjaminu Kalaju, a 19. oktobra iste godine caru Franji Josipu. Središnje pitanje o kojem predstavnici austrougarske vlasti u B i H i Pokreta nisu mogli postići saglasnost sljedećih deset godina, odnosilo se na proceduru izbora reisul-uleme i dodjelu menšure. Predstavnici Pokreta, u početku predvođeni muftijom Džabićem, a kasnije prvacima Muslimanske narodne organizacije nastojali su sačuvati što veće ingerencije šejhul-islama, odnosno sultana/halife u domenu vjerske organizacije Bošnjaka, dok je austrougarska vlast imala suprotne ciljeve, po svaku cijenu je htjela osigurati pravo bečkome caru na imenovanje Reisul-uleme. Donošenjem *Štatuta za autonomnu upravu islamskih vjerskih i vakufsko-mearifskih poslova u Bosni i Hercegovini* 15. aprila 1909. godine završena je jednodecenijska borba za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju.

O temama panislamizma i hilafeta u bošnjačkoj akademskoj javnosti se sporadično pisalo sve do kraja II svjetskog rata. Glavninu tekstova o panislamizmu objavili su *Biser* i *Behar*, te djelimično *Hikjmet* i *Gajret*, dok su rasprave o hilafetu objavljene u *Gajretu*, *Hikjmetu*, *Islamskom svijetu*, *El-Hidaji* i kao zasebna izdanja.

Bitna karakteristika diskursa o panislamizmu je odsustvo *političkog* i promoviranje *duhovnog panislamizma*. Autori, koji su javno iznosili svoje poglede o panislamizmu negirali su bilo kakvu mogućnost političkog panislamizma u Bosni i Hercegovini. S druge strane, branili su duhovni, odnosno vjerski panislamizam kao vrijednost koja proistječe iz suštine socijalnog učenja islama. Zagovarali su njegovanje specifičnog senzibiliteta Bošnjaka prema drugim muslimanskim narodima i razvijanje svemuslimanskog vjerskoga bratstva, koje nije moglo imati nikakvih realnih političkih posljedica.

Najobimniju raspravu o panislamizmu napisao je Fehim Spaho. On je u Beharu 1906. godine, u dvadeset nastavaka, objavio raspravu pod naslovom *Panislamska ideja*, u kojoj je ukazao na razvoj panislamskog pokreta, najbrojnije muslimanske narode i njihov odnos prema tom pokretu, te komentirao panarapsku ideju koja je bila izravno suprotstavljena panislamskoj politici sultana Abdul-Hamida II. Spaho je u svojoj raspravi naglasio dvije dimnezije panislamizma, političku i duhovno-vjersku. Nekoliko puta je naglasio izuzetnu važnost vjerskog panislamizma za muslimane i negirao političku dimenziju tog pokreta. Međutim, u Spahinom gledanju na ulogu halife i ciljeve panislamizma vidljiva je i stanovita kontradikcija. On ističe vjerski značaj panislamizma i vjersku funkciju hilafeta, odnosno halife. Istovremeno, odbacuje ideje panarabista o reduciranju funkcije halife na vjersku razinu njenim odvajanjem od političke funkcije, odnosno odvajanjem od osmanskog sultana, i uspostavom institucije halife, neovisno od bilo kojeg političkog vođe. U tom smislu Spaho je panarabistima prigovarao da koaliraju sa Englezima i time rade na rušenju Osmanskoga carstva. Ovaj ambivalentni stav moguće je razumjeti kao stanovitu autocenzuru, prihvaćenu pod pritiskom okolnosti koje je ustanovila austrougarska vlast u Bosni i Hercegovini, u kojima je uređivačka koncepcija Behara podrazumijevala potpuno ustezanje od političkih tema i objavljivanje tekstova kulturno-prosvjetnog, vjerskog i odgojno-didaktičkog sadržaja.

Pored Fehima Spahe kraće tekstove o panislamizmu napisali su Ibrahim Hakki Čokić i Murat Šuvalić u tuzlanskom *Hikjmetu*. U slučaju

Hikjmetovih autora, također je prisutna stanovita nedosljednost. Urednik Ibrahim Hakki Čokić izričito je odricao ideji panislamizma političke implikacije, dok u tekstu kojega je potpisao Murat Šuvalić govori se o panislamizmu kao političkom i socijalnom pokretu. Međutim, Šuvalić nije dovoljno naglasio da je u tekstu kojeg je potpisao zapravo samo prenio poglede o panislamizamu onovremeno afirmiranog autora Esad-beja, a ne vlastite stavove kako se to na prvi pogled može činiti. Uzme li se ova činjenica u obzir može se otkloniti dilema o tome kako je *Hikjmet* gledao na panislamizam.

Iako je tema panislamizma bila zastupljena u više listova, posebna pažnja poklonjena joj je u mostarskom listu *Biser* i ediciji *Muslimanska biblioteka*, čiji je osnivač *Prva muslimanska nakladna knjižara i štamparija* Muhameda Bekira Kalajdžića. U okviru spomenute biblioteke objavljene su knjige koje su uglavnom prethodno bile objavljene u *Biseru*. Prvo je 1913. godine objavljena knjiga turskog autora Halila Halida *Borba polumjeseca i krsta*, koju je sa turskoga preveo Musa Ćazim Ćatić. Potom je 1914. godine, samo tri godine nakon objavljivanja njenog izvornika u Istanbulu, štampana knjiga autora Refik-bega Azm-zadea *Panislamizam i Evropa,* koju je sa arapskoga preveo Ahmed Rašidkadić. Iste godine objavljena je i treća knjiga *Panislamizam i panturcizam*, nepoznatog autora koju je sa francuskoga preveo Salih Bakamović. U *Biseru* je 1918. godine u nastavcima objavljena knjiga Dželala Nurija pod naslovom *Panislamizam, islam u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti*, koju je sa turskoga preveo Salih Bakamović.

U istom kontekstu mogu se promatrati i raspave o hilafetu. Mladoturski režim je 1924. godine ukinuo instituciju halife, što je šokantno djelovalo na mnoge muslimane u svijetu. Odmah zatim u mnogim zemljama muslimanskoga svijeta pokrenute su debate o obnovi hilafeta, odnosno institucije halife. U tom smislu nekoliko bošnjačkih autora napisalo je rasprave o ovoj temi. Prvi u nizu tekstova u tom razdoblju napisan je 1925. godine drugim povodom. Osman Nuri Hadžić je povodom dvadeset i pete godišnjice Džabićevog pokreta za autonomiju, objavio u *Gajretu* opširan tekst pod naslovom *Muslimanska vjersko-prosvjetna autonomija i pitanje Carigradskog Halifata*. Hadžić je nakon osvrta na Pokret za vjersku i vakufsko-mearifsku autonomiju, predstavio historiju hilafeta. Veoma je zanimljivo da Hadžić nije spomenuo ukidanje hilafeta do kojeg je došlo samo godinu dana prije i nije se izjašnjavao o potrebi njegove ponovne uspostave, odnosno obnove hilafeta. Sljedeću raspravu pod naslovom *Sveislamski kongres*

i pitanje hilafeta napisao je Edhem Bulbulović povodom sazivanja sveislamskog kongresa u Kairu u maju 1926. godine. Bulbulovićev pogled na ulogu hilafeta je u skladu sa njegovim gledanjem na islam općenito, tj. da utjecaj islama treba svesti isključivo na duhovnu razinu, te da hilafet treba imati ingerencije isključivo u domenu religije. Istim povodom, tj. u vezi sa sazivanjem sveislamskog kongresa u Kairu svoje poglede o pitanju restitucije hilafeta i njegove funkcije općenito iznio je Abdulah Bušatlić, istaknuta ličnost publicističke javnosti prve polovine XX stoljeća. On smatra da halifa koji bude izabran na kongresu, u što je on vjerovao da će se desiti, treba imati ulogu i svjetovnog (*dunjevi*) i vjerskog (*dini*) vođe. Slične stavove iznesene u listu *Islamski svijet* zastupao je i hafiz Muhamed Pandža. Uredništvo *Hikjmeta* poklonilo je značajnu pažnju pitanju obnove hilafeta, ali smještajući te rasprave u kontekst domaćeg sučeljavanja s modernistima i reformistima. Uredništvo *Hikjmeta* je zastupalo stav o vjerskoj funkciji halife. Veoma pregledan i sistematičan prikaz povijesnog razvoja hilafeta iznio je Dr. Hamdija Ćemerlić u tekstu *Hilafet, vjersko jedinstvo muslimana*, koji je objavljen u listu *El-Hidaje* 1941. godine. On zastupa nedvosmislen stav o potrebi obnove hilafeta kao duhovno-religijske zajednice muslimana. Ćemerlić je mišljenja da je ponovna uspostava hilafeta nesumnjivo želja muslimanskih masa u cijelome svijetu, ali da to onemogućavaju interesi velikih evropskih sila i sujete vladara pojedinih muslimanskih država. Bulbulović, Bušatlić i Pandža su ponudili i vlastito viđenje strukture i načina funkcioniranja hilafeta, dok se Ćemerlić nije izjašnjavao o tom pitanju.

Svi listovi koji su ranije spomenuti u manjoj ili većoj mjeri, moglo bi se reći bez veće selektivnosti, objavljivali su vijesti iz islamskog svijeta i na taj način pokazivali zanimanje za druge muslimanske narode.

3.0 Polemički diskurs

Polemike o panislamizmu i hilafetu odvijale su se između dva svjetska rata unutar šireg konteksta bošnjačkih rasprava o prihvatanju i/ili nepihvatanju evropskog kulturnog obrasca. Svjetovni modernisti, među kojima su se u vezi sa ovim pitanjem istakli Mustafa Mulalić i Malik Kulenović, optuživali su ulemu da podržava panislamska sanjarenja kod Bošnjaka i time usporava razvoj nacionalne svijesti. (Gajret, 1932, br. 10, 159) Odgovor je bio da nikome ne pada na pamet političko ujedinjavanje Bošnjaka, odnosno Bosne sa drugim muslimanskim

zemljama, ali da je razvijanje svijesti o vjerskome i nadnacionalnom osjećanju jedinstva kod muslimana sasvim prirodna stvar. (Jahić, 1994, 147) U tom smislu osnovano je smatrati da je panislamizam, kao ideologija koja je etnicitetu pridavala drugorazrednu ulogu u odnosu na vjerski identitet, usporavala dvostruki pokušaj nacionaliziranja Bošnjaka, i sa srpske i sa hrvatske strane, jer autori koji su zastupali i promovirali gledišta panislamizma naglašavali su važnost islamskog tj. vjerskog identiteta, relativizirajući važnost nacionalnog opredjeljenja.

4.0 Panislamizam i Islamska deklaracija

Alija Izetbegović je u *Islamskoj deklaraciji* zaokupljen muslimanskim svijetom, njegovim stanjem i mogućim perspektivama, odnosno geopolitikom zemalja muslimanskog polumjeseca. (Izetbegović, 2005) U tom smislu on razmatra i ideje *panislamizma* i *nacionalizma* i njihove učinke na položaj tih zemalja. Za njega je panislamizam inkluzivistička ideja moguće integracije širokog pojasa muslimanskih zemalja, a nacionalizam redukcionistički i fragmentirajući. Izetbegović o panislamizmu govori vizionarski, a ne utopijski, historijski i geopolitički kontekstualizirano, a ne romantičarski. On se referira na evropske procese integracije kroz Evropsku zajednicu, preteču Evropske unije, kao znak nužnosti prevazilaženja zatvorenosti u granice nacionalnih država, istih onih gdje je ideja nacionalne države nastala, a sve u cilju ostvarivanja globalne konkurentnosti i kompetitivnosti. Stvaranje Evropske ekonomske zajednice, prema njegovim uvidima „predstavlja najkonstruktivniji događaj evropske povijesti XX stoljeća". On tako misli jer „savremeni svijet nalazi se pred razvojem /koji/ (...) zahtijeva do sada nezapamćenu i neslućenu koncentraciju ljudi i sredstava i objektivno daje šanse samo velikim nacijama, ili još tačnije, savezima nacija. (...) Kina po svom razvoju stoji znatno iza Francuske ili Engleske, ali zahvaljujući ogromnoj koncentraciji ljudi i sredstava, ona u tekućoj utakmici pokazuje izrazitu nadmoć. Ova situacija predstavlja šansu za muslimanski svijet, koji nije razvijen ali je velik." Sa pogledom na Evropsku zajednicu on ističe da „prirodna je težnja za saradnjom i ujedinjenjenjem muslimanskih naroda. (...) Nama se čini da nema ništa prirodnije pa prema tome ni realnije od zahtjeva da muslimani ostvare razne forme jedinstva radi rješavanja zajedničkih problema i da postupno pristupe stvaranju određenih supranacionalnih struktura - ekonomskih, kulturnih i političkih - radi koordiniranog i zajedničkog djelovanja u nekim važnim oblastima", naglašava Izetbegović.

Pretpostavka za takvu integraciju muslimanskog svijeta, on smatra ne može biti nacionalizam, jer je suprotstavljen najdubljim osjećanjima muslimanskih naroda. U Evropi je nacionalizam „(...) predstavljao afirmaciju narodnih težnji (melosa, folklora, a posebno jezika), u muslimanskim zemljama se po pravilu susreće jedan zakržljali oblik nacionalizma." Ideja nacionalizma u muslimanskim zemljama nije izraz težnji muslimanskih naroda, ona je nametana posredstvom otuđene elite školovane u zapadnjačkom obrazovnom sistemu, i predstavljala je neautentičnu, nenarodnu i vještačku konstrukciju. On svoju tvrdnju potkrepljuje i odnosom nacionalističke administracije prema arapskom jeziku čiji status „nije mnogo povoljniji nego za vrijeme anglo-francuske okupacije". On naglašava da je „ovdje nacionalizam zamišljen kao zamjena islamu i kao takav od početka predstavljao antiislamski pokret" te je suprotstavljen osjećanjima muslimanskih naroda, koja su prožeta kura'anskim principom „muslimani su braća", a „u muslimanskom svijetu bez islama nema ni patriotizma."

Svoju realističku percepciju potrebe integracije muslimanskih zemalja, tj. okretanja panislamizmu umjesto nacionalizmu, pored privredne i kulturne stagnacije, Izetbegović obrazlaže i činjenicom naglog prirodnog priraštaja u muslimanskom svijetu. U tom smislu on zaključuje da „ovaj dramatski demografski razvoj, ako ne bi bio praćen istotako brzim ekonomskim i društvenim razvojem, pun je potencijalnih opasnosti i neizvijesnosti. Za proteklih 20 godina ova „demografska inflacija" uglavnom je apsorbirala sav porast proizvodnje, tako da je u većini muslimanskih zemalja nacionalni dohodak po stanovniku danas manji nego prije dva desetljeća. Tako porast stanovništva, umjesto da bude faktor moći u ujedinjenom muslimanskom svijetu, postaje izvor kriza i očajanja za razjedinjene muslimanske zemlje. Jasno je da muslimanske zemlje ne mogu pojedinačno izaći na kraj sa ovim problemom." Njegove ideje o panislamizmu dobijaju puno značenje ako se sagledavaju u kontekstu globalizacije, kada je svijet višestruko premrežen, a nacionalni suverenitet čistog oblika prošlost.

5.0 Zaključak

Nakon istraživanja svih činjenica u vezi sa ovom temom može se pouzdano zaključiti da Bošnjaci tokom 20. stoljeća nisu zastupali poziciju političkog panislamizma. Ne postoji nijedan valjan argument na osnovu kojeg bi se moglo tvrditi drugačije. Odbacivali su politički

panislamizam kao nerealnu i romantičarsku ideju, duboko svjesni svoje evropske situiranosti. Jednako tome, opservacije o panislamizmu u *Islamskoj deklaraciji* predstavljaju izraz objektivističke percepcije temeljene na historijskim, statističkim, geopolitičkim i drugim pokazateljima o međunarodnom položaju zemalja islamskog svijeta, njihovih međusobnih odnosa i mogućih perspektiva. Za ovakav zaključak je potrebno jednostavno čitanje teksta, bez ikakvih hermeneutičkih naprezanja. Suprotno tome, propagandistička su nastojanja okrenuta ka stvaranju mita o *Islamskoj deklaraciji* i njenom panislamizmu, i pokušaju nametanja kolektivne stigme bošnjačkom narodu.

Literatura

1. Boisard, Marcel A (2002), *Humanizam islama*, Sarajevo: El-Kalem
2. Bulbulović, Edhem (1926), *Sveislamski kongres i pitanje hilafeta*, Sarajevo
3. Bulbulović, Edhem (1926), *Sveislamski kongres i pitanje hilafeta*, Sarajevo
4. Durmišević, Enes (2002), *Uspostava i pravni položaj Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini 1882-1899.*, Sarajevo
5. Filandra, Šaćir (1998), *Bošnjačka politika u XX stoljeću,* Sejtarija, Sarajevo
6. Hadžiosmanović, Lamija & Memija, Emina (1998), *Biser-književno historijska monografija i bibliografija*, Sarajevo
7. Hadžiosmanović, Lamija (1967), *Bibliografija prve muslimanske nakladne knjižare i štamparije (Muhameda Bekira Kalajdžića)*, Sarajevo
8. Halid-beg, Halil (1913), *Borba polumjeseca i krsta*, Mostar
9. Imamović, Mustafa (1996), *Bošnjačka emigracija,* Sarajevo
10. Imamović, Mustafa (1997), *Pravni položaj i unutrašnjopolitički razvitak BiH od 1878-1914*, Svjetlost, Sarajevo
11. Izetbegović, Alija (2005), *Islamska deklaracija*/ Izabrana djela, knj. 1, Sarajevo

12. Kapidžić, Hamdija (1973), *Hercegovački ustanak 1882. godine,* Sarajevo

13. Karčić, Fikret (1999), *The Bosniaks and the challenges of modernity*, Sarajevo

14. Karčić, Fikret (1990), *Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma*, Sarajevo

15. Karić, Amir (2006), *Panislamizam u Bosni*, Sarajevo

16. Kemura, Ibrahim (1986), *Uloga Gajreta u društvenom životu Muslimana*, Sarajevo

17. Kurtović, Šukrija (1914), *O nacionalizovanju Muslimana,* Sarajevo

18. Landau, Jacob M. (1990), *The Politics of Pan-Islamism: Ideology and Organization*, Oxford University Press, New York.

19. Redžić, Enver (2000), *Sto godina muslimanske politike, u tezama i kontroverzama istorijske nauke*, Sarajevo

20. Refik-beg, Azm-zade (1914), *Panislamizam i Evropa,* Mostar

21. Rizvić, Muhsin (1979), *Behar-književnohistorijska monografija,* Svjetlost, Sarajevo

22. Rizvić, Muhsin (1990), *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda 1887-1918.*, Sarajevo

Časopisi i listovi

1. *Behar*, list za pouku i zabavu, (Sarajevo), 1906-1908.

2. *Biser*, list za širenje prosvjete među muslimanima u Bosni i Hercegovini (Mostar), 1912-1918.

3. *El-Hidaje*, List "El-Hidaje" Organizacije ilmije Kraljevine Jugoslavije/ Nezavisne Države Hrvatske, Sarajevo, 1936-1945.

4. *Gajret*, glasilo "Gajreta" – društva za kulturno i ekonomsko podizanje Muslimana, Sarajevo, 1910-1941

5. *Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva*, Sarajevo, 1952.

6. *Hikjmet*, muslimanski vjersko-prosvjetni list (Tuzla), 1929-1936.

7. *Islamski svijet*, glasilo muslimana u Kraljevini Jugoslaviji-nezavisni islamski tjednik (Sarajevo), 1932-1933.

8. *Slobodna riječ*, glasilo javnog mišljenja muslimana u Jugoslaviji, Sarajevo, 1931-1932.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 28-277-021.415

PROPITIVANJE RELIGIJSKOG BEZ DOVOLJNOG ZNANJA

Fahira FEJZIĆ-ČENGIĆ

Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu
Skenderija 72, 71000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina
fahira.fejzic.cengic@fpn.unsa.ba

ABSTRACT

Kako se može govoriti za budućnost? Plašimo li se budućnosti? Prije nekoliko godina Kongres SAD je imenovao komisiju koja bi generacijama koje dolaze nakon više hiljada godina poslala poruku upozorenje na opasnost od američkih deponija nuklearnog otpada. O tome piše Urlich Beck u knjizi 'Globalno rizično društvo' (Beck, 2011,28). Ovi su stručnjaci iz komisije proučavali poruke Stonehenge spomenika od prije 1500 godina prije Krista, potom piramide, Homera, Bibliju kako bi imali uvid u koju hiljadu godina nekoć... Ali ne i uvid u primjerice deset hiljada godina. Obilježje je trebala biti 'mrtvačka glava', ali su članovi komisije zaključili kako trogodišnjaci na taj simbol reagiraju dvojako - ako je horizontalan 'otrov je', a ako je vertikalan 'jupi gusari'... Ovaj će primjer Becku biti pokazatelj kako kriza moderne proizilazi iz njenih pobjeda. Konačno, zaključio je - *kriza moderne nesaopćiva je za deset hiljada godina!*

Religijski prosječni narativ je saopćiv i glasi: Božanski zakoni popravljaju stanje ljudske zajednice! Zato što: - Sedam je stanica kojima putujemo: prva – čuveni dijalog dok je ljudska vrsta bila u rukama Božjim: '*Alastu birabbikum*?', - 'Jesam li ja vaš Gospodar?' kad sve duše u glas posvjedočuju: '*Balla, šahidna!*', 'Jesi, svjedočimo!'; druga – majčina maternica, treća – ovaj materijalni svijet na kojemu smo, četvrta – Berzeh ili Međusvijet na koji dolazimo po velikoj i maloj smrti, peta – proživljenje na otvorenom i povratak na početak, šesta – raj/pakao ili dženent/džehennem, sedma – neposredna blizina, kao duhovno posvjedočenje istine Potpunoj Istini.

Ključne riječi: moderna, kriza, sekularizam, religija, vjera

Fahira FEJZIĆ-ČENGIĆ

QUESTIONING THE RELIGIOUS WITHOUT SUFFICIENT KNOWLEDGE

How can we talk about the future? A few years ago, the US Congress appointed a commission that would send a warning message to the generations to come after thousands of years about the danger of American nuclear waste dumps. The feature was supposed to be a 'dead head', but commission members concluded that three-year-olds reacted to the symbol in two ways - if it was horizontal it was 'poison', and if it was vertical it was 'yupi pirates'. stems from her victories. He finally concluded - the crisis of modernity is incomprehensible in ten thousand years!

The religious average narrative is communicative and reads: Divine laws fix the condition of the human community! Because there are seven stations we travel through: the first - the famous dialogue while the human race was in God's hands: 'Alastu birabbikum?', - 'Am I your Lord?' when all souls testify, 'Ballâ, shahidnâ!', 'Yes, we bear witness!'; other - mother's womb, third - this material world we are in, fourth - Barzah or the Interworld we come to after big and small death, fifth - living outdoors and back to the beginning, sixth - heaven/hell or heaven/hell, seventh - close proximity, as a spiritual witness to the truth in the Complete Truth.

Keywords: modern, religion, knowledge, great narratives

1.0 Uvod

Kriza moderne nesaopćiva je za deset hiljada godina, dok je moć religije saopćiva u svakom vremenskom opsegu. Kako se moderna i religija *de facto* isključuju, a rizici modernog društva ne smanjuju, bilo bi korisno proanalizirati svaku riječ i rečenicu koja bi bila traganje za počecima, ili traganje za svršecima, u univerzalne koherentne spoznaje uključiti sva potencijalno korisna znanja kao *opće društveno dobro*. Spojiti naizgled nespojive autore, njihove zajedničke zasade nanovo podmladiti – mogao bi bit istinski izazov svakom ko pokušava misliti i mislima zaključivati. Autorica teksta već godinama pokušava čitati naporedo različite autore, bez imalo omalovažavanja ikojeg od njih, počev o tekijskih spisa sa šapirografa, starih usmenih kazivanja naknadno prepisanih, od onih mudrosti iz Indije, srednje Azije, indijanskih mudrosti i medicine Tibeta, do uobičajenih modernih zapadnih autora svih vrsta i profila, sve s namjerom ne bi li se iz tog herbarijuma specifičnoga prepoznao putokaz, smjerokaz koji im je svima isti – Istina, Dobro, Ljepota su univerzalni. Ugodno je iznenađenje shvatiti koliko je sličnosti i univerzalnosti u svim tim različitim

izvorima. Svi upućuju na glavnu misao – univerzalne istine su stalno prekrivaju fragmentarnim neistinama i suoblikuju snažnim teorijama te tako u doba postsekularizma održavaju neizvjesnost svijeta i svijesti. A odgovori su upravo tamo gdje ih se najmanje očekuje: kako je svaka od sedam stanica religijskog bitka poseban izazov za proučavanje i razumijevanje, kako nauci još više religiji, s odioznošću je upravo s modernom prekinuta svaka veza sa prve dvije i posljednje četiri stanice u Postojanju. Prekrivajuće neistine se obogađuju novim vokabularima, izričajima i teorijama kao pokrov koji skriva sve manje originalna, sve tanja i sve jalovija mišljenja kao mudrosti, zapravo, zato je moderna koliko osiromašena, obogaljena, tanjušna, te stoga toliko agresivna, arogantna i umišljena do neviđenih granica...

'Mi se danas nalazimo u četvrtom dobu, u kali-yunga, ili mračnom dobu, u njemu smo navodno više od šest tisuća godina...od tada su istine, nekoć dostupne svim ljudima, postale sve skrivenije, i sve teže dokučive, oni koji ih posjeduju sve su malobrojniji, i uprkos tome što se blago mudrosti, koje prethodi povijesti, nikad ne može izgubiti, umata se u sve neprozirnija vela koja ga skrivaju pogledu i ispod kojeg ga je izuzetno teško otkriti'. ' (Guenon, 2005)

2.0 Znanje sitnog i krupnog bitno je

Osim filmske industrije, holivudskih razrijeđenih naracija i sfere priprostoga humora, ozbiljne religijske zajednice današnjice mahom prešućuju bilo koji dio tzv. eshatoloških znanja. Štaviše, trend je potpuna racionalizacija svakog aspekta budućnosnih događaja, kao da upravo religijske zajednice nisu najpozvanije da se drugačije ovim pozabave. Stoga u ovom vakuumu nastaje usitnjeni, razmrvljeni diskurs, neznanje, praznovjerje, stereotipi, predrasude, opća šutnja i nemoć, poput nemoći koju pokazuje gorenavedena komisija američkog kongresa o nuklearnom otpadu. Religije nerado govore o kraju i novoj stanici Postojanja jer je taj govor transcendentan, izvanracionalan, pomalo zastrašujući i nesekularan u vremenu posvemašnje sekularizacije, dok moderni autori iz nauke, umjetnosti, filozofije, *a priori* ne prihvataju ovakav govor. I svi su na neki način na gubitku. Kako bi to nekoć sažeo Rene Guenon:

'Istočna naučavanja, ali i stara zapadna učenja, suglasna su u tvrdnji da je kontemplacija nadređena akciji, baš kao što je nepromjenjivo nadređeno promjenjivom. S obzirom da akcija ne predstavlja drugo

do prolaznu i trenutnu promjenu bića, ona ne može u sebi sadržavati svoje načelo i dostatan razlog, pa ostaje tek pusta iluzija, a ko se ne poveže s nekim načelom iznad svoga promjenjivog polja, na princip kojem duguje svu svoju dostupnu stvarnost, pa i samo svoje postojanje i mogućnost, može se nalaziti jedino u kontemplaciji, ili prije u spoznaji; ta su dva pojma zapravo sinonimi...' (Guenon, 2005)

O religiji danas govore i oni koji nemaju dovoljna znanja o religijskom bitku i biću, a o nauci često govore religijski tumači kojima također nedostaje takvih znanja. Za brušenje ovakvog nereda u svijetu, potrebno je ujediniti sve snage, sva znanja, sve podjele rada i podjele na discipline zaboraviti i holističkom sveobuhvatnom snagom imaginacije, koherencijom uma, razuma, sveobujmom duše i srca prepoznati procese i aktere, te univerzalnim znanjem protumačiti procese oko nas. Stoga je o ovoj temi suvišna podjela znanja na nauke i vjeronauke, na logično i nelogično, jer nam za rasvjetljavanje budućnosnih koraka, u tzv. postmoderni treba novo ujedinjeno sveopće, holističko znanje svega mogućeg i nemogućega, sitnoga i krupnoga, utkanog u pravilan, podupirući harmoničan i sređen odgovor ili mnoštvo odgovora na bliske i daleke izazove u postojanju.[1]

O religiji i njenom statusu u društvu, državi odlučuju zakoni, pravne norme, regule čije se ustoličenje obujma izrazom iz dvadesetoga stoljeća uobičajenim kao ljekovitim - sekularizacija države i društva, s ciljem, da je se skrajne i po mogućnosti javnodiskursno dokine. Započinje 1789., s kraja 18 stoljeća, ali je tek dvadeseto stoljeće prvo stoljeće u povijesti u kojem religija nije imala prvorazrednu ulogu u

1 S jednakom pažnjom, radoznalošću I ljubavlju pratim tekstove I hikjaje o rahmetli Hafizi Halidu Hadžimuliću ili Hadži Mujagi Merhemiću, te šejhu Hadži Halidu Salihagicu ili šejhu Husni ef. Numanagicu ili Salihu Čoliću, kao što s puno ljubavi čitam Rene Guenona, Tibetanske mudrace i njihovu fenomenalnu medicinu, Al Farabija, Ibn Sinu, Al-Ghazalija i Mulla Sadra, Abd al-Qadir Gaylanija, Hazreti Mawlana Jala al-Din Rumija, Junus Emrea, Šejha Juju, Ajvaz Dedu, Pruščaka, te Baudrillarda, Becka, Liesmana, Hegela, Kanta, Descartesa, Nerkeza Smailagića, Ivana Supeka, Gadamera, Fatimu Lačević, Seada Alića...te pomno osluškujem sve prosjake koje sretnem, stare sabrane skoro utihle dede i nane, njihove riječi su ko dukati vrijedne, njihova iskustva beskrajna, i od kiše štošta iz romora spoznam, oblaci mi redovno ispisuju dnevni ritam, a sunce je već Nikola Tesla svakodnevnice, čak i vlastiti bolovi kroz zglobove i kičmu ispisuju iskustveno polje koje osobnost i mudrost znače. Sve baš sve nas čini time što jesmo, kako jesmo i da jesmo...Sve je to rukopis Nevidljivog koji je bit sveg Vidljivog!

društvu. I s tog aspekta gledano, epohalne ideje, kakve donose religije, se ne mogu promatrati izolirano samo u jednoj zemlji, već kako to piše historičar Safet Bandžović kao 'rezultat međudjejstva, akcije, reakcije u ekumenskom sklopu'. (Bandžović, 2019, 8). Pa je tako i pitanje sekularizacije i profanizacije religije, u XX stoljeću vrsta profanizacije o kojoj Johannes Weiss piše kao o 'posvjetovljenju bez intelektualnog, moralno-političkog i ontološkog 'viška', bez onog, nekad s njim povezanog patosa samonadmaštavanja, perfekcionizma, čovjekova samousavršavanja. Temeljno posvjetovljenje svijeta (i očovječenje čovjeka) bilo je upravo glavni prometejski cilj komunističke teorije i prakse', (J. Weiss, *Propast socijalizma i profanizacija svijeta*, 781), ali i sekularizacije koja s francuskom buržoaskom revolucijom utjelovljuje dugi hod ka vještičama religijskog obzora komu se narogušila, procesom koji će i danas biti prepun nejasnoća, posebno kad ih savijemo pod gnijezdo sekularizma, kao izvornog leksema lat. korijena *saeculum* (sve što ne pripada religiji), pa to bude otimanje imovine Ili nevraćanje imovine, ili prekid postulata o religijskoj neutralnosti moderne države, kojoj smeta sloboda vjere kao slobodan svjetonazor. Tipično što ne zasmeta bude, recimo, nametanje ateizma, proskribiranje vjere unutar kulturnih tokova kao nešto značajno u trenutnim evropskim pa i našim preslikanim bosanskohercegovačkim tokovima, sve do *sekularnog fundamentalizma* ili svjetovnog fundamentalizma koji dogmatiziraju nauku kao novu religiju, ismijavaju vjernike i njihove prakse, strogo brane kreacionizam u obrazovanju, te u konačnici, gotovo sve neugodnosti ovog svijeta svaljuju na religiju, da ne kažemo islam.[2]

2 Upravo u vrijeme održavanja konferencije, 'Religija, politika, sekularizam', početak oktobra 2020. godine, francuski suveren, predsjednik Macron izražava snažan negativan stav prema islamu i muslimanima u Francuskoj, proglašavajući islam religijom koja prolazi kroz krizu posvuda u svijetu, a muslimane i dalje locirajući kao opasnost po francusko sekularno društvo, zahtijevajući otklon od islamističkog separatizma u Francuskoj I zaključuje kako postoji radikalni islamizam koji dovodi do toga da se niječe republika, najavljuje potpisivanje povelje o sekularizmu za sva muslimanska udruženja, pojačan nadzor nad privatnim školama i vrtićima i kontrolu praćenja nastave od kuće što će biti klauzule novog zakona o jačanju sekularizma u Francuskoj na 115 godina od njegova donošenja 1905. g pod tim istim nazivom. U zakonu će biti definirana odredba o sprečavanju puča kako ekstremisti ne bi preuzeli kontrolu nad džamijama, naglasio je Macron, a i same imame će birati država sa postojećim Vijećem muslimana u Francuskoj. (https://saff.ba/skandalozno-makron-tvrdi-da-je-islam-religija-koja-prolazi-kroz-krizu-posvuda-u-svijetu/pristupljeno 4.10.2020. u 11.40) Paradoks je potpun, u rigidnom sekularizmu francuske republike broj muslimana

3.0 Tri stupnja religijskog života

S izvanjskog aspekta promatrano religijski život je trojak, može postojati na 'objektivnom stupnju' kao religijski život naroda, kolektiva, zatim može biti 'subjektivni religijski život' kao moj lični, osobni, duševni stupanj ili može postojati kao 'visoka duhovnost' u kojoj vlada posvemešnja harmonija, prevladani su dualiteti subjekta i objekta...Svaka individua može da prolazi sve ove stupnjeve i napreduje u samooblikovanju. Mi se u društvenim naukama u stvari samo bavimo religijom kao objektivnom narodnom dimenzijom ljudske svijesti. I nju čas veličamo, čas ponižavamo, čas glorificiramo čas minimiziramo... Prosto zato što je cijela pisana i pamćena povijest stvorena i realizirana kao *mjesto za osrednjeg čovjeka*, onog koji je član mase, kolektiva, član partije, stranke, nekog pokreta, član porodice, neke pravne ustanove, škole... U ovaj osrednji svijet, kao racionalna forma pospoljavanja spada nauka, obrazovanje, moral, sve religijske norme i pravila ponašanja, cjelokupna kultura, postignuća civilizacije. Nikolaj Berđajev od kojega posuđujem ove stavove bi to sažeo ovako: 'Tu spadaju desni i lijevi, tom 'demokratskom ' tipu čovjeka i monarhije i socijalističke republike jednako su potrebne masama, jednako su prilagođene osrednjem čovjeku'. (Berđajev, 2007, 27) No, ne može se kazati kako su povijesna gibanja imala svoje lukove i putanje koja odgovaraju tim prosječnim tipovima ljudi. Dapače, sam Leopold Ranke, klasik historijske znanosti i kritičkog metoda u historiji kaže: '...dominantna tendencija svakog pristupa je samo da se događaji opisuju. Jer, uzroke po kojima se ove tendencije javljaju su nepoznati, nedokučivi i dublji, a jedna od temeljnih tendencija je da je svako doba neposredno ovisno o Božijoj volji, i njegova se vrijednost ne zasniva na onome što će iz njega proizaći, već je ona u samom njegovom postojanju'. (Sekulović, 2018; 191)

I u stvari, kad god se prave slične konferencije, razmjene mišljenja, susreću ljudi od struke, nauke, kao ova, onda se snop svjetla baca sa strane znanstvenika na opcije koje su potrebne tom osrednjem čovjeku. Tom čovjeku iz mase, iz organiziranog, hijerarhiziranog kolektiviteta, kako bi se *de facto* tim čovjekom lakše, bolje i efikasnije upravljalo. Tu je bit uloge religije i religijskih institucija s jedne, ali i

je za tri decenije utrostručen, preko 15% građana Francuske su muslimani, tako da znanstvenicima ostaje pitanje – ima li racionalnog odgovora zašto vjera jača i pod neprijateljskim sekularizmom?...

državnih i društvenih institucija i znanosti s druge strane. Stoga se ovim pitanjima bave brojni mislioci, aktivisti, organizatori, izumitelji, i svi na neki način posjeduju grublju svijest, grublju psihu kako bi ispunili te toliko izvanjske zadatke. *Religiju se u stvari želi kontrolirati.* Jer se želi, sa stajališta konačnosti, kontrolirati način na koji će se okončati ovaj svijet, kao da je to sa grubljom sviješću moguće. Ali, kako bi kazao Guenon:

... 'postoji samo jedna metafizika, kao što postoji samo jedna istina, a sa znanostima je kao i sa društvenim institucijama, nalazimo se u svijetu oblika i mnoštvenosti...beskonačno je mnoštvo mogućih znanosti, nekoliko znanosti može proučavati istu stvar, ali pod tako različitim aspektima...negacija je polazišna točka svekolike moderne znanosti. Ali tek su u 20. stoljeću ljudi doista proslavili vlastito neznanje, jer što drugo može značiti proglasiti se agnostikom uz odbacivanje svake spoznaje koju sami ne posjeduju; to je značilo još jedan stupanj u duhovnom nazadovanju Zapada'. (Guenon, 2005, 64)

Može li se za nas misleće, za nas 'kao' umne, za nas učene ili za nas posjednike formalnog znanja kazati da nešto značajno i bitno znamo? Da smo korisni članovi općeg dobra u svom prostoru? Da li smo učeni vlasnici pravih znanja? Ili ćemo radije ponavljati jedni druge, praviti se da nema kraja ovoj civilizaciji i ovome poretku i utihnuti na svaki spomen kraja svijeta. (Guenon, 2005, 74) Beck bi kazao da su rješenja za naše krize već tu u odbačenim izvjesnostima prethodnih epoha. Pa tako punog smisla ima religijski itinerer Postojanja. Ali mi smo svi modernisti odbacili šest epoha postojanja i obreli se u jednoj, ponajmanje važnoj, iz nje sudimo i djelujemo sa greškama koje su nepopravljive. Jer svuda gdje je neki sociološki aksiom, tu je u stvari golema rana. Bog je nauci trebao da bi ga nekoć naučnim metodima domišljala i pozicionirala. Od sociologije do fikha, akaida, ketehezisa. Tako je racionalni čovjek zavolio takvog Boga, racionalnog Boga, a umni pak jednog umnog Boga...Jer moderni čovjek ne smije priznati da sve što je moderna proizvela rastače se u vazduh. (Beck, 2011, 292). I to nije konačni kraj svijeta, ali jeste kraj izvjesnosti moderne. Svijet je uistinu više puta propadao. Od Nojeve barke, Nuhova a.s. potopa, do sloma Evrope u 14. stoljeću, ili u 19. stoljeću, u 20. stoljeću...'Uvijek su na djelu zakoni materije koji nemilosrdno slamaju onoga tko je povjerovao da njima može vladati a da se sam na izdigne iznad materije'...(Guenon, 2005, 122) Moderne su se znanosti utemeljile na ostacima starih znanosti i to baš na građi koju su tradicionalne znanosti odbacile i prepustile

neznalicama, zato su modernima prave tradicionalne znanosti uistinu izgubljene. Jer prave tradicionalne znanosti imale su i *tradicionalna kao univerzalna značenja i duhovne vrijednosti* kao mogućnost uvezivanja svih razina stvarnosti, njihovo okupljanje i posvemašnju sintezu, jer se tako penjemo prečkama ka *čistom intelektu*. Prava sakralna, oduhovljena kao tradicionalna znanost može i jedino polazi od univerzalnih principa, a njih, te sakralne znanosti kako bi to kazao Guenon:

'... mogu utemeljiti samo oni koji su ponajprije u cijelosti spoznali načelo, pa su zato jedini kvalificirani ostvariti, sukladno najstrožem sakralnom naučavanju, sve njegove prilagodbe ovisno o okolnostima i vremenu...mogući putovi stjecanja spoznaje mogu na najnižem stupnju biti krajnje različiti, ali se potom sve više sjedinjuju u mjeri u kojoj dospijevaju na više stupnjeve...postoji jedno središte, a bića na obodnici moraju se nužno kretati od nje i slijediti palac kotača kako bi dospjeli do središta...valja se diviti životnosti religijske tradicije...koja odolijeva višestoljetnim naporima da se uguši i poništi, a oni kojima je razmišljanje dostupno, u tom će otporu prepoznati 'ne-ljudsku' snagu na djelu...između religijskog duha u pravom smislu riječi, i modernog duha može postojati jedino antagonizam'. (Guenon, 2005, 123)

4.0 Bit vjere – duhovnost – se ne može sekularizirati

Obično su naše oči slijepe dok izravno gledaju propadanje nečega aktualnog. Jer to propadanje i dalje boli. Kako rekosmo. Mnogo toga nam se i sada slama, ali na pomolu nema jeftinog spasa. Samo je Guenon to hrabro davno konstatirao, mi ostali zapadni mislioci smo intelektualne kukavice: 'Metež modernog svijeta nastao je, na Zapadu... proboj Zapada se ograničavao na više ili manje okrutnu dominaciju nad drugim narodima...' (Ibid, 2005, 125) Mnogo se govori ali se još više prešućuje. Što mi u, i oko religije govorimo? A što prešućujemo? Čini se da javno govorimo poželjno, a tajno prešućujemo ono što nas slama... 'Zapadni je svijet u opasnosti jedino zbog vlastite greške i zbog onoga što sam zagovara'. (Ibid., 2005, 127)

Naspram tih grubljih pragmata koji su ponajprije sekularizacijom mjerili koliko religije i religjjskih pospoljavanja može podnijeti javni prostor, država, javni diskurs su ljudi tzv. *duhovne aristokracije* kojima ne trebaju države, ni metode upravljanja i kontrole misli i saznanja, oni su duhovna aristokracija, znalci istine, arifi, gnostici, duhovni plemići, vitezovi duha, tu spadaju svi sveci, proroci, geniji, ljudi višeg duhovnog

života, ljudi istinskog stvaralaštva, oni ne mare ni za demokratije ni za monarhije. Jer šta bi s njima? Oni svijet snage i energije upravljaju ka svim onim stupnjevima postojanja koje spominjemo na početku. I sa svima njima komuniciraju. Tako se svijet održava.

Takvi su mnogo osjetljiviji, mekši, plemenitiji, prozračniji, osvjetljeniji, imaju poseban duhovni sastav svoga bića i svoga bitka. I to je razlika u duhovnosti, u moralnosti, nju je sam Bog odredio, nisu je ljudi mogli izmisliti. Duhovna hijerarhija je beskonačna, unutarnja, opća, svevremena i elitna. Duhovnost ne prati materijalni svjetski proces, niti obrnuto, nikad se u tom materijalnom procesu niže ne preobrazi u više. Jer sve više materijalno je teže i pada nadolje. Samo je duhovnosti dato da se uzdiže i da se penje u visine. A to je sama bit vjere. Ne religije, već vjere, tog neprocjenjivog unutarnjeg harmoničnog veličanstva, te tajne unutar svake osobite ljudske duhovnosti. Zato se bit vjere uopće ne može sekularizirati. Omeđiti. Ograničiti. Ni prepoznati. I takvi uvijek postoje. Nevidljivi, ali postoje, društveno nebitni i sporedni, ali postoje. Zbog njih sunce sija, rijeke teku i blagi vjetrovi pirkaju.

Duhovna snaga svojstvena tradiciji i nepoznata njenim oponentima će svakako pobijediti ovu materijalnu civilizaciju kada ona završi sa svojom ulogom koju ima u Postojanju. Ona će je poništiti kao što svjetlost poništi tamu čim svane ili nakon što progledamo a žmirili smo neko vrijeme, ali je nužno ovo vrijeme mraka, tame. Guenon je posve siguran i godi mi ga citirati:

'Tradicionlani duh ne može umrijeti zbog toga što je u svojoj biti iznad smrti i promjene, da bi se mogao posve povući iz izvanjskoga svijeta, a tada bi doista nastupio kraj svijeta...Zapadni proboj jest samo proboj materijalizma u svim oblicima – on jedino to može biti... izvorni predstavnici tradicionalnih doktrina nikoga ne mrze, a njihova uzdržanost ima samo jedan razlog; smatraju posve beskorisnim izlagati neke istine onima koji ih nisu kadri razumjeti, dok nikad nisu odbili upoznati ljude koji raspolažu potrebnim 'kvalifikacijama', bez obzira na porijeklo'...(Ibid, 2005, 130)

Zbog tri nivoa religijskog, postoje i tri nivoa u čovjeku. Materijalno ili tjelesno, ono prirodno, čime se bavi medicina, biologija, fizika, potom duševno čime se bavi psihologija i napokon duhovno čime se bavi istinska vjerska dimenzija kušanja. Najvrjedniji sloj je duhovni.

I najmanje poznat, i najmanje uvažen. U duhovnom sloju je misao o Bogu kao savršenstvu, početku i kraju, izvoru i utoku, tu je osjećanje Boga, i toj misli i tom osjećanju ne odgovara nikakva vanjska realnost. I zato ju se ne može omeđiti i hijerarhizirati. Zato ne može biti predmet naučnog skupa. Duhovna realnost je sama realnost duha, jer duh postoji, duhovni život također, to je najveće iskustvo[3] u čovjekovom životu ako mu se dogodi. U duhovnom sloju se pokazuje božansko. Stoga se događa paradoks - da ljudi koji nemaju nikakva vjerska ubjeđenja potražuju dokaze za religijska stanja i vjerska osjećanja... Ko nije ustremljen ka Bogu ne može tražiti da mu se dokaže ili pokaže Božija realnost...'Duhovni život je izvanpredmetna, vanprirodna realnost, nije povezana s vremenom, prostorom, materijom, realnošću, to je realnost samog praživota'...(Berđajev, 2007, 44). To je onaj čuveni termin koji poznajemo kao *docta ignorantia*, ili *učeno neznanje*, a pripisuje se Nikoli Kuzanskome. Jer, biće duhovnosti je heraklitovsko a ne parmenidsko, i potvrđuje nam da je čovjek jedan ogromni nepresušni rezervoar duhovne energije i snage i da je čovjek najveća božanska misterija i vrhunac Njegova stvaranja. Duh je najveća sloboda, i u najdubljoj tišini svakog čovjeka je, sama je nutrina. Duh je dokaz da je čovjek od Boga i uvijek prethodi vanjskome ili materijalnome. I sam Bog je *coincidentia oppositorum* kao najveće saglasje i *jedinstvo suprotnosti* i taj je izraz već antinomičan. Za razum nepojmljiv, da nešto bude jedinstvo a suprotnosti, stoga je to bogatstvo nemoguće izreci kao pojam, jer pojam podrazumijeva logiku, logičku preciznosti i utemeljenost. Dakle, *pojam* nije stvoren da bismo mogli njime opisati božansko. I tu je mjesto *simbola*. Gdje prestaje pojam nastupa simbol, gdje prestaje filozofija počinje vjera.

Uvijek nam izmiče *tajna*, neizreciva je, neiscrpna, jer pojam zatvara, zaokružuje i odgovara hijerarhijama, organizacijama, institucijama, a simboli pak tu počinju, otvoreni su, božanski. A vrijednost dobrog bosanskohercegovačkog mislioca, autora, gnostika, filozofa bila bi upravo prespojiti sve toliko brojne duhovne moći i sažimanja kojima je Ovaj Prostor *a priori* natopljen. Treba se osmjeliti bez arogancije prema duhovnosti i bez snishodljivosti prema materijalnosti.

3 'Ništa ne odgovara mom duhovnom životu, on sam jeste...I ništa mi u svijetu ne može dokazati da nema mog duhovnog života. Može biti da nema svijeta, ali moj duhovni život postoji. Moje iskustvo božanskog postoji...postoji duhovna visina, duhovna napetost, ushićenost duha, otkrivanje duhovnog svijeta' (Berđajev, 2007, 44)

5.0 *Ungrund* kao novi kanal poruke

Pozitivizam sociologije, prava, bogoštovlja, akide usmjerava pozitivni kolektivni religijski život, forme, obrasce, vidimo da u doba korone se sve to mijenja i prilagođava, bilo dobro ili ne, dok simboličko i mističko nas uči da je naša tajna, *moja tajna* nesaznatljiva kroz pojam i da se tajni primičemo iz negativnog pravca. Božansko je ni-šta, nebiće, božansko je više od bića, ono je *Nadbiće*. Sve što usmjerava mase u religijskom smislu, priče o sekularnom i profanom označavaju samo prirodni svijet i to je praksa konačnog. Ništa beskonačno ljudske odluke, forme, ratovi, mirovi, obligacije ne mogu zaustaviti, jer se mističko istinski bavi beskonačnim, neizrecivim, prodire u dubinu tajne i čuva je...Ništa mi ne može oteti ni oduzeti moju istinsku tajnu, ona je u *bezdanu*, *ungrundu* u božanskom životu...A to bi svaka vlast voljela i htjela. Samo što nije u opisu posla niti jedne vlasti, niti jednog posla. Zato je duhovni svijet nesalomljiv, neuništiv, vječan, trajan, vazda živ i tiho se nudi svakome ko poželi...I zato je predsjednik Macron nesretan i ishitren!

Gdje smjestiti velike naracije o kraju svijeta? U radikalne krugove? U zatvorena sijela? U teorije zavjera? U moćne nedefinirane središnjice? U religijske institucije? U politička središta? U naučne akademije? Na internetske iščašene prezentacije i nastupe anonimnih vidovitih? Očito je da nema kanala poruke koji bi rado sebe ponudio ovim sadržajima. Ako svuda po svijetu, naročito zapadnom pitate ljude za šta žive, za šta se brinu i bore dobit ćete odgovor da žele novac, posao, moć, ljubav, poneko Boga...skoro niko budući vječni život i satisfakciju...Ovaj individualizam kao 'svoj život' tipično je dijete Zapada i moderne. A takvo ponašanje naspram kainona u antici je bilo idiotsko ponašanje, isto i u srednjem vijeku, i danas u većini Azije i Dalekog istoka...Za propast ovakvog svijeta dostatna su i druga otkrića Zapada, od atomske bombe do informatičke bombe, za demografsku bombu potrudio se Istok. Dakle, moderna je stvorila svijet *samouništenja čovječanstva* ali ne voli to priznati. Stoga su joj tendencije antimoderne stalno za vratom. Bilo u formi institucija bilo kao principi.[4]

4 Prof. dr. Tomislav Terzin sa Univerziteta Toronto i Melburn, svoja predavanja o tome da je Viša Inteligencija stvorila ovaj svijet obavezno započinje sa ogradom od samoga sebe, da ne bi izgubio posao, pa kaže: ...Danas ću vam govoriti o tome i tome, svemiru, postanku svijeta i slično ali u svoje lično ime, jer na mom poslu zvanično mogu iznositi samo evolucionističke stavove. Stoga sebe i svoj univer-

Tu su terorizam, atomska bomba, nihilizam, droge, opijati...krugovi zla kao dominantni rizici budućnosti. Danas smo posve svjesni da je *antropološka sigurnost moderne u živom pijesku...* Spram racionalizma moderne stoji kosmopolitizam ali ga Zapad ne voli. Ili je prosvijećenost moderne naivna pa koči put antimoderne, ili je neprosvijećenost moderne o apokalipsama naivna pa joj krči put, pita se i sam lutajući mislilac Urlich Beck. (Beck, 2011, 312) Dakle, velike naracije o velikom kraju zaslužuju biti tretirane, upoznate i spoznate, kako bi se spram njih barem neki opredijelili. Upravo zarad znanstvenog, filozofskog ili religijskog pluralizma današnjice.

6.0 Tehnologija kao magija postmodernog sekularizma

Meni je za tumačenje ove teme ponajbliža tehnologija, mediji i komunikologija, stoga su izbori mojih čitanja pojedinih modernih autora time određeni. Sem Urlicha Becka i Jean Baudrillard je progovarao o ovim temama, o zlu kao inteligentnom pojmu, o *inteligenciji zla* te o potrebi čovjeka prolaznosti da napravi kopiju svemu božanskome - samome svijetu. I da nas ubijedi da je to spas. Poništenje Boga prepustilo nas je stvarnosti. A šta će biti sa poništenjem stvarnosti? I nudi neke odgovore, više natuknice, ali otvorena pitanja su golema. Neodgovorena. U sferi kojom se bavim, komunikologiji, ima jedan put koji daje približno dobar odgovor, kroz *simulakrumizaciju*, pa dakle manipulaciju, obmanu, magiju, sihr o svijetu.

Baudrillard piše da se sa intenzivnom globalizacijom profilirala Integralna Stvarnost, kao virtualija. Kao zamjena za realni svijet, živi, božanski početni svijet... Jer je čovjeku svedenom samo na ovaj materijalni svijet jedina trajna bol ona o smrti, o smrtnosti kao najvećoj tragediji koju on iskušava. Kako umrijeti? Kako nestati? A kako da ne boli, sem u virtualnoj izvedbi.

Ako je nestala transcendencija, Bog slomljen, treba uništiti i prirodni svijet i zamijeniti ga umjetnim, izgrađenim od svakojakih dijelova zbog kojeg nikome ne bi trebali podnijeti račun. *Tehničko virtualno* se javlja kao konačno rješenje u toj nemogućoj razmjeni svijeta. *Patafizika* je znanost imaginarnih rješenja i prelazak na Integralnu patafiziku –

zitet ograđujem od onoga u šta vjerujem. Pogledati šire na youtube kanalu, primjerice, 'Cenzura nauke o svemiru','Cenzura nauke o razvoju života', 'Cenzura nauke o razvoju zemlje'... i slična predavanja

metafiziku konačnog iluzionizma virtualnog svijeta'. (Baudrillard, 2009, 25) To je tragedija naše modernosti, izmještamo se u dva nivoa, ne više samo u jedan, prirodni, materijalni, već u drugostepeni, kopiju tog materijalnoga. Bitak prave tajne, postaje posve zapreten. To je dokaz da je sve ovo što se događa napolju u stvari, kako rekosmo odraz onoga iznutra iz dubine osiromašenog duhovnoga života, te da se odražava u svakoj jedinki kao i u kolektivitetu, sabire se historijski svijet unutra i vani, dakle, duh je preopterećen kopiranjima, kloniranjima i izmještanjima iz samoga sebe...kako jednoga trena mora prenapregnuto pući tako će ova *mitologema o kraju svijeta viđenog na način na koji ga tehnološki promatramo uistinu pokazati krah opruge koja se više ne može sabijati*. Misterija života se odvija nekako tako, izbacujemo iz svoga bića u objektivni svijet i vraćamo se nanovo u nutrinu prarealnosti i praživota, sve dok se harmonija toliko ne naruši do *nužne dekadence*. Kada se sakriju snage duhovnoga svijeta da bi se odrazile na objektivni svijet, kada u simbolima ponestane energije duha, tada se i sama simbolika počinje raspadati, nastaje katastrofa koja znači rušenje starog sistema i harmonije. Tada se događaju velike krize, turbulencije kultura, država, religijskih sistema, prave revolucije duha. One nas čekaju...

Znači, ove naracije potvrđuju da je za neki *novi svijet potrebna nova epoha duhovnosti*, novog realizma, simbolizma koji će nas ljude osloboditi od svega lažnoga kojega sada živimo. *Carstvo Božije* nije svakako od realnog svijeta, ono nije prirodno na materijalan način, zato se i ne može ostvariti na način i u granicama prirodnog svijeta, naime, pravo Carstvo Božje se sada i uvijek ostvaruje u svakom trenu. Za to treba imati receptore, podesiti prijemnike, osloboditi duh u sebi koji prima svjetlo. Otkrovenje je proboj duha u naš svijet. Bog se od nas skriva, jer je njegova svjetlost prejaka da bi je primili, oslijepila bi nas, izlijeva se polahko, postupno, postepeno, prikriveno a mi smo uglavnom nepripremljeni...

Ni jedna religija ne može stati ni u kakvu doktrinu, ni u kakav zakonodavni besprijekoran sistem, duhovna struktura iskrenog srca je dinamična, originalna, posve nesvakidašnja, svakome se pojedinačno otkriva. Nemaju dva ista puta. Duhovno otkrovenje mijenja granice svijesti, uvodi nadsvjesno u svijest, stvara nove organe *prosvijetljeni razum*, jedan novi razum kome se desi promjena strukture - tad obična svijest kao da je iz hipnotičke pristigla. Ovaj je čin najprije poznat kao velika žrtva, ognjeno iskustvo, kušnja i kušanje...zarad prosvijetljenoga uma, razuma koji je sve samo ne onaj stari, klasični, obamrli...

Kakve ovo veze ima s religijom? Evo barem kakve veze ima s islamom? Gotovo na dvije trećine u Kur'anu, je govor o manipulaciji, sihru, magiji, zavođenju kao ponajvažnijoj temi. Posebno u pričama o Mojsiju, Musau, poslaniku Židovima. Mojsije, Musa a.s. poslat je oslabljenim Židovima, pokorenim manipulacijom, sihrom, magijom da se suoče sa time. I da budu poučeni kako da je savladaju. Kako dakle da odgovore u svom trenu postojanja na zavođenje, na manipulaciju i na prevaru. Kako da spoznaju Istinu?? Savremenost ovim pričama nalikuje. Savremena manipulacija, magija je ne u štapu i zmiji, već u *tehnopolu*, *u tehnologiji, ekraničkoj kao simulakrumskoj kulturi,* a ona se kao nekoć štap i zmijurina, čini svemoćnom. Bar zasad![5]

Oduvijek i trajno, kao i danas uostalom, mnogo je onih koje krasi *inteligencija zla* kako ju definira Baudrillard, koja odlično manipulira, zavodi i stvara iluzije. I u svakom vremenu zadaća mislećih, odabranih i duhovno snažnih je kako odgovoriti na sihr, magiju, manipulaciju i kako otkriti i priznati istinu?! Baudrillard veli da je to jako teško, jer od hiljadu ljudi tek jedno, dvoje ima vremena i strpljenja da o ovome misli. A tek jedan od nekoliko hiljada ima u sebi duha. (Baudrillard, 2009, 39) Vrlo slično govori jedan sarajevski šejh, mesnevihan-kazivač velikoga epa 'Mesnevija' Jalal al-Dina Rumija, hadži hafiz Halid Hadžimulić, u svojim dnevničkim sjećanjima. 'Samo je jedan od hiljadu na pravom putu'.

Baudrillard sugerira kako *umjetna inteligencija*, vrh je obmane jest tehničko rješenje za mišljenje svijeta koje je ojalovilo, koje nas/svijet misli kao inteligencija zla. (Ibid., 46) Već mi današnji svjedočimo kako tehnologija ne služi nama ljudima već mi ljudi služimo tehnologiju. Da, postoji ta inteligencija zla, jer ne možemo osloboditi dobro a da ne oslobodimo zlo. Nas čeka svijet kao savršena kopija za koju čak nećemo znati da jest kopija. Šta dakle postaje izvornik kada kopija prestaje biti kopija? (Ibid, 46) Ovo vrijeme Integralne Stvarnosti – vještačkog svijeta kao kopije miješa sve, 'sve što smo s teškom mukom razdvojili,

5 No, dovoljno je eksperimentalno zamisliti da na 48 sati na planeti zemlji nestane struje, električne energije, ili na većini njenih prostranstava pa će sav cyber prostor, dakle, sva virtualna sfera na tren nestati i prestati postojati, kao i svaka manipulacija, magija, sihr...O tome se gotovo uopće ne razmišlja I ne ukazuje na takav scenario koji bi našu, tehnološku civilizaciju kao u snu, pretvorilo u potpuno Ništa. Mlade generacije koje ne umiju živjeti bez smartphona, strah od realnosti svijeta I opća pogubljenost bi mogli postati u trenu nezamisliva realnost...

seksualizirali, transcendirali, sublimirali, metamorfomizirali kroz odmak, sve se to danas neprestano miješa...riječ je zapravo o beskrajnom redukcionizmu, neviđenom revizionizmu'.(Ibid, 2009, 69) Otrcanost slike se pridružuje otrcanosti života, i u realitijima i počinje Integralna vidljivost kad vidimo da se u svemu danom pogledu i nema šta više za vidjeti. 'Postati slikom znači – ne sačuvati nikakvu tajnu'. (Ibid, 2009, 69)

7.0 Tajna je nužna za poredak

Najvažnija nepostojeća stvar u moderni. Kod rijetkih osoba. Koje ne znamo. I ne marimo za njih. A oni će jedini sačuvati iskon i pečat originala božanske stvarnosti.

Dok traju napori da Integralna Stvarnost pretvori u konačnog gospodara koji mašta samo o jednome – kako da obavi *savršeni zločin.* Dakle, zločin bez traga i bez svjedoka. Zločin za koji se ne odgovara. U tom zločinu učestvovat će svi utaknuti u mrežu, priključeni i omađijani da klikom na omiljenu aplikaciju u omiljenoj pozi i sretnom trenu pošalju sve u *eksploziju-imploziju,* fantazmu. Radikalna integralna stvarnost rađa radikalnu iluziju. Zavođenje postaje glavna odlika i figura opstanka...Inteligentno zlo, đavao, šejtan, dedžal, samo zavodi, i ne treba više, zavedeni potucaju i pristaju na svaki mig, poslušni su i sretni u iluziji koja ih mami. Kao narkotik, kao omama, kao lijek za besmrtnost koja ne postoji u ovim okvirima i zato rado pritišću dugme propasti.

Kad se Integralna Stvarnost raspršti, ostaje ono veliko područje koje samo vjera može protumačiti i dati mu smisao. No, ovo ne treba ni znati ni predosjetiti, tako će veći broj iluzionista učestvovati u krajnjem *realiti šouu* dok se sve iluzije ne raspršе u bezdanu.

Ima li mjesta i za svijet i za njegova dvojnika? Nema. Dvojnika treba potkopati. Vratiti lijepo lice pjesnika Imrana na vidno mjesto. Polahko, sitnim lagahnim koracima rasplitati sve čvor po čvor, sve saplitaljku po saplitaljku...Vratiti vjeru u nutrinu. Skinuti je s tehnopola, ali spoznajno i umno, dućom i srcem pristajući, ne zato što nam to neki Macron zakonom ili dekretom naredi. Početi nanovo ko da je tek svijet stvoren, čist od mraka i inteligencije zla, i svom biću, u politeji, u ekonomiji, u harmoniji, u mjeri... Čini se da je to moguće kroz povratak detalju, fragmentu, nijansi, početku, iskonu, ljepoti zore i modrini povečerja,

pravdi, ljepoti, ranoj utihloj duhovnosti, tihovanju i mirovanju, halki, u krugu, u zajednici istomišljenika i sadisajnika, primičući se originalu, bisernom zrnu u dubini mutne školjke, dragulju ispod debelih naslaga kamena i mahovine, u *rijeci života* koju svako rano jutro prije sabaha, ili cika zore veliki dostavljač istina, Džebrail posjeti i porine se u nju kako bi sa sedamdeset hiljada krilaca i krila raspršio te divne milosne kapi *živog života* i njima spajao nebeski svod i zemlju, umornu od toliko prljavštine po njoj. Zemlju, to najstrpljivije stvorenje što ga je ruka Božija ikada stvorila. Pripovijedanje o ovome moglo bi biti spasonosno.

Literatura:

Bandžović Safet, (2017), *Ideja i iskustvo*, Sarajevo,

Berđajev, Nikolaj, (2007), *Filozofija slobodnog duha*, Beograd, Dereta,

Fejzić Čengić, Fahira (2018), *Kao ribe u vodi, Ka filozofiji medija ili kako opstati s medijima*, Dobra knjiga, Sarajevo

Guenon, Rene, (2005), *Kriza modernog svijeta*, Fabula nova, Zagreb,

Hadžimulić, hafiz Halid, (2017), *Dnevnici*, II tom, Udruženje Hadži Mujaga, Sarajevo

Hadžimulić, hafiz Halid, (2019), *Dnevnici*, III tom, Udruženje Hadži Mujaga Sarajevo

Ibrišević, Salih, šejh Faruki, (2015), *Šejhov govor znaj istina je,* Sufijski centar, Sarajevo

Weber, Andreas, (2011), *'Sve oseća', Čovjek i priroda i revolucija prirodnih znanosti*, Zagreb, Ljevak,

Eydi, Akbar, (2019), *Tumačenje položaja arifa: iz Ibni Sinaovog djela 'El-išrak vel tenbihat'*, 1440/2019. Sarajevo, Fondacija Mulla Sadra,

Baudrillard, Jean, (2009), *Pakt lucidnosti ili inteligencija zla*, Zagreb,

Beck, Urlich, (2015), *Svjetsko rizično društvo*, Novi Sad, Podgorica, UK

Cvitković, Ivan, (2016), *Religija u zrcalu teorija*, CEIR, Sarajevo

Helminski, Kabir, (2018), *Živi prisutno: sufijski put do budnog srca,* TPO Fondacija, Sarajevo

Malouf, Amin, (2009), *Poremećenost sveta: kada se naše civilizacije iscrpe,* Laguna, Beograd

Paić, Žarko, Tehnosfera I, (2018), *Žrtvovanje i dosada: Životinja-Čovjek-Stroj*, Sandorf&Mizantrop, Zagreb

Paić Đarko, (2018), *Tehnosfera II, Crna kutija metafizike: Kibernetika I apsolutno vrijeme stroja,* Zagreb

Paić Žarko, (2019), *Tehnosfera III, Platforma od struna: Estetika i suvremena umjetnost*, Zagreb

Paić Žarko, (1996), *Postmoderna igra svijeta*, Durieux, Zagreb

Sekulović, Goran, (2018), *Globalizacija, država i mediji*, Izdavač Civilni forum, Nikšić

Strobel LI, (2007), *Zločin hrišćanstva, Da li je religija opijum za narod*, Metaphisyca, Beograd

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 316.774:2

IMPLIKACIJE MEDIJIZACIJE RELIGIJE: TRANSFORMACIJA, HIBRIDIZACIJA I SPEKTAKULARIZACIJA

Zarfa Hrnjić Kuduzović

Filozofski fakultet Univerziteta u Tuzli
Tihomila Markovića 1, 75 000 Tuzla
Email: zarfa.hrnjic@untz.ba

ABSTRACT

Značajan agens u oblikovanju percepcija religijskih vrijednosti i praksi su konvencionalni i mrežni mediji. Uloga medija u religiji i religijskom nije novus imanentan digitalnom dobu budući da se mediji vijekovima koriste za predstavljanje i širenje religijskih stajališta. Ipak, u digitalnom dobu, odnos religije i medija se transfomiše. Mediji nisu samo sredstvo posredovanja religijskih poruka i simbola, nego su njihovi interpretatori situirajući ih u kapitalistički, sekularni kontekst. Medijska reprezentacija religijskog utječe i na transformaciju uloge religijskih institucija i praksi u savremenom društvu. S ekspanzijom mrežnih medija raste i zabrinutost da bi oni mogli udaljiti vjernike od institucionalizovane religije (Campbell i Calderon, 2007). Rad propituje konsekvence medijske reprezentacije religije u digitalnom društvu. U fokusu su relociranje religijskih autoriteta u digitalnom okruženju, hibridizacija religijskih i sekularnih simobola u medijskim formatima, te prilagođavanje duhovnog tržišnim imperativima medijske industrije.

Ključne riječi: medijizacija religije, mrežni mediji, transformacija, spektakularizacija

THE IMPLICATIONS OF RELIGION MEDIATIZATION: TRANSFORMATION, HYBRIDIZATION AND SPECTACULARIZATION

A significant agent in shaping perceptions of religious values and practices are conventional and online media. The media is also considered to be one of the factors that influenced the secularization of European societies in the 20th century. The role of the media in religion and the religious is not new to the digital age, since the media have been used for centuries to represent

and spread religious views. Yet in the digital age, the relationship between religion and the media is being transformed. The media are not only a means of mediating religious messages and symbols, they are interpreters that situate the religious in a capitalist, secular context. The media representation of religion also influences the transformation of the role of religious institutions and practices in contemporary society. With the expansion of online media, there is growing concern that the media may distance religous people from institutionalized religion (Campbell and Calderon, 2007). The paper questions the consequences of the media representation of religion in digital society. The focus is on the relocating religious authorities in the digital environment, as well as on hybridizing religious and secular symbols in media formats, and adapting the spiritual values to market imperatives of the media industry.

***Key words*:** religion mediation, digital media, transformation, spectacularization

1.0 Uvod

U vrijeme pandemije virusa Covid- 19 na naslovnici srbijanskog tabloida „Alo“ objavljen je naslov „U PETAK, 17. JULA, Alo! vam poklanja molitvu protiv korone“. Nije ovo usamljen primjer senzacionalističkog medijskog pristupa religiji, ali jeste eklatantan primjerim banalizovanja religijskog u komercijalne svrhe. Dakle, dok ljekari upozoravaju na posljedice širenja virusa pozivajući na važnost poštovanja epidemioloških mjera, tabloid prisvaja duhovni čin moljenja svodeći ga na materijalnu, utilitarnu svrhu. Molitva je ovim predstavljena kao proizvod koji se prodaje i kupuje poput instant napitka ili ukrštenice. Komercijalna logika je- platite novine, dobit ćete molitvu gratis, a implicira i instant zaštitu od bolesti.

Odnos između medija i religije je dvostran, mada ne i simetričan. U fokusu ovog rada je medijska reprezentacija religije i onoga što mediji čine religiji i/ili s religijom. U svrhu razumijevanja tog odnosa, bitno je ukazi na distinkciju između medijacije i medijizacije. Medijacija (lat. mediare- posredovanje) označava posredovanje u prenošenju poruka uz zadržavanje neutralnog suda. Akcenat je, dakle, na nepristranosti, na suzdržavanju od subjektivnog uokvirivanja i valorizovanja sadržaja komunikacije. Nasuprot tome, medijizacija označava proces u kojem mediji načinom selekcije i reprezentacije društvene stvarnosti utječu na oblikovanje i odvijanje društvenih procesa što rezultuje prilagođavanjem društvenih institucija i aktera zahtjevima mas medijske produkcije. U njemu su se „mediji razvili u nezavisnu društvenu instituciju, a istovremeno su počeli postajati intregralni dio funcionisanja drugih institucija, kao što su porodica, politika i religija. Posljedično, religija

se sve više podvodi pod logiku medija koja postaje primarni izvor religijskih ideja“ (Hjarvard, 2008: 5). Tako su kod savremenog čovjeka, *homo medialisa* (Pravdová, Habiňáková i Hudíková, 2014) percepcije o različitim fenomenima, uključujući i religijske, u većoj ili manjoj mjeri determinisane njihovom medijskom reprezentacijom.

Uloga masovnih medija u distribuisanju religijskih stavova, vrijednosti i simobola krucijalna je još od pojave različitih vrsta medija i razvoja komunikacijske tehnologije. To je razumljivo zbog fundamentalne važnosti riječi i komunikacije u religijskom životu, te intenciji religijskih institucija da njihove poruke dosegnu što veći broj postojećih i potencijalnih vjernika. Prisjetimo se npr. uloge Gutenbergove štamparske prese u afirmisanju reformacijske teologije Martina Luthera. Religija, piše Jeremy Stolow, i može biti ispoljena samo kroz neki proces posredovanja. „...religija uvijek obuhvata tehnike i tehnologije o kojima mislimo kao o „medijima“, baš kao što u istom značenju, svaki medij nužno učestvuje u carstvu transcedentnog, ako ništa drugo ono njihovom nesposobnošću da budu u potpunosti podložni instrumentalnim namjerama svojih korisnika“ (Stolow, 2005: 125). Osim za diseminaciju religijskih poruka, mediji, pogotovo mrežni zbog svojih interaktivnih potencijala, koriste se i za ispoljavanje komunitarnog karaktera religije jačanjem osjećaja religijskog identiteta, pripadnosti religijskoj zajednici i povezanosti između vjernika.

S druge strane, religijski simboli i prakse zbog njihove nadnacionalne prepoznatljivosti koja prevazilazi jezičke i državne barijere predstavljaju bogat izvor ideja i sadržaja za masovnu medijsku produkciju. Uzme li se u obzir i dodatna simbolička vrijednost i emotivna potentnost religijskog za publiku, jasno je i zanimanje medija za takve simbole, rituale i prakse. U ovom radu odgovaramo na pitanje- kako mediji reprezentuju to religijsko u posredovanju stvarnosti, te kakve su implikacije medijizacije na religiju? Relevatno je spomenuti i činjenicu da u digitalnom dobu religijske, kao ni institucije uopće, ipak, nisu ovisne o medijima u mjeri u kojoj su to bile u vrijeme analognih medija. Zahvaljući dostupnosti, niskoj cijeni i jednostavnosti proizvodnje i dijeljenja sadržaja putem *online* medija i platformi društvenih mreža, institucijama je sada lakše distribuisati različite sadržaje u javnost, direktno, bez filtriranja imanentnog *offline* medijima. Ipak, istovremeno su manje u mogućnosti kontrolisati poruke koje se odnose na religijske teme jer i svaki pojedinac, takođe, može generisati medijski sadržaj.

2.0 Mediji vođeni tržišnom logikom

Implikacijama medijizacije religije temeljito se bavio Stig Hjarvard. On u svojim radovima istražuje načine na koji mediji transformišu religijske fenomene, vrijednosti i simbole, te kako obavljaju određene funkcije u društvu koje su ranije bile dominantno u domenu religijskih institucija. U razumijevanju implikacija medijizacije na religiju, prema Hjarvardu, tri su ključne pojave koje treba uzeti u obzir. Prva je gubljenje dijela autoriteta religijskih institucija u pogledu tumačenja religijskih pitanja. Dio tog autoriteta preuzeli su mediji kada su postali važan izvor informacija o religijskim temama. Neke od tih sadržaja mediji sami proizvode, dok druge distribuišu preuzimajućih ih iz različitih izvora. Drugi faktor, prema Hjarvardu je banalizovanje religije. Ono podrazumijeva prožimanje religijskih i mitskih simbola radi prilagođavanja potrebama popularne kulture. Religijski narativi i vjerovanja preoblikuju se prema standardima popularnih medijskih formata gubeći svoja izvorna značenja i svrhu. Treća pojava je medijsko preuzimanje nekih društvenih funkcija religije kao što su rituali tugovanja, vođenja i stvaranja osjećaja zajedništva (Hjarvard, 2011: 124).

Tendencija *homo medialisa* opterećenog hektičnim stilom bivstvovanja u digitalnom društvu je supstituisanje neposrednog fizičkog iskustva medijskim reprezentacijama različitih fenomena. To se reflektuje i na frekventnost i intenzitet učestvovanje u religijskom životu. Izvjesno je da dominantna uloga medija u reprezentovanju i tumačenju religijskih pitanja utječe i na percepciju sakralnog kod medijskih korisnika. Kako onda mediji predstavljaju i vrijednosno uokviravaju sadržaje koje se tiču religije?

Medijska produkcija u mrežnim medijima je pod još jačim pritiskom komercijalnih imperativa nego u klasičnim medijima. Čitanost ili pregledanost svakog sadržaja mjeri se brojem klikova. Umjesto informativne ili edukativne vrijednosti, mjerilo valorizacije medijske informacije postao je njen potencijal za prikupljanje klikova i dijeljenje na *online* platformama. „Klikabilnost" kao kriterij vrednovanja informacija utemeljen na digitalnim mjerenim podacima utječe na sve faze medijske produkcije – od selekcije događaja, preko pisanja, uređivanja i produkcije do hijerarhizacije *online* informacija (Singer 2011, Cohen 2015, Hanusch, 2017). Prevladavanje popularnosti nad relevantnošću informacija, odnosno profitnih nad javnim interesima

označilo je i dominaciju senzacionalističkog izvještavanja. Tako na primjer umjesto doprinosa rješavanju konflikata objektivnim izvještavanjem i racionalnim argumentovanjem, što je jedna od društvenih funkcija medija, površno i pristrano izvještavanje vodi upravo suprotnom- dodatnoj konfliktualizaciji. Iako su takve prakse prisutne u različitim segmentima društvene zbilje, religije je jedna od područja na kojem su posljedice takvog načina izvještavanja najmanifestnije i najopasnije. Komercijalizaciju prati i konzumerizam duboko utkan u mnoge medijske formate. Tržišna logika koja je nametnuta medijima u koliziji je s komunitarnim sistemom vrijednosti. Za razliku od kolektivnih vrijednosti, koje zagovara i religija, računaju na opće dobro i prilagođavanje pojedinca zajedničkim vrijednostima i normama, neoliberalizam podstiče naglašeni individualizam, te posljedično, lične interese, htijenja i potrebe. Te su vrijednosti ovaploćene i u medijskim formatima kojima se promoviše potrošnja, ulaganje u materijalnu komponentu ličnosti, podstiču lične želje i potrebe. Ilustrativan primjer su šoui realnosti (reality show) u kojima se drastično mijenja fizički izgled, privremeno mijenja supruga, bira životna partnerica, putuje na egzotične destinacije itd.

Kada u takvom ambijentu religijski simboli i prakse postanu predmet interesovanja popularne kulture bivaju svedeni na pojavnu, pretjerano simplifikovanu verziju koja ne mora imati nikakve veze s njihovim izvornim značenjem. Takva reprezentacija religijskog nema, dakle doktrinarni karakter niti funkcije kakve ima u institucionalizovanoj religiji nego služi u komercijalne svrhe. U tom smislu ne iznenađuje diskrepanca između zastupljenosti religijskih motiva i simobola u medijskoj kulturi s jedne strane i procesa sekularizacije društva, s druge. Hoćemo reći da je ono što se reprezentuje ili percipira kao religijska tematika ili simbolika u medijskoj kulturi često prividno jer nema uporište u religijskim doktrinama niti institucionalnim religijskim izvorima.

3.0 Implikacije medijizacije religije

Kao produkt tržišne logike kojom se komercijalni mediji vode u reprezentovanju i tumačenju religijskog nastaju novi, hibridni formati. U njima su zastupljeni i određeni religijski narativi u kojima se prepliću sekularno i sakralno- religijske prakse i simboli situiraju se u drugačiji kontekst. Takvi hibridni formati su finansijski potentni. Schofield Lynn

Clark (2007) piše o njima kao o sredstvu koje komercijalni mediji koriste za stjecanje profita na potencijalno unosnoj tržišnoj niši- spiritualnim produktima popularne kulture. Ilustrativan primjer takvog hibridnog formata je američki film o životu Isusa Hrista „Pasija" (The Passion of the Christ).

Sljedeća važna implikacija medijizacije religije, prvenstveno u *online* sferi, je realokacija autoriteta. Ekspanzijom *online* platformi, naročito društvenih mreža, izvori informacija iz različitih sfera, pa tako i onih o religijskim temama, nisu samo relevantni stručnjaci niti institucije kao reprezentanti određene oblasti. O promjenama i poimanju religijskih autoriteta pod utjecajem medijizacije piše i Hjarvard. „Mijenjanje medijskih struktura dovodi u pitanje postojeće forme religijskih autoriteta u isto vrijeme dok omogućava pojavu novih oblika autoriteta- oblika koji imaju individualniji i privremen karakter i oslanjaju se na forme popularne kulture (Hjarvard, 2016: 8). Informacije u medijskom online prostoru generišu i pojedinci laici koji ne moraju posjedovati nikakav kognitivni kredibilitet niti autoritet u konvencionalnom smislu. Oni mogu biti laici- različiti *blogeri, vlogeri, youtuberi i* tzv. *influenseri* koji vođeni komercijalnim ili nekim drugim motivima objavljuju informacije iz jedne ili više oblasti iz koje ne moraju posjedovati nikakvo formalno obrazovanje. Ipak, mogu steći određeni afektivni kredibilitet koji se zasniva na popularnosti i sposobnosti izazivanja dopadljivosti i drugih emocija što se pozitivno reflektuje na perecepciju vjerodostojnosti sadržaja koje objavljuju.

Dok se klasični ili *offline* mediji najviše oslanjaju na oficijelne izvore informacija uključujući institucije, zvaničnike i stručnjake, *online* mediji i platforme daju znatno više prostora i neoficijelnim, manje autoritativnim izvorima. Dakle, umjesto medijske provjere vjerodostojnost informacije u kredibilnim izvorima, pristup pouzdanosti informacija podrazumijeva da sami korisnici procjenjuju vjerodostojnost informacija na osnovu više izvora i različitog vrednovanja kredibiliteta (Flanagin i Metzger, 2008). Mjerna jedinica vjerodostojnosti informacije u takvim okolnostima postao je, umjesto kredibiliteta izvora, broj klikova, sviđanja (like) i dijeljenja (share) informacije.

Mogućnost dobijanja informacija iz neinstitucionalnih izvora je među ključnim faktorima privlačnosti interneta (Coleman i sar, 2009; Hrnjić Kuduzović, 2016). I u kontekstu religije, mrežni mediji imaju

određeni demokratski potencijal jer „otvaraju nove mogućnosti za debatu i raspravu i stvaranje alternativnih vizija o tome šta je religija, kako treba djelovati i kako bi trebala odgovarati većem društvu“ (Possamai and Turner, 2012: 199). Odgovori religijskih institucija na izazove *online* komunikacije se razlikuju. Prema ispitivanju Ineke Noomen, Stepa Aupersa i Dicka Houtman (2011), dok se predstavnici katoličke crkve dvoume između insistiranja na rimskoj ortodoksiji i otvaranja prostora za različita tumačenja, predstavnici protestantske crkve osjećaju pritisak- ili prepustiti bujanje svih raznolikih tumačenja ili se predati pred ugroženom percepcijom svoje religije. Nasuprot tome, holistička duhovnost prisvaja internet kao prirodno stanište za dijeljenje i povezivanje (2011).

Hoće li se i kojoj mjeri spomenuti potencijal za alternativna gledišta i ostvariti, zavisi i od njihove argumentovanosti, odnosno kvaliteta informacija i mišljenja involviranih u *online* diskusije. Vjerodostojnost informacija u *online* okruženju ne procjenjuje se samo prema kriteriju kridibilnosti izvora iz kojeg potječe nego i na mogućnosti učestvovanja u komunikaciji- povezivanja, dijeljenja sadržaja, slijeđenja i posjedovanja zajedničke vjere (Carey, 2009). Trend opadanja povjerenja u institucije i autoritativne izvore prisutan je u različitim sferama života- od politike, preko zdravstva i obrazovanja, do religije. U državama jugoistočne Evrope s visokim stepenom korupcije i skromnom demokratskom tradicijom, trend je izraženiji (Lessenski, 2019: 15).

U kontekstu procesa medijizacije religije i sekularizacije društva, Hjarvard (2012) piše o fenomenu opadanja uloge organizovane religije. Temeljeći argumentaciju na opadanju broja krštene djece, crkvenih vjenčanja, članstva u crkvama i sličnim indikatorima u nordijskim državama ukazuje na opadanje zainteresovanosti za organizovanu religiju. Ovo, ipak, objašnjava autor, ne mora značiti isčezavanje religioznosti u duhovnom smislu nego može ukazivati na određenu transformaciju religije i oblika vjerovanja. „Ovaj pad ne mora nužno biti sinonim za pad u vjerskom vjerovanju kao takvom, ali može biti propraćen individualizovanijim oblicima religioznih imaginacija i praksi koje takođe mogu odjeknuti u medijima“ (Hjarvard, 2012: 22). Bilo bi pogrešno pojednostavljeno zaključivati o medijizaciji religije kao uzročniku sekularizacije modernih društava. Zato Hjarvard upozorava da u izučavanju međuutjecaja ova dva procesa treba uzeti u obzir i druge društvene i kulturne procese poput globalizacije, komercijalizacije i individualizacije (Hjarvard, 2012: 22).

3.1. Zloupotreba religijskog

U periodu pisanja ovog rada u Francuskoj je aktiviran najviši nivo akcijskog plana za borbu protiv terorizma. Hitni napad proglašen je nakon napada nožem u Nici u kojem je troje ljudi ubijeno u crkvi. Samo 15-ak dana prije tog napada ubijen je i francuski nastavnik. Mediji izvještavaju o ovim događajima kao o osveti islamskih terorista za prikazivanje karikatura poslanika Muhameda. Naime, nesretni nastavnik ubijen je nakon što je učenicima prikazao karikature poslanika objavljene u francuskom satiričnom časopisu „Charlie Hebdo". Dok muslimani širom svijeta izražavaju nezadovoljstvo, razočaranost i ljutnju zbog vrijeđanja njihovih vjerskih osjećaja karikaturama vjerskog uzora, a onda i izjavama francuskog predsjednika Emmanula Macrona, Macron nastavlja neprimjerenu retoriku kojom dodatno produbljuje tenzije. Odnosi između Francuske i dominantno muslimanskih država se zaoštravaju, vjerske tenzije pogoršavaju sigurnosnu situaciju, ali „Charlie Hebdo" nastavlja provocirati novim karikaturama.

Tako se pod plaštom slobode izražavanja vrijeđaju najsuptilniji religijski osjećaji velikog broja ljudi. Ni protesti širom arapskog svijeta i to u vrijeme pandemije, ni brutalna ubistva u Francuskoj, ni rastuća netrpeljivost u političkim odnosima s Turskom, ni međuvjerska napetost u francuskom društvu nisu dovoljan argument za zagovornike ovakve difamacijske slobode izražavanja da se prestanu vrijeđati religijske vrijednosti i osjećaji ljudi. Je li tako shvaćena sloboda izražavanja koja ugrožava, ne samo religijske vrijednosti, nego i ljudske živote, u interesu javnosti ili propagandnih ciljeva? Na koji način takva satira edukuje ili osvješćuje javnost o društvenim anomalijama?

Umjesto doprinosa informisanju i suzbijanju društvenih devijacija, ona čini upravo suprotno. Produbljuje predrasude i nerazumijevanje vodeći daljoj konfliktualizaciji odnosa između katolika i muslimana, ne samo u Francuskoj, nego i u svijetu. Sličan primjer medijske konfliktualizacije religijskih tema je i serija karikatura o poslaniku Muhamedu objavljen u danskom dnevniku „Jyllands Posten". Te karikature kasnije su iskorištene mnogo puta u različitim medijskim sadržajima i formatima. Između ostalog, i za satirično predstavljanje Muhameda u jednoj epizodi američke animirane TV serije „South Park". Ipak, da bi zaustavile produbljivanje tenzija koje su uslijedile ne samo u danskom društvu nego generalno u odnosima između evropskih i dominantno muslimanskih država, kao i očekivane nasilne

reakcije, uredništvo dnevnika se izvinilo zbog njihovog objavljivanja. Međutim, efekti ovakvog popravljanja štete, iako održavaju određenu odgovornost za posljedice javne komunikacije, ograničeni su.

Osim ovakvih primjera zloupotrebe religije u medijskih sadržajima s ekstremnim posljedicama, tu su i drugi slučajevi čije posljedice nisu tako manifestne, ali su dugoročne po percepciju religije. Brojne kontroverze o rimokatoličkim simbolima i pitanjima podstakli su bestseleri američkog pisca Dana Browna: „Anđeli i demoni", „Da Vinčijev kod" i „Inferno" koji su i ekranizovani, te „Izgubljeni simbol". Radnja romana protkana je teorijama zavjere, informacijama koje ne korespondiraju s naučnim spoznajama o historijskim događajima, a njegovu okosnicu čini legenda o Svetom gralu i ulozi Marije Magdalene u rimokatoličanstvu. Tako su neki od njavažnijih hrišćanskih narativa u svrhu prilagođavanja potrebama popularne kulture redukovani na mistične i provokativne elemente, bez konsultovanja relevantnih teoloških i naučnih izvora.

Slično je i na portalu posvećenom terorističkom napadu u Sjedinjenim američkim državama (SAD) 11. septembra 2011. www.september11news.com koji je, prema Vladislavu Šćepanoviću (2010), reprezentativan primjer izvještavanja *mainstream* medija o ovog događaju. „Osim zvaničnih vladinih izveštaja, akcenat na ovom sajtu, kao i na većinu ostalih, stavljen je na misterioznim elementima, pre, posle i tokom samog napada. Najčešći motivi koji se pominju u navedenom kontekstu su: krstovi nađeni u ruševinama, misterija broja 11, misteriozni znaci neposredno pre napada, fantastične slike i objekti snimljeni tokom napada, i sl. (Šćepanović, 2010: 164). Autor dalje detaljno analizira mistificiranje ovih motiva i simbola na navedenom portalu i drugim platformama. Akcenat je, dakle, na spektakularizaciji i mistifikaciji religijskih simbola umjesto na situiranju događaja u odgovarajući politički, društveni i ekonomski kontekst. Spektakularizaciji u medijskoj reprezentaciji ovog događaja podlegao je i Cable News Network (CNN). Kao ilustracija može poslužiti izvještavanje ove televizije o navodnom pojavljivanju lica đavola (engl. devil face) u dimu rušećeg Svjetskog trgovačkog centra. Senzacionalističko, pa i islamofobno izvještavanje britanskog tabloida „Sun" manifestovano je u naslovu „1 in 5 Brit' Muslims sympathy for jihadis" (engl. Svaki peti musliman u Britaniji simpatiše džihadiste) objavljenom na njegovoj naslovnici 23.11.2016. Ovakav naslov je, utvrdilo je regulatorno tijelo za štampu *Independent Press Standards Organisation*, obmanjivački zbog

iskrivljenog interpretiranja rezultata ispitivanja javnog mnijenja provedenog nakon terorističkih napada u Parizu 2015. godine.

U reprezentovanju stavova religijskih institucija o aktuelnim i osjetljivim pitanjima savremenog društva kao što su abortus, seksualna orjentacija, migracije stanovništva ili terorizam primjetna je tendencija da se religijske dogme posmatraju iz sekularne perspektive. Drugim riječima, očekivanja su da se one ili transformišu prilagođavajući se neoliberalnom sistemu vrijednosti ili da ostanu izvan javnog diskursa i javnih politika o takvim pitanjima.

Relevantno je, međutim, spomenuti i primjere davanja prevelikog medijskog prostora određenim religijskim ritualima organizovanim od strane zvaničnih religijskih institucija. Takva je bila nedavna sahrana mitropolita crnogorsko-primorskog Amfilohija kada su izvještaji sa komemoracije i pokopa mitropolita preplavili i medije u Bosni i Hercegovini, konkretno RTRS, BNTV i Alternativnu televiziju.

3.2. Medijsko preuzimanje društvenih funkcija religije

U medijatizovanom svijetu mediji su, piše David Morgan (2005), preuzeli mnoge socijalne funkcije religije koje podrazumijevaju pružanje etičkog i spiritualnog vođstva, kao i osjećaja zajedništva. Rituali žalovanja, slavljenja i obožavanja koji su prije ekspanzije masovnih medija bili rezervisani za duhovno iskustvo unutar porodice i religijske zajednice, a predvođeni religijskim autoritetima, sada su često medijski posredovani. Najeklatantniji primjeri su direktni video prijenosti sahrana popularnih osoba, kao i kontinuirano višednevno ili višesedmično izvještavanje o okolnostima smrti uključujući i najintimnije detalje iz života preminulog i članova porodice, kao i izjave prijatelja i porodice u žalosti. Društvene mreže i platforme su ovu tendenciju intenzivirale.

Zbog ovakvog preuzimanja nekih društvenih funkcija institucionalizovane religije uključujući i povezivanje kroz međusobnu komunikaciju i zajedničko iskustvo kroz religijske rituale, postoji bojazan među nekim religijskim autoritetima da bi tehnologija mogla zamijeniti Boga, odnosno udaljiti vjernike od institucionalizovane religije (Campbell i Calderon, 2007). I neke elemente religijskih praksi obožavanja na izvjestan način je preuzela kultura obožavanja slavnih osoba, tzv. selebritija (celebrities). „Funkcionalne i strukturne sličnosti

između medija i religije kao okruženja ne znače da mediji nužno postaju religiozni kada vrše takve funkcije, ali ukazuje na činjenicu da se vjerske prakse i funkcije poput rituala, idolopoklonstva i obožavanja mogu transformisati i ponovo kontekstualizovati u sekularnijim domenima" (Hjarvard, 2016: 4). Osim preuzimanja religijskih funkcija, evidentno je i preuzimanje religijske terminologije u komercijalne svrhe kada se o popularnim osobama izvještava kao o idolima ili čak ikonama (muzičkim, filmskim, modnim...) koji imaju svoje sljedbenike ili obožavaoce.

S druge strane, rezultati nekih studija ukazuju na pozitivne implikacije virtualnog povezivanja vjernika. Ispitivanje provedeno među religioznim korisnicima Facebooka pokazalo je da ovu društvenu mrežu percipiraju kao jedinstven *online* prostor za podršku svojim *offline* religijskim organizacijama i zajednicama (Johns, 2015). Prema studiji slučaja Alessandre Vitullo (2016), virtuelne zajednice mogu produbiti spiritualno iskustvo, podstaći povezanost vjernika i involviranost u religijske aktivnosti. Međutim, obrasci *online* komunikacije vjernika razlikuju se u odnosu na oficijelnu komunikaciju religijskih institucija. Dok katolička crkva replicira hijerahijske načine komunikacije i u *online* prostoru, pojedinci na *online* platformama komuniciraju kreativnije i inovativnije (Noomen, Aupers i Houtman, 2011). Koherentan nalaz različitih studija je da participacija u *online* religiji za vjernike nije supstituent za *offline* prisustvo u religijskim obredima, nego njihov dodatak (Katz i Rice, 2002; Campbell i Calderon, 2007). Slično tome, interakcija na društvenim mrežama ne kreira toliko nove interpersonalne koliko dopunjava postojeće (Webb, Hirsch, Visser i Brewer, 2013). Uzimajući u obzir potencijalne i stvarne benefite korištenja mrežnih medija i platformi, izvjesno je da više vremena provedenog *online* rezultuje manjom količinom vremena za različite *offline* aktivnosti, pa i one religijske. Ipak, još nema longitudinalnih studija o ulozi online platformi i društvenih mreža na religijski život pojedinca, niti koherentnih rezultata naučnih studija o dugoročnim implikacijama *online* aktivnosti vjernika na religijske zajednice.

3.3. Imperativi mrežnih medija i platformi za religijske institucije

Involviranost religijskih tema u medijske sadržaje, angažman vjernika na društvenim mrežama, te tumačenje religijskih dogmi od strane različitih izvora znače da je za religijske institucije prilagođavanje njihovog načina komuniciranja i funkcionisanja izmijenjenom

društvenom i tehnološkom ambijentu imperativ. Neuključivanje i neprilagođavanje bi značilo prepuštanje tumačenja religijskih dogmi i simbola neinstitucionalnim izvorima. Postajući svjesna toga, većina religijskih institucija i zajednica koriste nove komunikacijske tehnologije za objavljivanje duhovnih sadržaja, te komunikaciju sa i između vjernika. Ilustrativan primjer je vatikanski ured aktuelnog pape Franje koji obilato koristi digitalne medije (Campell i Vitullo, 2019). Autorice demonstriraju razlike u komunikacijskom stilu aktuelnog i dvojice prethodnih papa objašnjavajući kako je shodno napretku digitalne tehnologije komunikacijski stil pape Franje neformalniji, direktniji i za vjernike pristupačniji. Prestruktisan je i vatikanski ured za komunikacije. „Iza slike vrlo prijateljski raspoloženog pape, otvorenog u korištenju digitalne komunikacije zapravo postoji snažna institucionalizacija i strukturisanje komunikacijske strategije. Kao što i sam papa Franjo priznaje: on ne koristi računar, ne šalje elektronsku poštu itd. Pa iako je pobornik tehnologije, on je njen latentni usvojitelj" (Campell i Vitullo, 2019: 435). Autorice opisuju papu Franju kao „digitalnog papu" zbog njegovog sažetog i evokativnog načina komuniciranja idealnog za digitalnu kulturu. Takav komunikacijski stil omogućava njegovim porukama da postanu viralne bilo putem njegovih twetova, mema koje drugi kreiraju o njemu ili drugih poruka i slika o njemu lako prevodljivih u digitalnoj eri (Campell i Vitullo, 2019: 438).

I religijske zajednice koriste resurse online platformi za međusobno povezivanje. Kršćanski pandan popularnom Youtubeu je Godtube (www.godtube.com), *online* platforma osnovana 2007. u SAD-u na kojoj korisnici dijele različite video sadržaje kršćanske tematike uključujući pjesme, propovjedi, duhovne poruke, inspirativne klipove, filmove, vijesti itd. Za muslimane pak pandan popularnoj društvenoj mreži Facebook je društvena mreža My Muslim Friends Book (www.mymfb.com) osnovana 2010. u Pakistanu. Nastala je kao reakcija nezadovoljnih muslimana u toj državi zbog ignorisanja njihovih zahtjeva za uklanjanjem Facebook grupe koja je korisnike pozivale na crtanje i objavljivanje karikatura poslanika Muhameda.

4.0 Zaključak

Rad se bavi mas-medijskom reprezentacijom religije i onoga što čine religiji i/ili s religijom. Time se nikako ne negira i prisutnost suprotnog fenomena- religizacije medija, samo što zbog kompleksnosti oba fenomena i ograničenog obima rada, drugi nije predmet ovog rada.

U fokusu su pitanja- kako mediji reprezentuju religijske vrijednosti i simbole u posredovanju stvarnosti, te kakve su implikacije medijizacije na religiju? Polazeći od teze da se odnos medija i religije u doba digitalnih medija transformiše, propitana je i promjena pozicije autoriteta u tumačenju religijskog. Ta interpretacija više ne zavisi pretežno od predstavnika zvaničnih institucija, ni religijskih ni naučnih, negu percepciju religijskog u medijima i u javnosti oblikuju i različiti *blogeri, vlogeri, youtuberi* i tzv. *influenseri* koji ne moraju posjedovati nikakvo formalno obrazovanje, niti kognitivni kredibilitet.

Vođenje tržišnom logikom, odnosno podlijeganje senzacionalizmu u izvještavanju o religiji vodi konfliktualizaciji religijskog i svjetovnog, kao i neopravdanoj simplifikaciji religijskih vrijednosti i praksi. Korištenje religijskih simbola u popularnoj kulturi često rezultuje redukovanjem njihovih značenja na mistične i provokativne elemente, a u predstavljanju kontroverznih događaja nerijetko se izostavljaju ili iskrivljavaju dostupne naučne činjenice, kao i stavovi religijskih institucija. Umjesto kontekstualizacije, u popularnim hibridnim formatima u kojima se religijski fenomeni prilagođavaju tržišnim imperativima medijske industrije, prisutna je banalizacija i senzacionalizacija religijskog. Zbog dugoročnih implikacija medijizacije religije na društvo, u javnom diskursu, kao i u medijskoj produkciji trebalo bi uvažiti dugoročne posljedice zloupotrebe slobode izražavanja, te senzacionalističkog reprezentovanja religijskih fenomena.

Literatura:

Campbell, Heidi i Calderon, Patricia, „The Question of Cristian Community Online: The Case of the 'Artist World Network'", *Studies in World Cristianity*, 13 (2007) 3, 261-277.

Carey, James, *Communication as Culture: Esseys on Media and Society*. New York, Routledge, 2009.

Cohen, Nicole, „From Pink Slips to Pink Slime: Transforming Media Labor in a Digital Age", *The Communication Review* 18 (2015) 2, 98-122.

Clark, Lynn Schofield (ur.), *Religion, Media and Marketplace*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2007.

Coleman, David, Georgiadou, Yola i Labonte, Jeff, „Volunteered geographic information: the nature and motivation of produsers“, *International Journal of Spatial Data Infrastructures Research* 4 (2009) 1, 332-358.

Flanagin, Miriam i Metzger, Andrew (ur.), *Digital media, youth and credibility,* Cembridge: MIT Press., 2008.

Hanusch, Folker, Web analytics and the functional differentiation of journalism cultures: individual, organizational and platform-specific influences on newswork, *Information, Communication and Society*, 20 (2017) 10, 1571-1586.

Hjarvard Stig, „The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change“, *Northern Lights* 6 (2008) 1, 9-26.

Hjarvard, Stig, „The mediatisation of religion: Theorising religion, media and social change“, *Culture and Religion* 12 (2011), 2, 119-135.

Hjarvard, Stig, Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion, u: Hjarvard, Stig i Lövheim, Mia (ur.), *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, Göteborg: Nordicom 2012, 21-44.

Hjarvard, Stig, „The mediatization of Culture and Society“, European Journal of Communication, 38 (2016) 1, 8- 17.

Hjarvard, Stig, „Mediatization and the changing authority of religion, *Media, Culture & Society*“, 38 (2016) 1, 8-17.

Hrnjić Kuduzović, Zarfa (ur.), *Informisanje internetske generacije.* Tešanj, Planjax komerc, 2016.

Johns, Mark, „Facebook Gets Religion: Fund-Raising by Religious Organizations on Social Networks”, u: Stanley, Brunn, *The Changing World Religion Map Sacred Places, Identities, Practices and Politics*, New York: Springer, 2015.

Katz, James i Rice, Ronald, *Social Consequences of Internet Use: Access Involvement and Interaction.* Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

Lessenski, Marin, *Just think about it. Findings of the Media Literacy Index 2019.* Sofia, Open Society Institute i European Policies Initiatives, 2019.

Morgan, David *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice. Berkeley*, Los Angeles i London: University of California Press, 2005.

Pravdová, Hana, Habiňáková, Eva i Hudíková, Zora, „Secularization proces of homo medialis", *European Journal of Science and Theology*, 10 (2014) 1, 189-197.

Singer, Jane, Domingo, David, Heinonen, Ari, Hermida, Alfred, Paulussen, Steve, Quandt, Thorsten, Reich, Zvi i Vujnovic, Marina Participatory, *„Journalism: Guarding Open Gates at Online Newspapers"*, NewYork, Wiley-Blackwell, 2011.

Stolow, Jeremy, *Orthodox By Design: Judaism, Print Politics, and the ArtScroll Revolution*, Los Angeles, University of California Press, 2010.

Noomen, Ineke, Aupers, Step i Houtman, Dick, "In Their Own Image?" *Information Communication & Society* 14 (2011) 8, 1097-1117.

Possamai, Adam i Turner, Bryan „Authority and liquid religion in cyber-space: The new territories of religious communication", *International Social Science Journal*, 63 (2012) 209, 197-206.

Šćepanović, Vladislav, Pseudo-religija u društvu medijskog spektakla, u: Kuburić, Zorica Srđan Sremac i Sergej Beuk (ur.) *Religijska imaginacija i mediji: Medijizacija religije i/ili religizacija medija*, Novi sad, MBM Klas (2010) 155- 199.

Vitullo, Alessandra, *New Age Goes Online: Relocating Spirituality in Virtual Spaces. The Study of Damanhur*, 4 (2016) 2, 339-348.

Webb, Jon, Hirsch, Jameson, Visser, Preston i Brewer, Kenneth, Forgiveness and health: Assesing the mediating effect of health behaviour, social support, and interpersonal functioning, *Journal of psychology* 147 (2013) 5, 391-414.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 2::32

KAPITALIZAM KAO RELIGIJA

Marijan KRIVAK

Filozofski fakultet Sveučilišta u Osijeku
e-mail: mkrivak@ffos.hr

ABSTRACT

Kakav je usud filozofije u doba kada misliti nikako »nije u modi«, a nije ni preporučljivo? Koja je, pak, sudbina teologije u vrijeme sveopće medijske religizacije, tj. de-sekularizacije? Nema nekog obećavajuća odgovora kako za filozofe, tako ni za teologe. Ali... ima li nam izazovnijeg pitanja u doba sveopće korumpiranosti filozofijskog, teološkog – pa i onog »političkog«? U ovome se napisu, vraćamo misli Waltera Benjamina i njegova pregnantnog fragmenta »Kapitalizam kao religija« (1921.).[1] Dio je to autorove ostavštine koji zadržava onaj revolucionarni, mesijanski duh njegove filozofije (ili je možda, ipak, riječ o teologiji?). Ponekad bi se moglo pomisliti da se ovdje, zapravo, radi o »anti-filozofiji«.[2] Duhovno nasljeđe pokušaja mišljenja na Benjaminovu tragu trebao bi biti ***plaidoyer*** za skupno sebeotkupljenje filozofije i teologije, a na tragu jedne post-metafizičke politike. Tekst slijedi potrebu njihove povezanosti, onkraj političke teologije.

Ključne riječi: kapitalizam, religija, Walter Benjamin, politička teologija

CAPITALISM AS RELIGION

What is the fate of philosophy in the age when the thought »is not in fashion«, and is not recommended neither? What is, then, the fate of theology in the age of widespreded religisation, i.e. de-secularization? There is no promising answer to these questions at sight for philosophers, as well as for

1 Fragment je, u srpsko-hrvatskoj verziji dostupan na https://anarhisticka-biblioteka.net/library/walter-benjamin-kapitalizam-kao-religija. Tekst, nastao iste godine kad i – po mnogima još provokativniji esej »Zur Kritik der Gewalt« (vidi: Walter Benjamin, *Uz kritiku sile*, CKD, Zagreb 1971.) – izravna je »grandiozna bilješka« na Weberov spis *Protestantska etika i duh kapitalizma. Odnos između religije i ekonomskog i društvenog života u modernoj kulturi* (vidi prijevod Dragutina Hlada: MISL, Zagreb 2006.).

2 Na taj način Benjaminu pristupa, primjerice, Boris Groys. Vidi: Boris Groys, *Uvod v antifilozofijo* (prijevod s njemačkoga na slovenski: Tanja Petrič i Tomaž Grušovnik), Beletrina, Ljubljana 2010.

theologists. But... is there a question that is more challenging in the age of overall corruption of the »philosophical«, the »theological«, and then the »political« itself? We are revisiting the thought of Walter Benjamin and his fragment »Capitalism as Religion« (1921). This is a part of his legacy that preserves revolutionary, messianic spirit of his philosophy (or, is it a part of his theology?). Sometimes, it could be reckoned that, in his case, we speak about »anti-philosophy«!? The heritage of Benjamin's thought should serve us as some kind of plaidoyer for philosophy's and theology's redemption, by tracing something as post-metapysical politics. The paper follows the need of their interconnection, besides/beyond political theology.

Keywords: capitalism, religion, Walter Benjamin, political theology

»Kapitalizam kao religija« nastaje u doba kada Benjamin propituje mogućnosti dosizanja pravednosti – kao i mogućnosti uporabe sile – izvan mitske strukture prava. (*Zur Kritik der Gewalt* tako biva jednim od najutjecajnijih tekstova političke filozofije cijelog 21. stoljeća.) Na njega se izravno nadovezuje Carl Schmitt svojom *Političkom teologijom*, a svoju će najlucidniju analizu fenomena nasilja izvesti i Slavoj Žižek u svojoj studiji *On Violence*. (Žižek, 2008)

»Kapitalizam se može promatrati kao religija, to jest, kapitalizam u suštini nastoji odgovoriti na iste brige, strepnju i nemir na koje je ranije pokušavala odgovoriti takozvana religija«.[3]

Iako se cijeli fragment može smatrati monumentalnom fusnotom na Weberovu *Protestantsku etiku i duh kapitalizma,* u Benjaminovoj se nakani krije važna hipoteza koja dubokosežno istražuje odnos između teologije i filozofije kao dva modusa pristupa onom fenomenu što se tako solemno nazivlje ISTINA. *Nota bene*, najprije moramo terminološki raščistiti teren kojime se krećemo. Religija i teologija pripadaju, smisaono, sasvim različitim vrijednosnim poljima.

* * *

Giorgio Agamben – neprijeporno jedan od najvažnijih živućih filozofa danas – izvest će etimologiju riječi »religija«. Nasuprot tomu što kaže »bljutava... ali i netočna etimologija«, (Agamben, 2010, 86)

3 Vidi: https://anarhisticka-biblioteka.net/library/walter-benjamin-kapitalizam-kao-religija, str. 1.

izraz religio potječe ne od *religare* (ono što povezuje ljudsko i božansko), nego od *relegere*. Taj termin semantički upućuje na tzv. »nemirno oklijevanje«, a u posljedici ima sklonost uputiti na pokoravanje onome transcendentnom/sakralnom, sve u cilju ne bi li se poštovala razdvojenost sakralnog i profanog. Dakle, *pokoravanje*... Sada već nismo daleko od toga da shvatimo što zapravo znači početak Benjaminova fragmenta. Tri su karakteristike religiozne strukture kapitalizma. Prvo, kapitalizam je čisti religiozni kult, možda najekstremniji koji je ikada postojao. U njemu je sve usmjereno prema izravnom obožavanju kulta, kao u pradavnim vremenima.

Tako, u sustavu kapitalističke prozvodnje »društva obilja« (ili »spektakla«, kako pripovijest usmjerava Debord), dobrovoljno pristajemo na pokloništvo (ili »ropstvo« – kako nas poučava la Boétie). Kapitalizam nema neku posebnu doktrinu, dogmu... teologiju. Sve je usmjereno na tržišnu razmjenu slika i relikvija što ih proizvodi sam Kapital. (Zvuči li to iracionalno? Pa i jest... Žižek će na mnogim mjestima izreći da je sve u kapitalizmu strogo racionalno i precizno organizacijski ususatvljeno, osim Kapitala sàma. On je pak iracionalan koliko se samo to može biti. Nikada se ne pita: *cui bono*?)

Daljnja teza Benjaminova fragmenta kazuje: »... konkretizacija kulta povezana je s drugom karakteristikom kapitalizma: neprekidnim trajanjem kulta. Kapitalizam je obožavanje kulta *'sans réve et sans merci'*«.[4] Što znači ovo, *bez sna i bez milosti*? Možemo to pokušati objasniti kroz tek naizgled trivijalan primjer. Zagreb kao regionalno središte svekolika turizma, naročeni događaj –tj. jedan od najvećih i od vjernika omiljenih kršćanskih blagdana – profitira tzv. »Adventom u Zagrebu«, te ga pretvara u Vječni Božič kapitalizma. Naravno, onda su tu uključene i koruptivne radnje zakupa tog »sakraliziranog« prostora egzaltacije konzumerizma, a koje su, nažalost pod zaštitom državne politike.

Treća, možda i najvažnija Benjaminova teza govori o tomu da je kult o kojemu se radi u kapitalizmu posvema posvećen naglašavanju »osjećaja krivice«. Naime, što? Znamo li da je kršćanstvo religija otkupljenja i poziva na spas u onostranome – naravno, ako se pokajemo i ustrajemo u ljubavi i nadi – onda se ovdje radi o izravnom izokrenuću glavne pretpostavke vjere.

4 Vidi: https://anarhisticka-biblioteka.net/library/walter-benjamin-kapitalizam-kao-religija, str. 1.

»Ogromno osjećanje krivice, koje ne može naći iskupljenje, okreće se kultu, ne zato da bi se oslobodilo krivice već da bi je učinilo općom, da bi je zakucalo u svijest i na kraju, i iznad svega, uključilo i boga u tu krivicu, (e) da bi ga konačno zainteresiralo za iskupljenje.«[5]

Zapravo, ovdje se Benjamin instinktivno i prormišljeno okreće Franzu Kafki, najproročanskijem piscu za suvremenost koju obitavamo. Iz njegova *Procesa*, te u njega uključene Parabole »Pred vratima Zakona«, slijedi teza o univerzalnoj krivnji svih nas, ali i pojedinačnoj odgovornosti s kojom, zapravo, nikada ne možemo izići na kraj. Može li se Boga zainteresirati? I kako?

»U korijenu kapitalizma kao religioznog pokreta – do samog kraja, do konačnog inficiranja boga osjećanjem krivice – nalazi se težnja za osvajanjem svijeta obuzetog očajem, koji je zapravo njegova potajna nada.«[6]

Znači, očaj se pojavljuje konačnom nadom!? Ali za koga? Pa upravo za sam Kapital koji želi ovladati svijetom preplavljenim očajem. Čime? Naravno, još većom proliferacijom slika i roba koje se multipliciraju bez granica i konca. Naoko banalno, ali ontološki i previše opipljivo. Jer, u čemu se radi u digitalnog de-evoluciji negoli o »realnoj ontologiji pokoravanja želje«? (Ž. Paić).[7] Kroz svoje »psihotehnike kontrole želje«

---

5 Na sličan način o tom »kultu krivnje« govori u svojoj najopsežnijoj filozofskoj studiji *Pobunjeni čovjek* (L'homme révolté, 1951) Albert Camus. »Onaj koji ubija ili vrši torturu, vidi samo jednu sjenu u svojoj pobjedi: ne može se osjećati nevin. Potrebno mu je stoga stvoriti krivnju u samoj žrtvi, da bi se u jednom svijetu bez usmjeravanja opća krivnja opravdavala još samo vršenjem sile i posvećivala još samo ***uspješnost***. « - Albert Camus, *Pobunjeni čovjek*, MATICA HRVATSKA, Zagreb 2011., str. 204. A u čemu je još jedina religija kapitalizma doli u tako imenovanoj »uspješnosti«?

6 https://anarhisticka-biblioteka.net/library/walter-benjamin-kapitalizam-kao-religija, str. 2.
»Kada ideje nevinosti nestane čak u nevinoga, vrijednost moći konačno vlada nad jednim očajnim svijetom« Vidi A. Camus, *Pobunjeni čovjek,* str. 204. Dakle, čovjeka treba učiniti što očajnijim kako bi što više kupovao. Zbog toga – kao i ograničenosti svojih materijalnih sredstava za stalnu kupnju i »permanentni Božič Kapitala« – postaje on još očajnijim, udruženim u tom očaju i krivnji s jednako tako očajnim transcendentnim principom – Bogom!

7 O tomu posebično Paić zbori u knjizi: Žarko Paić, *Doba oligarhije*, Litteris, Zagreb

zatire se bilo kakva pomisao na samostalnu imaginaciju kao stvaralački impuls koji nosi svaku filozofiju, umjetnost, pa i političku invenciju događaja (A. Badiou).

* * *

Ipak, u teologiji se radi o sasvim nečem drugom negoli je ovdje predstavljena ideja o *kapitalizmu kao religiji*. Boris Groys pokušat će predstaviti Waltera Benjamina kao anti-filozofa, slično onome kako Badiou prikazuje Wittgensteina.[8] Kroz njegov eponimni tekst o sukusu te »anti-filozofije« provlači se suprotstavljenje, ali su-postavljanje teološkog i filozofskog pristupa ISTINI. Kako se Benjamin u dobrom dijelu svojega opusa utječe teološkim prispodobama, a npr. Gershom Scholem ga vidi kao »židovskog mistika« zabludjelog u »historijski materijalizam«, niti Groys ne želi proturječiti takovrsnoj interpretaciji.

»Teologija se, kao što znamo, kao, uostalom, i filozofija, bavi pitanjem istine – i to istine 'cjeline', kako god je shvaćali. Odnos njih dviju spram istine je, međutim, načelno različit. Filozofija je prema definiciji ljubav prema istini, koja pretpostavlja realnu odsutnost istine, mudrosti, Sofije. Filozofija teži istini, ali je ne posjeduje – a i ne može je posjedovati. Filozofija istinu neprestance očekuje od budućnosti.« (Groys, 2010,1)

Međutim, Benjaminova zaraženost Marxovom dijalektikom nije apstrahirala i onaj element mesijanskog poslanstva, latentno prisutnog u mladohegelovcu iz Triera. Ono utopijsko u mišljenju, posebice mladoga Marxa, često se utječe i teološkim elementima koji nisu daleko od Benjaminove potrage za istinom. Ova je, pak, kako znamo vrlo često sadržana u PRISJEĆANJU na momente iz prošlosti koji bljesnu pred promatračem »u trenutku najveće opasnosti« (*Teze*). Dakle, Groys kazuje:

2017., a izrijekom u poglavlju, »PSIHOTEHNIKE KONTROLE ŽELJE. Od ekonomskog menadžmenta do političkog marketinga«, str. 397 i dalje.

8 Vidi za Groys u gore navedenom djelu (bilj. 2), dok Badiou o tomu vrlo sugestivno zbori u: Alain Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, PUF, Pariz 2015. Vidi i hrvatski prijevod (Antonia Banović i Dorotea-Dora Held), *Metafizika stvarne sreće*, Multimedijalni institut, Zagreb 2016.

»Teologija..., pretpostavlja da se istina uvijek već pokazivala, da se sjedinjenje s istinom uvijek već odvijalo, da se istina uvijek već otkrivala, objavljivala. To, naravno, ni u kojem slučaju ne znači da teologija sebe smatra punim posjednikom istine, jer objavljena istina neprestance je ugrožena zaboravom.«(Ibid, 2)

* * *

Iz svega navedenog, zapravo, proishodi potreba povezanosti teologije i filozofije. Takovrsno povezivanje, pak, moguće je izvesti iz problematizacije onoga fenomena koji se nazivlje »političkom teologijom«.

Pozitivni preokret u poimanju termina ipak ću nastojati konstekstualizirati filozofijski. Ali.. i politički.

Filozofsko povezivanje političkog i teološkog ima nekolicinu relevantnih sugovornika na suvremenoj sceni.

Jedan je od njih svakako Alain Badiou. Njegova knjiga indikativna naslova *Sveti Pavao. Utemeljenje univerzalizma* osebujno je svjedočanstvo »anti-filozofskog filozofa«.(Badou, 2006) Zašto anti-filozofskog?

Pa upravo stoga što Badiou, nominalno cijenjeni svjetski filozof, drži filozofiju nemoćnom glede mogućnosti uspostave nekog temelja univerzalizma za suvremenost. Stoga se Badiou obraća Sv. Pavlu, kao liku koji svojom idejom nastoji na približavanju političkog i teološkog momenta.

Ovo nije bilo samo povijesno-mitska zgoda (naime, Pavlovo probraćenje na putu u Damask), već ima značenje za nas sada i ovdje, za *suvremenost*.

Zbog čega je Sv. Pavao naš suvremenik?

Stoga što sv. Pavao – kao 13. apostol, govori: »*nema tu više ni Židova ni Grka, nema više ni* roba *ni slobodnjaka, nema više ni muškog ni ženskog,* jer ste svi vi samo jedan u Isusu«. (Badiou, 2006)

Temeljna je to ideja univeralizma, ali i Badiouove osebujne verzije pavlinske »političke teologije«.

Upravo tako, svoju će knjigu nasloviti i znameniti, karizmatski židovski filozof i religijski mslilac Jacob Taubes. *Pavlova politička teologija* (Taubes, 2009) osebujna je reinterpretacija Pavlove Poslanice Rimljanima. Taubes u njoj definira ovu poslanicu kao *političku* objavu rata carevima.

S druge strane, Sv. Pavao uklapa se u Badiouova nastojanja, odnosno projekt *ponovnog utemeljenja teorije Subjekta koji svoju egzistenciju podčinjava aleatornoj dimenziji* ***događaja*** *kao čistoj kontingenciji mnogostrukosti bitka, ne žrtvujući, međutim, motiv istine.*

Pavao je, s druge strane i daleka figura, i to: svojim povijesnim prizorištem, zbog svoje uloge osnivača Crkve, te usredištenjem svoje misli na njezin *izmišljajni* element. No upravo je ovaj treći – izmišljajni element, ono što čini temelj Badiouove argumentacije. Naime, za Pavla osnovni postulat, »Isus je uskrsnuo«, čini osnovicu samog kršćanstva, ali za Badioua odatle proizlazi i utemeljenje njegove univerzalne prirode. Radosna vijest koju Pavao širi i prije Evanđelja nije više važeća tek za jednu zatvorenu, židovsku zajednicu, ona se sada širi na cijeli tada poznati svijet – od Španjolske na zapadu do Bliskog Istoka na drugoj strani.

Zahtjev istine kao univerzalne singularnosti temeljem je Badiouove aproprijacije sv. Pavla.

Pavlovi su spisi o propovijedanju vjere i *radosnog događaja* sabrani u *Poslanicama*, koje su najstariji spisi što ih danas imamo iz tog najranijeg kršćanskog razdoblja. Onkraj Isusova života, njegova naukavanja i čuda što ih je počinio, sve se u tom propovijedanju svodi na jednu i temeljnu tvrdnju: *Isus, Sin božji, i stoga Krist, umro je na križu i uskrsnuo*. Upravo je ovaj moment **S**ina onaj koji će nositi Badiouovu misao o sv. Pavlu. Naime, prema interpretaciji, židovski je diskurs onaj znaka... proroka. Grčki je diskurs, onaj logosa... prirodnog totaliteta filozofije. Oba su, na neki način, diskursi **O**ca, Gospodara.

Sv. Pavao, nasuprot ovima, želi svoj govor utemeljiti na *Sinu*. Naime, događaj Kristova uskrsnuća eminentno je događaj Sina i samo kao takav može postati univerzalnim!

On ne govori s pozicije moći i propisa zakona, s jedne strane, niti s pozicije mudroslovlja grčke filozofije, s druge.

Pavao, kakvim ga je Badiou nastojao prikazati, nije dijalektičar. On je militant ljubavi, vjere i propovijedanja Radosne vijesti!

Upravo stoga Badiou se i prihvatio filozofskog reanimiranja sv. Pavla. Zbog njegove militantne i neukalupljive revolucionarnosti!

* * *

Još je jedan pokušaj suvremene filozofijske misli vrijedan u smislu rekontekstualizacije međudnosa između politike i teologije danas.

Dakle, u smislu jedne »političke teologije«. Ili, pak, »teološke politike«!

Radi se, naravno, o tematiziranju religijske problematike kod Slavoja Žižeka. U knjizi što ju je ispisao zajedno s hrvatskim evangeličkim teologom, Borisom Gunjevićem, *Bog na mukama. Obrati apokalipse* (Žižek & Gunjević, 2019), radi se o jednom od najvažnijih autorskih pokušaja približavanja dimenzije politike i teologije.

Ovdje Žižek nastavlja svoje opservacije koje su toliko uzburkale teološke i filozofske krugove u knjizi *O vjerovanju* (Žižek, 2006).

Zaključak djela, posljednje poglavlje, tj. Pogovor, zalaže se za »... teološko-političku obustavu etičkoga«. *Svijet u kojem prevladava ideologija humanitarnosti i bioetička zabrinutost za najbezbolnije održavanje status-quo-a*, svijet je kojemu nužno treba preobraćenje. Ono, prema Žižeku, treba biti i teološko i političko. Jer, upravo ova dva momenta, *teologija i politika* trebaju prestrukturaciju – što je bila i osnovna namjera knjige *Bog na mukama i obrati apokalipse.* U tu se svrhu mora raskrinkati ideologija gnosticizma, new-agea i sveprisutnog humanitarizma. Jedino se na taj način može tematizirati osnovna namjera koja stoji u naslovu knjige. Bog koji pati zbog gubitaka kako svoje tako i vjere svojih vjernika ne može ne biti osloncem za novo promišljanje smisla i čovjeka i Boga. To je onda prava tema i teologije i filozofije.

Ideološki prostor današnjeg svijeta, reći će Žižek, zacrtavaju dva pola: etika i pravo. Mogućnost da se svijet misli drukčije i izvan njegovih okvira, glavna je tema knjige.

Cjelokupni napor dvojice autora jest praktički preosmisliti takvo stanje *etike i prava*. Njega, pak, prevladavaju (ponovno uskrsli!) *teologija*

i politika. Umjesto »ozbiljenja etičkih stavova (o ljudskim pravima, pobačaju, slobodi) sada prisutnih u opstojećoj »politici« – trebamo re-politizaciju. Umjesto pravnog jezika pronalaženja ravnovjesja među pravima pojedinaca i onima zajednice), moramo se vratiti teološkom osloncu izvornog kršćanstva. Tomu je Žižek težio već u knjizi *O vjerovanju.*

Pozivanje na religiju igra ulogu ponovnog oživljavanja prave dimenzije političkoga, njezina *re-politiziranja*!

* * *

Gdje zatječemo novu šansu filozofije u toj re-politizaciji? Vratimo se Benjaminovom inicijalnom tekstu. »Četvrta karakteristika (religiozne strukture kapitalizma) jeste da njezin bog mora ostati skriven i da mu se može obratiti tek kada njegovo osećanje krivice dostigne vrhunac.«[9] Odluka za filozofiju ovdje mora preuzeti sve konzekvencije što ih nosi cjelokupna Benjaminova misao. »Teološko-politički fragment« (neki ga datiraju u 1921., a neki u 1937. ili 1938) (Benjamin, 2008), ideju filozofije nalazi u svjetskom poretku izgrađenom na ideji sreće. Nije li to isto ono što u svojoj *Metafizici zbiljske sreće* predlaže i Alain Badiou?

Nasuprot kolokvijalnoj idiličnoj slici koju proizvode mediji i doksografija svakodnevice, Badiou se očekivano obraća svom filozofskom učitelju Platonu. On će reći da *sreću mogu pronaći tek oni koji se, odbijajući se podrediti uvriježenim mnijenjima, oslanjaju tek na istine u kojima njihova misao »ima udjela«*. Nadalje, tu je i drugi nesumnjivi autoritet povijesti filozofije. Spinoza će pitanje o sreći vratiti na tle razmatranja o vrlini. Dakle, sreća je osebujno »vježbanje istinskog mišljenja«.

No, gdje je tu istinska konekcija, »pregledni prikaz« (Wittgenstein) sveze filozofije i teologije. Još uvijek kao amblematska stoji Benjaminova alegorija.

9 https://anarhisticka-biblioteka.net/library/walter-benjamin-kapitalizam-kao-religija, str. 2.

Epilog

Zacijelo se spominjete slike grbava čovječuljka iz prve teze o filozofiji povijesti Waltera Benjamina, patuljka koji se skriva ispod šahovskog stola i svojim protupotezima jamči pobjedu mehaničkoj lutki u turskoj nošnji. Benjamin je tu sliku pokupio iz neke Poeove priče; kad ju je prenio na područje filozofije povijesti, dodao je da je taj čovječuljak zapravo teologija »koja je danas, kao što znamo, mala i ružna, pa se ionako ne smije pokazivati« i ako je historijski materijalizam bude znao iskoristiti, dobit će povijesnu partiju protiv svojih opasnih protivnika.« Što to znači?

Samo i jedino to, da spomenuto povezivanje između teologije i filozofije ne smije biti upotrebljeno kao argument za sveopću religizaciju filozofijskog i političkog domena svjetovne ljudske aktivnosti. Giorgio Agamben će jedini poticaj za očuvanje filozofije danas vidjeti u potrebi za »profanacijom neprofanabilnoga«. U eponimnom tekstu svoje knjige *Profanacije* nastoji ono teološko iz Benjaminova nasljeđa povezati s filozofijskim i političkim sàmim.

Kako na nas gleda »kapitalizam kao religija«? Moralizirajući i osuđujući! Na nevjernike i pripadnike druge vjere u svojoj zajednici, on gleda kao što moderna buržoazija gleda na one koji ne zarađuju. Filozofski bi angažirani stav trebao biti onaj nadbiskupa *don Heldera Camaroa.*

»Kada hranim siromašne, nazivaju me svecem. Kada pitam zašto siromašni nemaju hrane, nazivaju me komunjarom.«[10]

Profanacija neprofanabilnoga – iz Agambena čitaj: suvremena kapitalizma – politička je zadaća budućeg naraštaja. A filozofija? Najbliži našem viđenju iste stoji Gilles Deleuze (u zajedničkom tekstu s Felixom Guattarijem). On filozofiju određuje kao *spoznaju uz pomoć čistih pojmova*. Kroz to se umijeće razotkriva i revolucionarna želja autora za jednim događajem *nastanjivanja nove zemlje i naroda* u kojemu se rađa filozofija.

Što, pak, s teologijom? Ona mora pronaći svoje mjesto uz novi teritorij filozofije. Filozofija se re-teritorijalizira naspram svih

10 Ovaj navod Don Heldera Camare (1909-1999), s početka je gore spominjane knjige *Bog na mukama/obrati apokalipse,* Slavoja Žižeka i Borisa Gunjevića.

dispozitiva kapitala, u »ne-fašističkoj« egzistenciji, u polju imanencije. (Krivak, 2019)

Literatura:

Benjamin, Walter (2008), »Kapitalizam kao religija« (fragment iz 1921.), https://anarhisticka-biblioteka.net/library/walter-benjamin-kapitalizam-kao-religija, posjet stranici 15. 03. 2020.

Benjamin, Walter (2008), »Teološko-politički fragment«, u: WB, *Novi anđeo*, Biblioteka titivillus, , Zagreb: AntiBarbarus.

Agamben, Giorgio (2010), *Profanacije*, Zagreb: Meandarmedia.

Badiou, Alain (2016), *Metafizika stvarne sreće* (s francuskoga prevele Antonia Banović i Dorotea-Dora Held), Zagreb: Multimedijalni institut.

Badiou, Alain (2006), *Sveti Pavao: Utemeljenje univerzalizma,* , Zagreb: Naklada Ljevak.

Camus, Albert (2011), *Pobunjeni čovjek*, Zagreb: MATICA HRVATSKA.

Groys, Boris (2010), *Uvod v antifilozofijo* (s njemačkoga preveli na slovenski Tanja Petrič i Tomaž Grušovnik), Ljubljana: Beletrina.

Krivak, Marijan (2019), *Filozofija OTPORA*, Osijek: FFOS.

Paić, Žarko (2017), *Doba oligarhije. Od informacijske ekonomije do politike događaja*, Zagreb: Litteris.

Taubes, Jacob (2009), *Pavlova politička teologija* (s njemačkoga preveo Roman Karlović), Rijeka i Sarajevo: Ex libris & Synopsis.

Žižek, Slavoj (2005), *O vjerovanju: nemilosrdna ljubav*, Zagreb: Algoritam.

Žižek, Slavoj, (2008), *O nasilju. Šest pogleda sa strane* (s engleskoga preveo Tonči Valentić), Zagreb: Naklada Ljevak.

Žižek, Slavoj i Gunjević, Boris (2009), *Bog na mukama/obrati apokalipse* (Žižekove tekstove s engleskoga preveo Roman Karlović), Rijeka i Sarajevo: Ex libris & Synopsis.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC:168.522:28/211

KRIZA ZNAČENJA POJMOVA RELIGIJA I SEKULARNOST U DISKURSU HUMANISTIČKIH I DRUŠTVENIH ZNANOSTI

Tomislav TADIĆ

Filozofski fakultet UNSA
Odsjek za sociologiju

Kenan ŠLJIVO

Filozofski fakultet UNSA
Odsjek za filozofiju

ABSTRACT

U radu se propituju sociološki i filozofski dosezi teorija i teza o religiji i sekularizaciji kao najznamenitijim tekovinama modernosti, unutar okvira radikalne transformacije "*glokalne*" (Bauman) društvene zbilje XXI st. Rad artikuliše tezu da sa uspostavom *sekularnog društva* hipostazirnog unutar konteksta "*sekularnog ustava*" (Asad), nije došlo do potiskivanja "Svetog", koje se unutar suvremenih socioloških teorija religije semantički, ontološki i normativno-epistemološki diferencira od pojma "religije", te se isto uvezuje sa dijegezom o sekularnim religijama kao funkcionalnim ekvivalentima za tradicionalne religijske zajednice unutar društava XXI st. U radu se dovodi u pitanje "samorazumljivost" teze o tzv. sekularnim društvenim praksama u modernim zapadnim društvima kao *conditio sine qua non* pretpostavci za konstituciju socijalne ontologije (John R. Searle).

Ključne riječi: religija, sveto, građanske/političke religije, sekularne društvene prakse, normativne društvene prakse

CRISIS OF THE MEANING OF THE CONCEPTS OF RELIGION AND SECULARITY IN THE DISCOURSE OF THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

In this paper, we discuss sociological and philosophical limits of the theories and thesis on the religion and secularization as most important legacies of modernity within the frame of radical transformation of the "glocal" (Bauman) social reality inside the 21. century. The paper articulates the thesis that with the establishment of the *secular society*, which is within the context

of the "*secular constitution*" (Asad), the repression of the "Sacred" was not achieved. The "Sacred" is being differentiated on a semantical, ontological and normative-epistemological level from the term "religion" within the contemporary sociological theories of religion, and equally tied with the diegesis of secular religions as functional equivalents for the traditional religious groups within the 21. century societies. The paper questions the "self-understanding" thesis of the so called secular social practices in modern Western societies as *conditio sine qua non* assumption for constitution of social ontology (John R. Searle).

Keywords: religion, sacred, civil/political religions, secular social practices, normative social practices

1.0 *Religija vs Sveto* pred sudištem suvremene filozofsko-sociološke optike

U literaturi koja problematizira "suvremenu religijsku situaciju" učestalo se susrećemo s ukazivanjem na striktnu heremenutičku diferenciju vezanu za jasno određenje pojmova "*religija*" i "*sveto*". Bez daljnjeg, u *mainstream* orijentacijama u okviru suvremene sociologije religije, koje se htjeli to priznati ili ne, crpi i oslanja na narativ o "sekularnom ustrojstvu suvremenog društva", postoji prećutni konsenzus o apriornom prihvatanju semantičke diferencije između navedenih termina. Primjena analitičke filozofije u okviru sociološkihistraživanja, pogotovo onih provođenih u Sjedinjenim Američkim Državama, tako je podigla ljestvicu u smislu precizne i nedvosmislene upotrebe *konkretnih pojmova* s ciljem adekvatnijeg razumijevanja eksplicitnih društvenih praksi. U humanističko-društvenom istraživanju religije s akcentom na antropološki pristup na navedenom polju posebno su doprinijeli uvidi Talala Asada, dok u filozofskoj interpretaciji prednjači analitički filozof pitsburške škole Robert Brandom.

Pitanje razumijevanja sekularnosti i njene uloge, na ovom tragu, jeste pitanje shvatanja sveukupnosti ontološke supstancije društva, te se shodno tome od preciznog i objektivnog znanstvenika očekuje nedvosmileno definiranje pojmova kao što su *religija* i *sveto*, obzirom na to da ih više nismo u stanju svoditi na semantičku banalnost sinonimijske predikacije. Pitanje koje sociolozi poput Richarda Fenna postavljaju, jeste pitanje o svezi pojmova između: sekularizacije, religije i svetog tj. da li je sekularizacija označila kraj dominacije (tradicionalnih) religija, ali ne i kraj *Svetog*?

Ovakva teza, u širem smislu, derivira se iz principa dijalektičke teologije Rudolfa Otta koji se prema kategoriji *Svetog primarno* odnosi kao prema *egzistenicijalu*, a *sekundarno* kao prema *kategorijalu*. Ovo znači da je svojstvo *svetog*, promatrajući *grosso modo*, vrsta urođene ideje u svakom pojedincu koja je u mnogo čemu određujuća za njegov životni svijet. Gledajući generalno, pitanje *svetog* nikada ne napušta vidokrug konstitucije ljudskog iskustva, dok se tradicionalne (monoteističke) *religije* u tom slučaju nameću kao samo jedna povijesna manifestacija hipostaze hijerofanije u neki konkretni oblik. Drugim riječima kazano, a govoreći jezikom Schleiermacherove teološke hermeneutike, ljudska egzistencija ovisi o "osjećaju" svetog kao primordijalnom izvoru sveg *života* (Wilhelm Dilthey).

Sveukupna situacija se dodatno komplicira ako se tezi o sveopćoj sekularnosti zapadnog svijeta pridoda kontroverzna hipoteka konzorcija ideja i teorija o *sekularnim religijama.* U cilju uspostavljanja jasne demarkacije između pojmova: sveto, religija i sekularno, Richard Fenn konstatira:

"Među sociolozima postoje dvije temeljne pretpostavke o religiji. Neki pretpostavljaju da je religija nejasni i efemerni fenomen. (...) Sociolozi ove orijenatcije preferiraju da koriste pojmove poput: svetog, karizme ili pak numinoznog, s krajnjim ciljem obuhvatanja religije u konceptualnu mrežu. Prema njihovom shvatanju religija ostaje najviše svoja kada se ostavi u svojoj habitualnoj i najmanje razumijevajućoj osnovi. Jednom kada se institucionalizira, religija postaje nešto drugo, sjenka svog prijašnjeg sopstva, ili čak pojmovna kontradikcija. Karizma, kao što je Weber argumentirao, prezire rutinsko i svakodnevno, svijet rada i svakodnevne odgovornosti. Onda kada karizma ili sveto postanu uronjeni u svakodnevno oni počinju da gube svoju osnovu i bivaju degradirani. Neki kažu da se sveto sekularizira u procesu uranjnanja u svakodnevni život." (Fenn, 13, 2004)

Navedeni pasus iz knjige *Beyond Idols: The Shape of Secular Society*, ukazuje na činjenicu da unutar suvremenog humanističkog diskursa postoji jasna terminološka razlika između navedenih pojmova, te da bi svako kredibilno i vrijednosno-neutralno istraživanje religije determinantno trebalo uzeti u obzir navedenu razliku. Ključna diferencija sastojala bi se u sljedećem: 1) da se pod *religijom* u suvremenom znanstvenom kontekstu podrazumijeva organizirana

društvena institucija, koja ima svoj birokratski menahizam i koja je uspostavljena kao sve druge "sekularne" institucije (plaćanje poreza državi, vanjska i unutarnja politika, politika članstva, administrativni mehanizam te hijerahija vodstva/liderstva koja se mijenja u vremenski dogovorenim intervalima itd). Kao i sve druge institucije društva, tako i religija nastoji oblikovati društvenu stvarnost te uticati na sve vitalne političke procese s ciljem jačanja svoje vlastite pozicije u državnom sistemu.

Religija je u ovom smislu donekle i izraz diskurzivno/kolonijalnih društvenih praksi (Asad), te stoga rezultat historijskih procesa i konfiguracija koje su u datim okolnostima bile sredstva manipulacije i oblikovanja socijalne stvarnosti te nametanja partikularnog sistema vrijednosti nekoj društvenoj zajednici kao općenitom Weltanschauungu. Ova dimenzija "kulturne ovisnosti" pri definiranju religije postaje očita u historijskoj perspektivi tj. 1) s obzirom na činjenicu da svaka epoha, počevši od kasnog Srednjeg vijeka, operira nekom *vlastitom*, autentičnom, definicijom religije a koja je sa stanovišta suvremenih društvenih praksi u potpunosti anahorna i neprimjenjiva (izuzev za akademske/istraživačke svrhe). 2) pod kocneptom *svetog* se podrazumijeva ideja koja se bazira na kategoriji egzistencijalne i antropološke univerzalnosti koja ne podliježe prostorno/vremenskoj disonanci te koja je invarijantna kategorija u odnosu na silinu vanjskih faktora koji tendiraju da na nju utiču i u konačnici je akomodiraju za vlastite svrhe. *Sveto* je, shvaćeno na ovaj način, prisutno i unutar sekularnih društava ali se njegova manifestacija nastoji sublimirati u neku vrstu, izraženo jezikom "stare" psihoanalize "kolektivno nesvjesnog", te se shodno tome, njegova akcidentalna manifestacija u tobožnjem "prostoru bez svetog" očituje unutar institucionalnog diskursa kao neka vrsta resentimana.

Ipak, pitanje sekularnosti dubinski artikulisano u jednu vrstu "metafizike ogledala" (Kasim Prohić) otkriva da se pojmovi *religija, sekularnost, profanost* itd. između sebe odnose kao divergencija i konvergencija tj. kao sociološke forme koje se u nekim segmentima preklapaju, a u nekim drugim razdvajaju. Konsekventna semantička upornost odvodi nas i korak dalje, ka činjenici da pojmovi *religija i vjerovanje* nisu logički sinonimni pojmovi. Jasno i nedvosmisleno razlikovanje ovih pojmova, govoreći jezikom suvremenih dostignuća unutar konzorcija znanstvenih pristupa koji se bave religijiom, trebalo bi da potpuno jasno omoguće i obezbjede objektivan pristup

izučavanju onoga što nas kao znanstvenike u okviru ove dijade jedino može i da zanima, a to je *religija* kao forma društvene činjenice "*radikalnog*" tipa. S druge strane, pojam *vjerovanja* figurira kao sociološki "nestabilan" pojam, jer se pod istim podrazumijeva lični odnos pojedinca prema transcendenciji - kao takav (*lični*, intimni, transcendentalno jedinstven osjećaj) on ne može biti predmet znanstvene verifikacije i eksplikacije. U pogledu *vjerovanja* znanstveno možemo da probamo samo ono što je svojevremeno uradio Vuko Pavičević, a to je: pokušaj stvaranja neke vrste *sociološke tipologije vjernika*, pri čemu opet moramo akcentirati činjenicu da se takav pokušaj oslanja na rezultate dubinskih kvalitativnih i kvantitativnih istraživanja sprovedenih najčešće u formi upitnika i ankete. Treba istaknuti da je Thomas Luckmann ovakve "*sociografijske pokušaje*" ocjenjivao kao neinspirativne i znanstveno degradirajuće tendencije unutar sociologije religije, koje po svom potencijalu ne mogu parirati klasičnim autorima o razumijevanju stupnja sekularnosti društva, pri čemu se najprije misli na Hegela, Marxa i Durkheima. Ova vrsta sociografije tzv. *crkveno orijentirane religioznosti* nije u stanju producirati, prema Luckamannovom dubokom uvjerenju, jednu sistemsku, sveobuhvatnu i lapidarnu "opću" teoriju sekularizacije. Stoga i ne treba čuditi da su se najznačajniji autori u filozofiji i sociologiji religije u razdoblju od 1960-ih do 1990-ih godina prošlog stoljeća (Peter L. Berger, David Martin, Steve Bruce, Hans Mol, Linda Woodhead, Rodney Stark, Ingolf Dalferth itd.) oslanjali, gotovo ekskluzivno, na radove klasičnih mislitelja od antike do prosvjetiteljstva.

Sekularnost, s obzirom na dati kontekst, neupitno stoji pred izazovima neminovnosti vlastite transformacije te se prije nego što krenemo u dalju analizu u tom pravcu, također, trebamo osvrnuti na jednu važnu, gotovo presudnu dijaforu, onu između *sekularnosti* i *sekularizma*. Sekualrnost i sekularizam nisu u logičkom smislu homonimni pojmovi. U čemu se ogleda semantička razlika unutar ovih pojmova?

Sekularnost, nužno i isključivo, treba shvatati i određivati kao dugotrajan *proces* transformacije društvene svijesti o ulozi "javnih religija" (José Casanova) u skladu sa najvišim dostignućima *moderniteta* i moderne države. Sekularnost je, na ovom tragu, apelativ najviših civilizacijskih tekovina europskog, ali i ostatka, zapadnog svijeta. O transformaciji i evoluciji *sekularnosti* u model "*religijskog pluralizma*" u političkoj konsetalciji XXI st. govorit ćemo nešto poznije, pri čemu

ćemo istaći da je u samoj srži ovog fenomena, također, hipostazirana temeljna ideja sekularnog prosvjetiteljstva. S druge strane, koncept *sekularizma* pretpostavlja program u kome se ideje "*saeculuma*" uzdižu na nivo autoritarne društvene prakse, pri čemu kao takve, navedene ideje postupno postaju sredstva ideološkog inženjeringa koji ukida pojedinačna ljudska prava i vodi ka sunovratu demokratije. O navedenoj diferencijaciji opširno su pisali Emillio Gentile, Talal Asad, Ivan Cvitković, Srđan Vrcan i drugi referentni istraživači religije kao fenomena društvenog svijeta.

Adekvatno istraživanje religije i njenih propratinih/akcidentalnih fenomena, u suvremenoj socijalnoj konstelaciji, podrazumijeva nedvosmislenu i preciznu upotrebu pojmova[1] kojima se ima operirati unutar diskursa jedne znanosti. U tom smislu, unutar sociologije i filozofije religije možemo govoriti o nečemu što se shvata i doživljava kao "kanonska" litaratura u okviru koje se decidno precizira "značenje" ključnih i frekventnih pojmova relevantnih za istraživanje multidimenzionalnog i polivalentnog fenomena kao što je religija. Imperativ za svojevrsnim "terminološkim rigorizmom" proističe iz činjenice da se u javnom i znanstvenom prostoru Bosne i Hercegovine, Srbije i Hrvatske ne prave kvalitativne razlike između fundamentalnih "religijskih pojmova", iz čega onda nastaje hektičnost i nerazumijevanje unutar tendencija da se npr. na jednom znanstvenom skupu svi sporazumiju vezano za značenje pojma "sekularnost". Drugim riječima, svako ponaosob ima unutar vlastitog horizonta značenja repozitorijum "analitičkih pretpostavki" o tome šta bi neki konkretni pojam trebao da denotira. Ne treba ni isticati kakva zbrka tek nastaje prilikom javnih skupova, unutar kojih vlada frivolnost semantičkih konstrukcija i pretpostavki o socijalnim fenomenima o kojima mislimo da intuitivno sve znamo.

1 Kako bi se izbjegla "zamka" terminološke kompleksnosti koja vodi ka "konfuziji" i semantičkoj nepreciznosti vezanoj za pojam "religije" i njoj srodne pojmove, preporučujemo kao obavezno štivo za svakog ozbiljnog istraživača religije *Rječnik religijskih pojmova* akademika Ivana Cvitkovića. Rječnik je, u jednu ruku, i napravljen s ciljem izbjegavanja arbitrarne upotrebe pojmova klasteriziranih oko koncepta "religije". Ističemo, da se slažemo sa pogledima i nastojanjima akademika Cvitkovića da se i u našem govornom području standardiziraju značenja i upotrebe pojmova vezanih za koncept religije.

2.0 Granice *teorija o sekularizaciji* u XX.st - Peter L.Berger *revisited*?

Osnovne konture prethodno izloženih shvatanja o stanju u suvremenom humanističkom diskursu vezanom za istraživanje religije, u kontekstu razjašnjavanja terminoloških nedoumica vezanih za konstelaciju pojmova koji se operativno koriste u navedenim znanstvenim perspektivama, može se nedvosmisleno sublimirati u misao Phillipa E. Hammonda koja kaže da:

"Sveto očigledno postoji, ali sekularizacijska teza na način kao što je tradicionalno razumijemo, nije dovoljna da nam omogući značenja vezana i zašto je to tako (...) Za ovo ne možemo kriviti osnivače sociologije religije. Pažljiv čitalac uočit će da je tu povučena jasna distinkacija između "svetog" i "religije", tako da ako sekularizacija podrazumijeva i znači opadanja religije to nužno ne implicira i ne znači nestajanje svetog. (...) Susret sa svetim nije nužno susret s religijom." (Hammond, 3, 1985)

Teorije o sekularizaciji nastale u drugoj polovini XX st. mogu se sažeti, kako je to uostalom i učinio Peter L. Berger na jednostavnu formulaciju da "što smo moderniji, to smo sekularniji" (Berger, 2008). Ova, više puta ponavljana floskula u načelu se derivirala iz prosvjetiteljske teorije diferencijacije društva, kao centralne sociološke karakteristike modernosti. Pretpostavka o diferencijaciji društva, koju svesrdno dugujemo ponajviše Émileu Durkheimu, sastoji se u tvrdnji da sa nastankom modernosti počinje egzistirati novi tip socijalne solidarnosti zasnovane na "različitosti" koja funkcionira kao izvorište integracije društva. U ovom postupnom "raslojavanju" društva dolazi do isključivanja religije iz prostora vezanog za odlučivanje o ključnim stvarima unutar onoga što se obuhvata kao *res publica*.

Obzirom na specifičnu okolnost, koja se uzgred neka bude rečeno unutar znanstvenog diskursa dešava rijetko ili nikako, da je Peter L. Berger javno odstupio i renuncirao od svojih temeljnih teza o suvremenim društvima kao sekularnim društvima zahtjeva da se detaljnije osvrnemo na njegove stavove iznesene u studiji *The Social Reality of Religion*. Imajući u vidu da se u Bosni i Hercegovini temeljne ideje Petera L.Bergera često uzimaju neposredno i "zdravo za gotovo", pa se ponekada tendiraju pretjerano simplificirati i reducirati na

"opća mjesta", smatramo da je neophodno konkretno ukazati na znanstvenu konfiguraciju kompleksne sociološke optike viđenja religije u kontekstu "socijalne zbilje".

Na ovom tragu, prije nego krenemo analizirati "ono važno i skriveno" unutar Bergerove sociologije religije (derivirane iz platforme sociologije znanja), istaknimo da historijski promatrano možemo govoriti o:

1) *ranoj* sociologiji religije Petera L.Bergera unutar koje dominira fenomenološko/hermeneutički pristup religiji s akcentom na etiološki aspekt vezan za odgonetanje "motiva" o tome kako "čovjek producira specifičan i autentičan vrijednosni sistem u društvu" u odnosu na koji ima osjećaj neposredne ontološke sigurnosti koji se obuhvata metaforom "*svetog natkrivača*".

2) *kasnoj* sociologiji religije, orijentiranoj i zasnovanoj na platformi longitudinalnih empirijskih istraživanja unutar kojih Berger javno odstupa od svojih ranih teza koje se sastoje u tvrdnji da je uloga *javnih religija* (kako ih naziva José Casanova) u suvremenom svijetu efemerna gledajući sa stanovišta njihovog motiva da utiču na tokove unutar političkog i građanskog društva.

3) sociologiji religije Petera L. Bergera kojoj se mora pristupiti kao hibridnoj, multidimenzionalnoj i visoko kompleksnoj teoriji sekularnosti koja nema puki deskriptivni cilj (u smislu jednostavnog opisivanja stanja sekularnosti u SAD-u i drugim zemljama u zapadnom svijetu) nego radije nastoji razviti jednu vrstu sociologije religije koja će artikulisati tzv. "sistematske elemente" za striktno znanstvenu eksplikaciju pojma religije unutar konteksta "razvoja" i anticipiranja budućnosti suvremenog društva u okviru religijske situacije aktuelne epohe.

2.1 Društvena zbilja "*Svetog natkrivača*" - Naslijeđe klasične Bergerove teorije sekularizacije

Osnovni metodološki cilj Peter L. Bergerove teorije sekularnosti sastoji se u izgradnji teorijske perspektive o religiji derivirane iz općeg okvira i teorijskog kapaciteta sociologije znanja. U ovom smislu sociologija religije se uvijek dovodi u odnos prema sociologiji znanja, koja za svoj cilj ima propitati društvene uslove pod kojima se oblikuju

kako znanstvene ideje, tako i vrijednosti koje proističu iz svakodnevnog života kao fundamentalnog oblika zbilje. U ovom pogledu, kada se govori o studiji *The Social Reality of Religion*, jasno se ističe da osnovni cilj knjige nije tek plakativno i vakantno prezentiranje osnovnih disciplinarnih problema unutar sociologije religije, nego heurističko rasvjetljavanje ključnih izazova s kojima se susreće suvremeni svijet s obzirom na religiju kao važnu tačku kroz koju se razumijeva smisaono pozicioniranje čovjekove egzistencije.

Bergerovo shvatanje je stoga usmjereno ka tvrdnji da je svaka deskricpija *životnog svijeta* (unutar različitih kulturnih konteksta) nužno orijentirana ka *religiji* koja nedvosmisleno zauzima posebno mjesto u okviru onoga što sociolozi neprecizno obuhvataju pojmom "društva". *Horizont* društva tako je, između ostaloga, određen *horizontom* religije kao konstituirajućim faktorom društvene zbilje u oviru koje se isčitavaju forme socijalne ontologije (sveukupne institucionalne zbiljnosti društva).

Berger, shodno rečenome, prirodno pretpostavlja da se *društvo* (šta god ovaj pojam denotirao) isključivo može shvatiti izraženo terminima dijalektike i to kao uzajamne *nadgradnje* subjekta i objekta koji se, u ovom kontekstu, trebaju shvatiti kao *sukonstituirajući* pojmovi. Antropološka osnova Bergerove teorije religije jeste, imajući u vidu njenu dijalektičku osnovu, u tome što društvena stvarnost ne može egzistirati izvan *čovjeka*, dok je isti (čovjek) ništa drugo do rezultat društva kao zbira individua koje tvore kolektivnu svijest, po obrascu koji je u kasnom francuskom prosvjetiteljstvu uspostavio sam Durkheim. Društvo se u ovom smislu, upravo na tragu Durkheima, treba shvatiti kao stvarnost *sui generis*, ali koja se prema Bergeru više ne može shvatiti iz metodološke jednodimenzionalosti tj. sa stanovišta ekskluzivnih disjunkcija (*ili kolektiv, ili pojedinac*).

Prema Bergeru dijalektički model društva, kojim se prevladava pomenuti ekskluzivistički model tvorbe društvene stvarnosti, se artikuliše kroz tri fundamentalna pojma unutar sociologije znanja: 1) *eksternalizacija*, 2) *objektifikacija*, 3) *internalizacija*. U ovom smislu, *internalizacija* implicira relaciju u okviru koje se objekt odnosi prema subjektu tj. vanjske sociološke forme (dovršene društvene činjenice) transferiraju se na pojedinačni ljudski/mentalni plan. S druge strane, *eksternalizacija* implicira odnos *subjekta prema objektu*, te se oslanja na jednu vrstu mentalne i kognitivne projekcije ličnih sistema

vrijednosti i normi na svijet "objektivne društvene stvarnosti" unutar koga dominiraju radikalne društvene činjenice. Obzirom da se procesi *internalizacije i eksternalizacije* jedan prema drugom odnose kao *sukonstituirajući* oni zajedno tvore ono što Berger naziva *objektifikacijom* unutar koje se društvo prepoznaje kao stvarnost *sui generis* (nedvosmisleno jedinstvena u načinu svog postojanja). Treba istaknuti, da je skoro dvije decenije prije pojave tzv. standardne refleksivne sociologije koja kruni u okviru Giddensove *teorije strukturacije*, Peter L. Berger govorio o (auto)refleskivnom i (re) producirajućem modelu društva u odnosu na koji je ispostavio zahtijev za izgradnjom novih vrsta teorija o društvu unutar sociologije. Tu je, zapravo, "prlelomljen" put i premošten hektični ontološki model unutar klasične sociološke teorije, koji je najjasnije izražen u opoziciji između pozitivističko-funkcionalističkih i hermeneutičko-interpretativnih teorija o društvu.

Bergerovo poimanje *logičkog počela sociologije,* dakle, ogleda se u tvrdnji:

"da je društvo proizvod čovjeka ukorijenjen u fenomen eksternalizacije. (...) Ljudski proizveden svijet zadržava karakter objektivne zbilje. Čovjek proizvodi vrijednosti i otkriva da se osjeća krivim ako ih naruši. (...) Drugim riječima, kulturni svijet nije samo proizvod kolektiva, nego ostaje stvaran zahvaljujući kolektivnom priznanju. Biti u kulturi znači biti u partikularnom svijetu objektifikacija s drugima. (...) Društvo je objektificirana ljudska aktivnost. Objektivitet društva produžuje se na sve svoje konstitutivne elemente. Institucije, uloge, identiteti postoje kao objektivno stvarni fenomeni u socijalnom svijetu, iako su i oni i ovaj svijet proizvedeni niodkoga drugoga nego od samog čovjeka." (Berger, 18-23, 1973)

Pitanje *društvene zbilje* tako je pitanje s obzirom na koje treba sagledavati sociološku funkciju religije. Ipak, prije "nego učinimo eksplicitinim" (Robert Brandom) šta to rani Peter L.Berger obuhvata pod društvenom ulogom religije, istaknimo važnost još jednog uočljivog pojma unutar njegovog tzv. dijalektičkog modela društva, pojma *socijalizacije*. Pojmom *socijalizacije*, Berger uobličava teorijski model društva zasnovan na dijalektičkoj igri između *internalizacije i eksternalizacije* a usmjeren ka tvrdnji da "internalizacija podrazumijeva reapsorpciju objektificiranih struktura svijeta u svijest" (Ibid, 1973). Drugim riječim, sveukupna zbiljnost socijalnih institucija (socijalno

ontološki ubikvitet) determinira pojedinca kulturno/znanstvenim sistemom vrijednosti koje je proizveo isti taj pojedinac. *Socijalizacija*, na ovom tragu, nije tek pojednostavljeni proces pukog učenja, nego je ona *internalizacija sociokulturalnog* sistema značenja u kompleksne kognitivno/mentalne mape pojedinca. Procesom *socijalizacije* društveni svijet se dovodi u stanje poretka.

Eksplicitno rečeno:

"sada može postati jasna propozicija da je socijalno konstruisani svijet, iznad svega, dovođenje iskustva u poredak. Smisleni red ili *nomos* nametnut je diskretnom iskustvu i značenju. Kazati da je društvo izgradnja svijeta znači kazati da je to aktivnost koja se ogleda u uspostavljanju reda ili *nomizaciji*." (Ibid, 28)

Pitanje funkcije socijalne zbilje i njene izgradnje ogleda se u njenom odnosu prema *nomičkoj* funkciji koja dominira unutar sveukupnosti društvenog svijeta. Uloga pojma *nomosa*, prema Bergeru, ogleda se u u funkciji društva da svakog pojedinca opskrbljuje sistemom značenja i imanentim osjećajem sigurnosti u odnosu na izvanjski svijet koji se doživljava kao hektičan i pun fundamentalne ontološke nesigurnosti. Stoga je *nomos* produkt društvenog svijeta koji se u temeljnom smislu može odrediti kao neka vrsta štita/(*natkrivača*!) od raznih vrsta terora koje vrebaju preko granica tzv. nomičkog iskustva svijeta. Suština ljudskog aktiviteta, s obzirom na navedenu Bergerovu hipotezu, ogleda se u kontinuiranom (re)uspostavljanju osjećaja reda unutar granica socijalnog iskustva. Izraženo u abreviranoj formi - da se poslužimo Gadamerovom stilizacijom - prag socijalnog svijeta je prag ličnog osjećaja reda i ontološke sigurnosti.

Naravno, osnovna nevolja s koncpecijom *nomosa*, onako kako je vidi Berger, se sastoji u suštinskom otkriću Durkheimove sociologije tj. u činjenici da svaki *nomos* može u nekom trenutku postati *anomos*. S obzirom na ovu tvrdnju dolazimo do sociološke funkcije *religije* onako kako je vidi Berger. Ono se sastoji u tvrdnji da je:

"religija ljudsko carstvo kojim se uspostavlja sveti kosmos. Religija je izražavanje reda u sferi svetog. Ona implicira dihotomizaciju svijeta na sveto i profano te podrazumijeva ljudski red koji se projektuje na totalitet postojanja." (Ibid, 34-37)

Grčki pojmovi nomos (νομός) i kosmos (κόσμος), u ovom kontekstu, se određuju kao srodni i spojeni pojmovi, koje s obzirom na njihovo starogrčko značenje, uvezuje zajednička semantička osnova, koja se unutar europskih jezika općenito prevodi kao red, poredak, uređenost i *svijet*[2].

2.2 Legitimacija, Teodiceja, Alijenacija

Pitanje "*legitimacije*" za Pitera L. Bergera predstavlja pitanje *održavanja i reproduciranja društvenog svijeta*. Kao takvo ono se treba shvatiti u svom fenomenološkom potencijalitetu, na tragu Thomas Luckamnnovog shvatanja funkcije religije u kontekstu transcendiranja čovjekove puke biološke prirode i na tom fonu projektovane koncepcije *simboličkih univerzuma*, na kojima će zajednički raditi u koautorskoj studiji *Socijalna konstrukcija zbilje* iz 1966 godine. Pitanje *legitimacije društvenog poretka,* unutar šire sociološke debate o ovom pitanju, prema Bergeru se artikuliše unutar

---

2 U Ivanovom evanđelju (1.9) jasno se uočava polivalentnost pojma κόσμος unutar granica starog grčkog jezika. Tu se kaže: ην τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. U dostupnim prevodima Novog zavjeta na BHS jeziku dio: ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον se prevodi kao "dođe/dospije na svijet", pri čemu se pod pojmom svijeta, u ovom kontekstu, misli ubikvitet ontološke prisutnosti sveg bivstvujućeg (εἶναι koji je infinitivni oblik nepravilnog glagola εἰμί).

S druge strane, pojedini fragmenti Democritusa (Δημόκριτος), u granicama predsokratske *ontologike* pojam νομός interpretiraju kao nešto što je dovedeno u stanje *konvencije* tj. nešto što je izdejstvovano društvenim dogovorom i s obzirom na to prihvaćeno među građanima neke zajednice. U okviru interpretacija atomističke filozofije koje čitamo kod Sextusa Empiricusa (Σέξτος Ἐμπειρικός) u spisu *Protiv logičara* (Πρὸς λογικούς), kaže se npr:

Δημόκριτος δὲ ὁτὲ1 μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ' ἀλήθειαν, ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθὲς δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν· "νόμῳ," γάρ φησι, "γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν". (Atomists, Testimonia, Part 3, Reception, Harvard University Press, R108)

Želimo istaći da se odnos između pojmova νομός/κόσμος, unutar okvira suvremene sociologije i filozofije, s jezičke tačke gledišta ne smije interpretirati filistarski i parohijalno. U odgonetanju značenja ovih pojmova, ponešto uvijek ostane skriveno i nedorečeno. Interpretacije koje dominiraju unutar suvremene filozofije i sociologije, vrlo često pomenute pojmove interpetiraju ne uzimajući u obzir izvornu višeznačnost koja se istim pripisuje, što vodi ka simplifikaciji prilikom upotrebe navedenih pojmova u suvremenom znanstvenom kontekstu.

prostora relevantnog za izgradnju i (su)konstituciju *svjetonazora* (*Weltanschauunhg*) unutar horizonta *životnog svijeta*. Polazišne ideje se, gledajući principijelno i konsekutivno, nedvosmisleno deriviraju iz osnovnih pravila kasne Husserlove fenomenologije izložene u drugom tomu *Kartezijanskih meditacija* u okviru koji se pitanje istine korelira sa pitanje *intersubjektivnosti*. Također, neophodno je istaknuti, da je poseban uticaj na konstruktivističku sociologiju znanja i iz nje deriviranu sociologiju religije, opet na neki način preko Husserla, izvršio njemački filozof i sociolog Alfred Schütz koji je osnovna načela traganja za izvorima transcendentalnog jedinstva svijesti doveo u relaciju prema socijalnim fenomenima. Upravo iz odnosa prema Schützovom shvatanju temeljnih pitanja teorijske sociologije, o *društvu* počinje da se govori kao o *problemu društvene stvarnosti*.

Legitimacija se, dakle, prema Bergeru odnosi na uspostavljanje poretka unutar *problema društvene stvarnosti.* Kao takva ona *opravdava* i vrši funkciju prihvaćanja određenih "objektificiranih znanja" kojima se pojedinci služe stvarajući tzv. "zalihe znanja" koje omogućavaju razmjenu informacija između različitih generacija naraštaja. Uloga *legitimacije*, promatrajući optikom socijalnog konstruktivizma, nije dakle tek u pukoj relaciji spram pojma "legitimne vlasti" (kao što je slučaj u okviru interpretativne sociologije Maxa Webera), nego je uzdignuta na nivo *konstituirajuće* i *konstruirajuće* fenomenološke kategorije društvene stvarnosti. Berger, shodno tome, uspostavlja subjektivni i objekitvni aspekt navedenog pojma. Objektivna dimenzija legitimacije hipostazira se u neku formu apotropejske funkcije tj. tvrdnju da postoji objektivno valjana i dostupna definicija zbilje. Iz ovoga se može zaključiti da ako "ojačava" društveni poredak, ona zapravo internalizira i definira subjektivnu zbilju, što nas ponovo vraća u naraciju o dijalektičkom modelu društva i fenomenu socijalizacije.

Obzirom na Bergerovu tvrdnju da svaka *legitimacija* projektuje, čini dostupnim i u konačnici *održava* socijalno definiranu zbilju, nameće se donekle logičan zaključak o njenoj vezi sa *religijom* kao sociološkom kategorijom. Berger polazi iz tvrdnje da:

"Religija služi kao sredstvo legitimacije zato što neizvjesno konstruisanu empirijsku zbilju društva povezuje s jednom vrstom konačne zbilje. Ona legitimira društvene institucije tako što ih pozicionira među krajnje validne ontološke koncepte, to znači,

pozicionira ih unutar svetog i kozmičkog referencijalnog okvira. (...) Na ovaj način se tvrdi da čovjek učestvujući u institucionalnom poretku zapravo učestvuje u božanskom kozmosu" (Ibid, 42-43)

Ovaj princip, gledano logikom klasične sociologije, sukladan je društvima izgrađenim na principu mehaničke solidarnosti. Ipak, Berger ide korak dalje te navedenu tvrdnju radikalizira smatrajući da je svakom društvu potreban *sveti natkrivač* koji obiluje repozitorijumima simboličkih značenja u odnosu na koje pojedinac stiče osjećaj stabilnosti, usidrenosti i fundamentalne ontološke sigurnosti. Na ovaj način, prema Bergeru, društva izbjegavaju, u suprotnom slučaju, siguran put u anomiju. Religijska legitimacija opskrbljuje svakodnevnost smislom i značenjem te se svako suprostavljanje ovoj "slici svijeta" može interpretirati kao "put u anomiju".

Religija tako postaje moćan mehanizam *legitimacije* svih životnih situacija, uključujući i posebno akcentirajući *granične situacije* ljudskog života (u bukvalnom smislu riječi od kolijevke do groba). Bergerovo shvatanje, s obzirom na pitanje religijskih legitimacija, zasniva se na tvrdnji da je upravo zbog istih, gledajući transhistorijski, *sama religija* najdugovječnija društvena činjenica. Prema Bergeru, ovo se jednostavno i elegantno da ilustrirati na mapiranju kolektivnog i kulturnog pamćenja socijalne stvarnosti kao većinski "religijskog pamćenja":

"Ispravno je rečeno da je društvo u svojoj suštini *sjećanje*. Treba dodati i to da je većinu ljudske historije ovo sjećanje bilo *religijsko*." (Ibid, 49)

Sociologija religije, prema Bergeru, sa ovog stanovišta se zasniva na pretpostavci da ista aktivnost koja proizvodi društvo, također proizvodi i religiju te da je pravilno razumijevanje ove dijalektičke veze hipostazirano u *protopitanju* svih teorija o društvu - pitanju o društvenoj solidarnosti i integraciji društva u smisaonu cjelinu kroz simboličke prakse.

Pitanje *nomosa*, gledajući načelno, približava nas i pitanju *anomije* koja se treba shvatiti kao *sukonstituirajući* dio društvenog poretka. Ovo pitanje i njegov puni kapacitet otkriva se u funkciji *teodiceje* unutar diskursa sociologije religije. Ne treba napominjati da je još i Max Weber smatrao da je društvena uloga religije u kontekstu *teodiceje* jedna od ključnih sociooloških znanmenitosti u okviru komparativno

historijskog istaživanja ovog fenoma. Berger smatra da se pitanje *anomije* treba razumijevati s obzirom na tvrdnju da svakom redu/poretku prijeti opasnost od potencijalnog urušavanja. Svetom poretku, drugim riječima, prema Bergeru, kontinuirano prijeti *haos* (χάος). *Teodiceja* se, na ovom tragu, treba interpretirati kao "religijska legitimacija anomijskih fenomena" (Ibid, 1973) Društvena uloga religije kao teodiceje, ako promatramo antropološke teorije poput Malinowskog, Durkheima, Radcliffe-Browna, Frazera, jedna je od najstarijih i najvažnijih funkcija vezanih za istu. Tako se npr. u ranim naturalističkim teorijama religije, kao općeniti uzrok i izvor nastanka religije uzima strah čovjeka od prirodnih sila poput grmljavine, vatre, nevremena itd.

U suvremenom sociološkom kontekstu može se reći da je problem *teodiceje*, također, vezan za pojedinca i njegov život. Religija, jednostavno govoreći, operira korpusima simboličkih eksplkikacija o urocima najtežih pojava u ljudskom životu, kao što su: smrt, bolest, gubitak zaposlenja itd. Ona:

"Nomos locira u individualni život u sveobuhvatnu tvornica značenja koja prema svojoj prirodi transcendiraju taj isti život. (...) Zaklanjajući natkrivač nomosa obuhvata i takva iskustva koja reduciraju individuum na "urlajujuću" animalnost" (Ibid, 1973)

Razumijevanje *teodiceje*, imajući u vidu njeno temeljno značenje, implicira i tvrdnju da je iste moguće diferencirati prema stupnjevima racionalnosti u smislu eksplikacije koherentnosti i konzistentnosti navedenog fenomena. Kada se govori o "*svetom natkrivaču*", zapravo se govori o religiji koja ima posobnost *legitimacije* svih aspekata ljudskog života, kako onih individualnih, tako i onih kolektivnih. Govoreći s Ptereom L. Bergerom:

"Plauzibilna teodiceja dozvoljava individui da integriše anomijsko iskustvo svoje biografije u društveno uspostavljeni nomos i njegov subjektivni korelat u vlastitoj svijesti. Teodiceja nas ne opskrbljuje primarno srećom, nego značenjem" (Ibid, 66)

U navedenom citatu istaknuta je ključna sociološka inferencija o teodiceji - tvrdnja da teodiceja pojedinca i kolektive opskrbljuje (simboličkim) značenjima koji procesima reifikacije postaju i poprimaju svojstva materijalnih, formalnih te na koncu ontološki objektivnih značenja. Sociološka potencija ove tvrdnje ogleda se u

činjenici da *funkcija teodiceje* daje smisao i konkretnim konstituentima društvene stvarnosti, kao što su velike društvene razlike između postojećih društvenih grupa, nepravedna distribucija socijalne moći, zločini itd. Drugim riječima, religije imaju odgovore na navedena pitanja, pa sa tog stanovišta one dosta dobro vrše integraciju pojedinaca u društvu.

U konačnici, a u kontekstu dijalektičke konstitucije društva prema Peteru L.Bergeru, treba istaknuti treći momenat relevantan za potpuno hermeneutičko određenje njegove rane sociologije religije - momenat *alijenacije*. Pri razumijevanjem koncepta alijenacije Berger se oslanja na manje ili više marksističke interpretacije istih. Iako je poznato da o navedenom fenomenu (posebno na tlu bivše Jugoslavije) postoji dosta opširne literature, treba istaknuti da se Berger priklanja nečemu što ćemo nazvati "srednjem" pristupom koji, istini za volju, više naginje fenomenološkom porijeklu. Prema njegovom shvatanju pitanje alijenacije veže se za proces pri kome se gubi dijalektička veza između pojedinca i svijeta u odnosu prema intencionalnom potencijalitetu transcendentalno čiste *svijesti*.

Pri ovom aktu individua zaboravlja ključnu okolnost unutar dijalektičkog procesa produkcije duštvene stvarnosti - činjenicu da je ona ta koja proizvodi društveni svijet i njemu srodnu stvarnost. Vrijednosna struktura društva, drugim riječima, jeste proizvod pojedinačne svijesti. Pojedinačna svijest, zbog duboke uronjenosti u "*društveno*" zaboravlja da je ona konstitutivni tvorac iste, pri čemu dolazi do raskola između vrijednosnog sistema društvene stvarnosti i pojedinca bez koga je ista ta stvarnost nezamisliva. Obzirom da do ovog "raskola" kad-tad mora doći postavlja se logično pitanje: *da li je alijenacija društveni fenomen jednak anomiji*? Odgovor na ovo pitanje je višestruko *odričan*. Do *alijenacije*, za razliku od *anomije*, dolazi, da se poslužimo pojmom Carla Junga, zahvaljujući onome što pripada *kolektivno nesvjesnom* tj. činjenici da ona nije rezultat svjesnih institucionalnih procesa. Ovaj proces otuđenja *svijesti od svijeta* realizira se po obrascu *latentnosti* u onom smislu u kome pojedinac neprimjetno počinje da se odvaja od onoga što sam proizvede (to je u ovom slučaju društvena stvarnost i ubikvitet elemenata koji tvore ono što se naziva socijalnom ontologijom).

Fenomen *alijenacije*, prema Bergeru, može se sistematizirati i eksplicirati kroz tri tačke:

"1) Alijenirani svijet u svim svojim aspektima je fenomen svijesti, i to lažne svijesti. 2) Pogrešno je alijenaciju razmatrati kao produkt kasnog razvoja svijesti. Ona se razvija filogenetički i ontogenetički. 3) Alijenacija je potpuno različit fenomen od anomije" (Ibid, 93)

Sadržaji koje smo do sada izložili zasnivaju se na uvjerenju da je prema stavovima za koje se zalago rani Berger, a koje je izlagao u vidu analitičkih hipoteza u radovima 1960-ih godina, osnovna tvrdnja bila ta da religija, kao simbolički vrijednosni sistem predstavlja moćan izvor zaštite od *anomije* unutar društvene stvarnosti. Ipak, u do sada iznesenome ostaje nejasno šta je to fenomen sekularizacije za Bergera, te u kom smislu se upravo on uzima kao jedan od najznačajnijih teoretičara navedenog fenomena?

2.3 Kako shvatamo *sekularizaciju* unutar ranih spisa iz sociologije religije Petera L. Bergera?

Pojam sekularizacije za Petera L.Bergera reprezentuje heterogen, višeznačan i multidimenzionalan historijski fenomen, koji se teško može izraziti u nekom abreviranom obliku. U tom smislu, interpretacija općeg stanja religijske situacije u svijetu nije moguća bez analitičke ekspozicije sekularizacije kao epistemske i epistemološke kategorije (o čemu npr. govori Asad) koja oblikuje sociološki karakter zapadnjačke modernosti. Tako se problemu sekularizacije može najprije pristupiti u kontekstu njenog, uvjetno rečeno, povijesnog značenja koje se sastoji u društvenim mjenama koje su obuhvatale Europu u rasponu od koasnog 14st. do druge polovine 18 st. Unutar ovih historijskih konfiguracija i rekomponovanja "novog svjetskog poretka" sekularizacija je kao kategorije denotirala najprije izdvajanje terirorije i prava vlasništa od crkvenih autoriteta. Jednom kada je izvršen proces eksproprijacije, sekularizacija, gledano striktno historijski, ulazi u svoj socijalno ontološki smjer koji se hipostazira u postepenom procesu transformacije društvene i individualne svijesti a koje, kako smo pokazali u prethodnoj cjelini, stoje u neraskidiviom dijalektičkom odnosu. José Casanova će u studiji *Public Religions in Modern World* pokazati da pojam sekularizacije ima i svoje hilijastičko kerygmatske korijene a koji se unutar kršćanske eshatologije i soteriologije izražavaju u formi *saeculuma* shvaćenog kao praznog prostora, svojevrsne vremenske vakantnosti koja postoji u onotološko egzistencijalnom prostoru ljudske konačnosti, situirane između dva "obećana" pojavljivanja Krista na Zemlji.

Pitanje *sekularizacije*, prema Bergeru, tako je već u najranijim povijesnim okolnostima odvojeno od pitanja *sekularizma* koga Berger nedvosmisleno shvata kao samo jednu derivaciju *procesa sekularizacije* unutar koga je sadržan sveobuhvatni proces transformacije društva u klasičnom prosvjetiteljstvu nakon Francuske buržoaske revolucije 1789 godine. Sekularizam je, dakle, prema Bergeru nedvojbeno *ideološki koncept* unutar koga su sadržane vrijednosne strukture koje treba da se jednom društvu nametnu pod svaku cijenu. S druge strane, pojam *sekularizacije* reflektira empirijski uočljiv proces bez koga je zapadna modernost nezamisliva. Za ovako shvaćen proces sekularizacije kaže se:

"da se pod istom podrazumijeva proces u kome sektori društva i kulture bivaju izolirani od dominacije religijskih institucija i njihovih simbola. Sekularizacija se može posmatrati kroz prizmu opadanja religijskog sadržaja u umjetnosti, filozofiji, književnosti te, najvažnije od svega, u u fenomenu uspona znanosti kao autonomne te istinski *sekularne* perspektive svijeta." (Ibid, 112-113)

Sekularizacija je, dakle, dovela da eksponencijalnog porasta znanstvenih istraživanja u Europi koja su, kao što je pokazao Kant na tragu Nikole Kuzanskog, utemeljena i derivirana iz horizonta metafizike kao platforme čije su posljedice omogućile brze i efikasnan razvoj prirodnih znanosti što je rezultiralo porastom znanstvenih dostignuća u fizici, medicini, biologiji, hemiji itd. Pitanje sekularizacije tako je, prema Bergeru, pitanje diferencijacije kulturnih, znanstvenih i društvenih oblika od dominacije religijskih zajednica, uglavnom naslijeđenih iz srednjovjekovnih socijalno ontoloških praksi. Najznačajniji rezultat ovako shvaćenog procesa sekularizacije jeste *sekularizacija pojedinačne svijesti* koja, jednom kada je konsekutivno provedena, vrlo jednostavno proizvodi sekularnu društvenu stvarnost i njoj kompatibilnu društvenu svijest. Klasična teorija sekularnosti, unutar diskursa sociologije religije, prema Bergeru najbolje s izražava Weberovom tezom o "rasčaravanju svijeta" koja se, paradokslano, derivira iz protestantskog gledišta o radikalnoj separaciji transcendencije od imanencije pri čemu se, unutar protestantizma, ne dozvoljava čak ni posredovanje svetim knjigama ili institutom crkve. Protestantizam je tako bio sklon da proizvede: 1) radnu etiku odgovornosti i 2) *sekularizira teološke prakse*, o čemu piše Max Weber u kontekstu koncepcije *poziva*.

Shvatanje sekularizacije u njenoj vezi s protestantizmom, prema Bergeru implicira jedno kontroverzno stanovište o tome da treba propitati "zašto se navedenom fenomenu na zapadu pristupa uvijek iz korijena religijskih tradicija?" (Ibid, 130) Pitanje sekularizacije, tako je zasnovano na tvrdnji da prvi put u povijesti religijska legitimacija svijeta gubi plauzibilnost "ne samo od strane intelektualaca i drugih marginalnih pojedinaca, nego i od strane čitavih društvenih masa".

Sekularizacija, posredstvom sociološke perspektive kao "humanizirane društvene zbilje" (Ibid, 130), postaje nova forma kojom se legitimiše društvena stvarnost te čime joj se daje plauzibilnost. Berger je, sve do 2000 godine, smatrao da je proces sekularizacije *ireverzibilan* te da jednom kada su navedeni procesi otpočeti unutar klasične modernosti, oni više nisu imali alternativu. Država, u ovom okviru, više nema legalnu potrebu jačanja religijskih zajednica, te se postupno dolazi do pojave fenomena "privatne religioznosti" koji se sastoji u tvrdnji da lična religijska uvjerenja ne mogu imati značajne posljedice za društveni sistem.

Najznačajnija sociološka konsekvenca po religijske zajednice, a s obzirom na navedeno određenje sekularizacije sastojala se u pitanju ali i nevolji o tome "kako opstati u miljeu koji više ne uzima zdravo za gotovo njihove definicije zbilje?"(Ibid, 158)

Bergerova teorija sekularizacije unutar njegovih ranih spisa shvata se u okviru konteksta pitanja plauzibilnosti i legitimacije društvene stvarnosti, pri čemu se ista, shvaćena u najširem smislu interpretira kao "kriza religijskih intepretacija svijeta i stvarnosti". Sekularizacija je, na ovom tragu, prema Bergeru dovedena u korelaciju sa pitanjem *religijskog pluralizma* koji će kao inteprpretativni okvir za određene religije postati u punom smislu aktuelan tek u prvim dekadama XXI st. Prema Bergeru pitanje sekularizacije društva je pitanje *pluralizacije* koja implicira primjenu logike tržišta na "svijet religija". Drugim riječima, uočava se porast tzv. "individualne religioznosti" i porast broja novih religijskih pokreta (posebno u Sjedinjenim Američkim Državama) koji nastaju s *konzumerističkim* ciljem nuđenja tzv. alternativnih teorija legitimacije i plauzibilnosti krhkog okvira ljudske egzistencije (Hans Mol).

Pitanje *sekularizacije*, shvaćeno u ovom smislu, implicira jednu neuobičajenu tvrdnju (i tu se ponovo podcrtava razlika između

sekularizacije i *sekularizma*) a to je tvrdnja da *proces sekularizacije* nikako ne znači nestajanje religije iz domene individualnog života, nego podrazumijeva tvrdnju da religija ne može igrati vitalnu ulogu u domeni javne politike i javne ekonomije u okviru jedne državne zajednice.

3.0 *Idoli* koji oblikuju sekularno društvo - teza Richarda K. Fenna

U okviru studije *Beyond Idols: The Shape of Secular Society* Richar K. Fenn, gledajući principijelno, polemizira o krizi *značenja* unutar fundamentalnih pretpostavki i granica suvremene sociologije religije. Fennova teza unutar koje se vrši *deskripcija suvremenog sekularnog društva* se zasniva na akcentiranju centralnosti kategorije *vremena* unutar šireg koncepta onoga što obuhvatamo pojmom *religije*, te na propitivanju koncepta *građanskih religija* unutar političkog diskursa suvremenog američkog društva. Sekularnost je prema Fennovom shvatanju jedna vrsta *transcendentalne osnove društva* tj. ona implicira činjenicu da su sekularna društva otvorena za veliki broj mogućnosti, pri čemu otvorenost za *mogućnosti* implicira i otvorenost ka *Svetom*. Važnost šireg konteksta Fennove sociologije religije ogleda su u eliminaciji terminoloških višeznčnosti vezanih za "kanon" sociologije religije kao discipline koja se nužno dovodi u korelaciju prema društvenim uvjetima unutar kojih se oblikuje ono što se zove "*znanje*". Tako unutar navedne studije jasno vladaju semantičke distinkcije između termina: religija, sveto, sekularno, profano itd. U odnosu na pojam "svetog" u kontekstu sekularnih društava zapada Fenn kaže:

"poenta je u tome da se sveto više ne uzima kao difuzno carstvo misterioznog koje je nekada bilo pristupačno samo nekolicini. Ono je sada stavljeno na čistinu s obzirom na koju se demistificira, demitologizira i, stoga, profaniše." (Fenn, 2001, 6)

U ovom smislu, bitno sekularna društva su samo ona društva koja mogu eksternalizirati visoki stupanj nekoherentnosti svetog koje kontinuirano penetrira u sekularni prostor individualnog života. Potreba za prisustvom *svetog* unutar *sekularnog*, prema Fennovom shvatanju derivira se iz stalne proliferacije rizika u savremenim kapitalističkim društvima s obziorm na što dolazi do postupnog porasta ontološke nesigurnosti koja se manifestira u egzistencijalnom osjećaju o tome da je čovjek prepušten sam sebi, stavljen na milost

i nemilost "bezdušnim" silama "moloha modernosti" (Anthony Giddens).

Prema Richardu K. Fennu, pitanje *svetog*, kao što smo u uvodnom dijelu rada istaknuli, značenjski, epistemološki i ontološki nadilazi pitanje *religije*, pri čemu se o istom govori kao o nečemu što je "ispražnjeno od bilo kog prostornog ili vremenskog okvira, a koje se treba shvatiti kao čisti potencijal koji leži u vremenu, te je izvan kontrole pojedinca, grupe ili zajednice." (Ibid, 9) Pri široj interpretaciji mogli bismo reći da je *sveto*, shvaćeno na ovaj način, u neku ruku dovedeno u korelaciju s *kulturnim pamćenjem* i njegovom "konektivnom" (Jan Assman) društvenom funkcijom. Drugim riječima, *sveto sjećanje*, omogućava da se u pojedincu pojavi osjećaj kontinuiteta koji ga vezuje s prethodnim i budućim naraštajima u smisleni "lanac" (Hervieu-Leger) zajednički proizvedenih zaliha znanja kroz koje se vrši integracija društva i produkcija društvene solidarnosti. Na ovom tragu, a što ćemo docnije detaljnije pokazati, funkcionira i logika *građanskih religija* (posebno u kontekstu američkog društva što je još 1960-ih pokazao funkcionalistički sociolog Robert N. Bellah).

S obzirom na navedeno, istaknimo da:

"Živjeti u sekularnom društvu, dakle, znači živjeti bez zaštite koju nudi religija protiv iskustva prolaznosti vremena. Ovo je razlog zašto neki sociolozi smatraju da je došlo do pomračenja religije. (...) Jednostavno radi se o tome da će ona biti zasijenjena drugim institucijama." (Ibid, 17,18)

Prema Fennu, dakle, sekularizirana društva podrazumijevaju slobodu koja je stavljena na raspolaganje svakom pojedincu kojom će isti postati svjestan *prolaznosti vremena* a time i vlastite konačnosti. Religija je u ovom smislu potrebna pojedincu kao kategorija kroz koju će isti biti u stanju "zamrznuti vrijeme u seriju svetih događaja" pri čemu dolazi do nužne sakralizacije određenih pojedinaca i njihovog stila života koji postaju "uzorni modeli" za sve buduće naraštaje.

3.1 Sekularnost i građanske religije

Pitanje procesa *sekularnosti*, kao što smo pokazali, jeste pitanje *pristupa modernitetu* i načina na koji modernitet oblikuje vrste i karakter društveno prihvatljivog znanja. U ovom smislu se Richard

K. Fenn oslanja na Bergerovo, ali i Durkheimovo shvatanje, o tome da su *religija i sveto* proizvodi društva. Postepenim i višestoljetnim dijalektičkim hodom, kategorija *svetog* - iako prvobitno shvaćena kao produkt društva - počinje da "zadobija vlastiti život" koji kao takav postaje određujući za definiranje same *društvene stvarnosti*.

Kontekst problemskog određenja sekularnosti je tako kontekst unutar koga se dešava proces razumijevanja društvene svijesti, unutar čega se pojam svetog određuje iz njegove *kontingentne* osnove - osnove koja omogućava da se na velika vrata artikuliše koncpet funkcionalnih ekvivalenata tradicionalnih religija sa akcentom na proces nastanka i oblikovanja američkog društva. Fenn se u ovom smislu latentno oslanja na sve one autore (Radcliffe-Brown, Geertz, Durkheim) koji vjeruju da je onsova religijskog života sociološki iskazana u formi *ritualnih* društvenih prkasi, pri čemu sama religija pretpostavlja postojanje repozitorijuma svetih simbola u odnosu na koje se dešava hipostaziranje *svetog*, a iz čega proističe fundamentalna integracija i solidarnost unutar društva i jedinki koje ga tvore.

Društvo je, prema Fennu, rezultat niza složenih *figuracijski* (Elias) uspostavljenih konstelacija koje u sekularnom simboličkom sistemu, putem *rituala* kao temeljnog religijskog instituta, omogućavaju *prividno* ukidanje klasne razlike između pojedinaca koji su, kao što je pokazao Berger, vrlo često alijenirani od svijesti o genetičkom procesu unutar koga se odvija produkcija fundamentalnih društvenih vrijednosti. Drugim riječima, unutar sekularnih *ritualnih* praksi, koje idealno simuliraju tradicionalne religijske prakse dolazi do prividnog ukidanja društvenih razlika između bogatih i siromašnih, pri čemu se pretpostavlja da su svi jednaki pred iskustvom iluminacije onoga što jedan društveni sistem prepoznaje kao sveto. Naravno, posrijedi je tek prividna razlika.

Na ovom tragu se, prema Fennu, ispostavlja važnost koncepta *idola* unutar sakralnih dimenzija sekularnih društava. Pitanje idola se, u ovom smislu, treba shvatiti kao "okretanje nečega što sluti ka svetom te se ka njemu orijentira. Idoli su nešto što na sebe uzima ulogu čuvara od velikih sila nepoznatog" (Ibid, 23) Koncpecija *idola*, kao što je i poznato iz "udžbeničkih" problema u sociologiji religije, pripisuje se povijesti svih tradicionalnih religija. Drugim riječima, nema poznatih historijskih religija unutar kojih ne pronalazimo *idole* koji vrše *nomičku* funkciju u odnosu na pojedinca.

Na ovom tragu, prema Fennu, istinski sekularna društva (onako kako taj pojam poima zdrav ljudski razum) bi bila ona društva koja bi bila deprivirana od idola i raznih formi idolatrije. Izraženo Durkhiemovim terminima, sopstvo u ovim društvima nikada ne postaje vlasništvo društva. U realno postojećim sekularnim društvima zapada od pojedinca se očekuje da sakralizira institucije društva i države (osobit primjer su Sjedinjene Američke Države), pri čemu se ovaj proces sakralizacije vrlo često zna disperzirati na pojedinačne ličnosti i događaje koji postaju simboličkim okvirom u odnosu na koji se vrši regeneracija i reprodukcija jedne političke ekonomije znanja zasnovane ne multiplikaciji i proliferaciji simboličkih resursa koji igraju presudno važno ulogu u izgradnji državnog i nacionalnog identiteta.

U ovom smislu je pitanje *građanskih religija*, obzirom da Fenn neupitno vjeruje u njihovu egzistenciju, ključno pitanje unutar šireg okvira razumijevanja religijske situacije u suvremenom svijetu. Građanske religije, prema njegovom shvatanju, reprezentiraju "novi oblik koji *sveto* uzima" (Ibid, 28) u aktuelnoj epohi, pri čemu se želi vjerovati da građanske religije, kao funkcionalni adekvati historijskih religija, ovim potonjim suštinski ništa ne duguju.

Građanske religije, unutar okvira sekularne ontologije moderniteta, predstavljaju način na koji se navedena društva brane od ontološke nesigurnosti koja vreba iza svakog ćoška i elementarne fragilnosti koja im, prema pomenutom Bergerovom shvatanju, kontinuirano prijeti u smislu potencijala da se nomično ustrojstvo društvene stvarnosti u svakom trenutku transformira u svoj *anomični* oblik. Jezgrovit primjer za isto, prema Fennu, može se naći van SAD-a i to u društvenim okolnostima bivših socijalističkih društava (Poljska, Jugoslavija, Rumunija, SSSR itd.) koja su se agregirala simboličkim kapacitetom marksizma. Drugim riječima bez marskističke osnove, teško da bi se moglo govoriti o partizanskim žrtvama na način kao što je to bilo uobičajeno u kontekstu navedenih društava, a tu podrazumijevamo koncept: žrtvovanja za ideju u odnosu na koju se očituje jedan jasan zajednički sistem simbola.

Građanske religije su u ovom smislu vrste *idolatrije* i kao takve dokaz krize stereotipije o tome šta je sekularno društvo. Prema Richardu Fennu, unutar "kontroverze" o građanskim religijama otkriva se istinska kriza sekularnosti i faktički *povratak svetog*. Tako

je narativ o građanskim religijama, shvaćen na pretpostaljeni način, zapravo narativ o tendenciji unutar sekulanrnih društava da kroz optiku građanskih religija dospiju do fetišizacije vrijednosnog sistema države. U ovom smislu uzeto, pitanje građanskih religija onako kako ga vidi Fenn, predstavlja opoziciju shvatanju navedenog fenomena koju možemo pronaći kod većine drugih sociologa religije. Prema njegovom shvatanju, sve *građanske religije* vremenom postaju *političke religije* tj. podrazumijevaju 1) *politizaciju religije* i 2) *sanktifikaciju politike* (Ibid, 41). Slijedeći ovu logiku, istinski sekularna društva bi bila samo ona društva unutar kojih se ne ostavlja prostor za *idolatriju*, te u skladu s tim unutar njega nema mjesta niti za građanske religije. Sudbina građanskih religija, prema Fennu, ogleda se u neminovnoj transformaciji istih u rigidni diskurs političkih religija.

Ipak, važnost i egzistencija *građanskih religija na zapadu,* prema Richardu K. Fennu, nije nešto što se može negirati, posebno imajući u vidu njihovu prethodno navedenu *idolatrijsku* socijalnu funkciju. Sama jezgra i temeljna suština građanskih religija ogleda se u transcendiranju *konačnosti i vremenitosti* u odnosu na što se unutar društva profiliraju *pojedinci* koji se predstavljaju kao nezaobilazne harizmatske ličnosti relevantne za povijesnu izgradnju konkretne državne/društvene stvarnosti. Na ovom tragu se govori o (nacionalnim) *idolima* koji su generator temeljnih vrijednosti društva. Treba istaknuti da su sudbine onih ljudi koje Fenn obuhvata pojmom "idola" uglavnom vezane za *kult žrtve* tj. za neku vrstu stereotipne tragične i herojske sudbine helenskog tipa, unutar koje se pretpostavlja *smrt* kao cijena koja se morala platiti kako bi društvo i njegov vrijednosni sistem opstali. Ako bismo htijeli dodatno radikalizirati Fennovu tezu, onda bismo mogli reći da je *cijena slike* koju čitavo društvo o sebi stvara kao *bezvremenom* putem kompleksnog sistema građanskih religija, paradokslano, zasnovano na konkretnoj sudbini *stradalog* (i stoga konačnog te potpuno vremenitog) bilo pojedinca ili društvene grupe, koja prema René Girardovom modelu postaje *izvor svetog* (i stoga integracije zajednice) samo s obzirom na činjenicu da će biti prinesena kao žrtva.

Sekularna društva, prema Richardu K. Fennu, shvataju se iz "dubine" ontološkog potencijala *građanskih religija* zasnovanog na analitičkoj hipotezi o tome da se unutar *religija* transcendira svijest o pojedinačnoj i društvenoj konačnosti. Građanske religije, stoga, nužno završavaju unutar dublje "funkcionalno adekvacijske devijacije" - u formi *političkih religija* kao izvor sakralne legitimacije

političkog poretka kao nulte pozicije sve stvarne društvene moći. U ovom kontekstu, pitanje građanskih religija implicira postojanje "*panteona heroja*" (Ibid, 77) posredstvom koga se vrši funkcija *teodiceje* neke partikularne društvene stvarnosti u granicama države-nacije.

4.0 Zaključak

Savremena shvatanja o religiji unutar diskursa humanističkih i društvenih znanosti, gledajući *gorsso modo*, kao da razvijaju osnovnu intuiciju njemačkog teologa i filozofa Rudolfa Otta koja se može sublimirati u tvrdnju da *religija* nastaje kao rezultat pripisivanja *svetosti* nekom objektu posredstvom kategorije *uma*[3], iz čega proističe da svetost nije tek neki sporedni fenomen religije, nego njen konstitutivni i određujući dio. Drugim riječima, *religije* koje nastaju kao rezultat kompleksnih povijesnih okolnosti (Asad) nužno su determinirane odnosom koji zauzimaju prema *svetom* uzetom kao *egzistanciju*.

Stanje unutar humanističkog diskursa o religiji tako se može okarakterizirati isključivo sintagmom *krize značenja pojmova religija i sekularnost* kao i srodnih termina i sintagmi koje mogu proisteći iz derivacione morfologije navedenih pojmova. Posebno ističemo da do navedene "zbrke" dolazi u kontekstu bosanskohercegovačkog društva unutar koga, uslijed procesa tranzicije, nije došlo do jasne znanstvene ekspozicije i kanoniziranja temeljnih pojmova relevantnih za shvatanje religije iz perpsektive "metodološkog agnosticizma" o čemu npr. piše Malcolm Hamilton.

Razlozi za navedeno su svakako višestruki, od čega treba istaknuti: ideološke, političke, kulturološke kao i njima srodne okolnosti koje su uvjetovale da se religiji pristupa *predteorijski* i *predkritički*, a u konačnici bismo mogli reći i *dogmatski*. Religija se u tranzicijskim društvima, kao društvima nastalim nakon pada *Željezne zavjese* (s blagim izuzetkom Poljske[4]), koristila i instrumentalizirala u realno-političke svrhe s

3 Više vidjeti u Rudolf C. Almond (1984): Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology. The University of North Carolina Press.

4 Više o navedenoj temi vidjeti u separatu Piotra Sztompke o "kulturnoj traumi" unutar zbornika koji je o toj temi 2004 godine priredio Jeffrey C.Alexander pod nazivom: *Cultural Trauma and Collective Identity*.

ciljem izgradnje i jačanja tzv. *nacionalne svijesti*. Religije su u uvjetima "društvene lomljivosti" odigrale ulogu mehanizma integracije društvene solidarnosti, te postojeće/novonastale etničke i nacionalne skupine opskrbile bogatim repozitorijumom simboličkih potencijala koji su predstavljali bazu u odnosu na koju se mogla vršiti dalja *nadgradnja* autentnične društvene stvarnosti neke partikularne društvene skupine.

Pomenute kompleksne socijalne relacije unutar konteksta tranzicijskih društava, rezultirale su okolnostima koje su se direktno reflektirale na *znanstveni diskurs o religiji*, a što se ogleda u pojavi i izdavanju literature o raznim temama vezanim za religiju, bez kredibilnih, referentnih i znanstveno provjerljivih izvora koji bi bili priznati u znanstvenom (sociološkom, filozofskom itd.) diskursu. Sve navedeno dovelo je do okolnosti u kojima ne možemo jasno razlikovati pojmove poput: vjerovanja, religije, sekularnosti, svetog, profanog itd. a što znači da, ako nemamo valjanu terminologiju, nemamo ni valjan znanstveni diskurs za razumijevanje datog problema. Ključna pogreška se tako zasniva na logičkoj okolnosti koja se sastoji u *prelasku u drugi rod zaključivanja*, pri čemu se govori o tome da kada u javnom diskursu čujemo da se nosioci javnih funkcija referiraju na *vjerovanje*, oni zapravo referiraju na ono što u značenjskom smislu obuhvata pojam *religije*.

U stoljeću koje se poima kao stoljeće "povratka potisnutog i zaboravljenog" - a to je ono što prema Hansu Blumenbergu ima najveću snagu za nagle epohalne preokrete - nedopustivo je da se unutar jedne društvene zajednice (pa bila ona i tranzicijska) ne pravi jasna terminološka diferencija vezana za religiju koja, kao što je višestruko poznato, služi kao moćan izvor socijalne kontrole. U globalnim razmjerima je već Georg Simmel - intelektualac na razmeđu epoha - pokazao da pitanje suočavanja sa "svetim" nije pitanje suočavanja sa religijom. U ovom radu smo ukazali i na to da pitanje razumijevanja ključnih pojmova i teorija unutar okvira tzv. "teorijskih" pristupa religiji, također, implicira jednu složenu *rekonstruktivnu* logiku klasičnih teorija o religiji i sekularizaciji, pri čemu smo prednost dali teoriji Pitera L. Bergera zbog njenog velikog i jakog prisustva u kontekstu bosanskohecegovačkog društva. Obzirom da se većina teoretičara o religiji u BiH poziva na Bergerove studije o "desekularizaciji" shvatajući ih tek kroz optiku reverzibilnog društvenog procesa, smatrali smo da je neophodno istaknuti koji su

to ključni problemi njegove izvorne teorije o religiji i sekularizaciji iz 60-ih godina XX. stoljeća.

Također, kao pogodnu teorijsku osnovu za razumijevanje intenziviranog odnosa između *religije i svetog,* u kontekstu transformacije religije *u novom vremenu*, iskoritili smo poglede Richarda K. Fenna koji teorije o sekularizaciji suočava s njihovim izrazom u formi građanskih religija, a što je tema koja se nezaobilazno mora uzeti kada se govori o suvremenim analizama religijske situacije u "glokalnom" (Bauman/Hylland-Eriksen) svijetu XXI.st.

Kriza značenja znanstvenog diskursa o ključnim pojmovima vezanim za istraživanje religije u suvremenim društvima, unutar referentnih interpretativnih okvira, decidno se oblikovala već u zborniku koji je objavljen 1985 godine pod nazivom: *The Sacred in a Secular Age* čiji je urednik bio jedan od uglednih sociologa religije Phillip E.Hammond. Unutar pomenutog zbornika, najreferntniji svjetski teoretičari (Bryan Wilson, Hans Mol, Paul W.Pruyser itd.) iz oblasti filozofije, sociologije, psihologije i antropologije pisali su o velikom "come-back-u" *religije* i njenom odnosu prema konceptu *svetog*. Bez obzira na međusobna neslaganja u pogledu teorijskog pristupa religiji i sekularizaciji, navedeni autori su se složili oko toga da je za adekvatno istraživanje navedenih fenomena neophodno izvršiti svojevrsnu "kanonizaciju" ključnih pojmova klasteriziranih oko pojma *religija*. Unutar ovog zbornika, prvi put na jednom mjestu nalazimo sistemski izloženu terminološku diferenciju između navedenih pojmova a čiji je konačni cilj da se izbjegnu neporazumi pri praktičnoj upotrebi navedenih termina.

U ovom radu smo nastojali pokazati da:

1. Postoje logičke, ontološke, socio-epistemološke i semantičke razlike između ključnih pojmova koji dominiraju suvremenim istraživanjima o religiji unutar humanističkog i društvenog diskursa. Ove razlike su jasno prisutne unutar globalnih istraživanja o religiji, dok se na područjima tzv. tranzicijskih društava (u zemljama "trećeg" svijeta, s akcentom na društva nastala padom Željezne zavjese) ove razlike još nisu standardizirale. S obzirom na nevedeno možemo zaključiti da je jedan od motiva za navedeno i ideološko-političkog karaktera.

2. Kako bi se izbjegla zamka teorijskog predmnijevanja o tome kako će u budućnosti izgledati istraživanja religije unutar granica humanističkog i društvenog dikursa potrebno je jasno demrakirati granice gdje počinje a gdje završava ono što zovemo: *znanstvenim istraživanjem religije.*

3. U suvremena istraživanja religije moramo polaziti iz premise o prevladavanju tzv. "predstruktura razumijevanja" (Martin Heidegger) koja se odnose na klasične filozofske i sociološke teorije o religiji i sekularizaciji. To možemo učiniti samo adekvatnim i pravilnim čitanjem i razumijevanjem navedenih autora, razumijevajući ih u odnosu na njihove izvorne tekstove, kao što smo pokazali u slučaju Petera L. Bergera.

Literatura:

1. Berger. P.L (1973): The Social Reality of Religion. Penguin.

2. Hammond. E.P (1985): The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion. University of California. Los Angeles.

3. Fenn, R.K (2004): Beyond Idols: The Shape of a Secular Society. Oxford University Press.

4. Hamilton Malcolm (2003): Sociologija religije. CLIO.Beograd

5. Almond.C.R (1984): Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology. University of North Carolina Press.

6. Asad, Talal, (2009): Genealogies of Religion. Johns Hopkins University Press.

7. Bellah. N. Robert, (1991): Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World.Berkeley, Los Angeles, London. Univesity of California Press. New York.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 321.7-021.372

APORIJE DEMOKRATIJE

Bernard HARBAŠ

Medicinski fakultet, Univerzitet u Zenici
e-mail: bernardharbas@gmail.com

ABSTRACT

Ovaj rad se bavi postmodernim razumijevanjem problema sa kojima se demokratska politika suočava. Demokratija je kroz historiju dobijala različita određenja, te se stoga, ona ne može imati univerzalnu definiciju. S obzirom da u demokratiji vrijedi svačiji glas, ona bi trebala da podržava i glas onoga ko odbacuje demokratiju, tako da ovaj poredak u svojoj punoj realizaciju stvara autoimunitet (Derrida). Kod Jacquesa Ranicerea demokratija ne može biti definisana kao dogovor, već naprotiv, kao mržnja i nesaglasnost, jer se samo na taj način mogu ispoštovati temeljni demokratski principi i procedure. S obzirom da slaganje i jednakost vode u pasivnost i poništavaju sposobnost kritičkog indvidualnog mišljenja, za autentičnu demokratiju je potrebno praviti otpor samoj demokratiji. Za Alaina Badioua demokratija je mogućnost da svako radi šta hoće bez ikakvog kriterija, to jeste, da svako bez argumenata iznosi svoje mišljenje. Stoga, on ovaj poredak shvata kao prostor zadovoljavanja sitnih želja. Kod Jean-Luca Nancyja demokratija nije samo politički poredak, već način na koji se egzistencija pojavljuje. On ne pravi izbor između direktne ili reprezentativne demokratije, nego je posmatra kao singularno pluralno pojavljivanje smisla. Za razliku od nekih postmodernih teoretičara Chantal Mouffe smatra da se demokratija može realizovati samo u svom reprezentativnom obliku, ali i da se treba sastojati iz konflikta i rasprave. Kada nestane konfliktualna dimenzija demokratije ulazimo u post-političko stanje, koje karakteriziraju slaganje i pasivnost. Svrha ovog rada jeste da se predstave i analiziraju neke karakteristike demokratskih načela poput konflikta, slaganja, neodredivosti ali isto tako i ukaže na mogućnosti mišljenja demokratije ne samo kao političkog uređenja već i kao načina života.

Ključne riječi: demokratija; političko; reprezentativnost; nesaglasnost; saglasnost; demokratija u dolasku; populizam; singularno pluralno;

APORIAS OF DEMOCRACY

This article deals with postmodern understanding of the problem democratic politics is facing. Throughout history, democracy has had different determinations and thus cannot have a universal definition. Since in

democracy everybody's voice count, it should also support the one who rejects it, and thus this order, in its full realization, creates autoimmunity (Derrida). For Jacques Ranciere, democracy cannot be defined as agreement, but on the contrary, as hatred and disagreement, because only that way fundamental democratic principles and procedures can be respected. Since agreement and equality lead to passivity and annul ability of critical individual thinking, resistance towards democracy itself is necessary in an authentic democracy. For Alain Badiou, democracy means a possibility for everyone to do what he wants and without any criteria i.e., that everybody expresses his opinion without argumentation. Therefore, he understands such order as a space for fulfilment of petty needs. Jean-Luc Nancy understands democracy not only as political order, but a way in which existence appears. He prefers neither direct nor representative democracy but looks at it as a singular plural appearance of the sense. Contrary to some postmodern theoreticians, Chantal Mouffe considers democracy can be realized only in its representative form, but that it also needs to consist of dispute and discussion. When the disputable dimension of democracy disappears, we entre into the post-political state characterized by agreement and passivity. Purpose of this article was to present and analyse some of the characteristics of democratic principles such as conflict, dispute, agreement, indeterminacy but also to point out possibilities of thinking democracy not only as political order, but also as a way of living.

Keywords: democracy; the political; representativeness; disagreement; consensus; democracy to come; populism; singular plural;

1.0 Uvod

Problemi sa kojima se svaki demokratski sistem nosi su, i to je teorijski utvrđeno još u antičkoj političkoj teoriji, sloboda odlučivanja, slaganje većine i mogućnost demokratskog odbacivanja same demokratije. Uvriježeno je mišljenje da je demokratija oznaka za politički poredak u kojem svaka politička odluka mora biti donesena u skladu sa stavovima većine. Sistem u kojem većina racionalno (promišljeno i bez konflikta) participira u političkim odlučivanjima i, na kraju, donosi odluke zvuči u toj mjeri idealistički da je i sam Rousseau u *Društvenom ugovoru* napisao: „kada bi postojao božji narod, on bi sobom vladao demokratski, tako savršena vladavina ne pristaje ljudima" (Rousseau, 1978: 134). Osim problematične činjenice da ovakav politički sistem pretpostavlja idealnu situaciju u kojoj svi/većina/predstavnici/zastupnici treba da racionalno raspravljaju i sarađuju, moramo imati u vidu i antropološko stajalište po kojema se sva moderna politička uređenja, pa i demokratska, pripisuju uglavnom zapadnom političkom i kulturnom prostoru. Potvrda za ovo

se može naći u svakoj klasičnoj sociologiji, a posebno u poglavljima gdje se analizira tema društvenog razvoja gdje možemo uvidjeti da je reprezentativna demokratija osnovno obilježje modernih društava, dok su autoritarni oblici vlasti pripisivani tradicionalnim društvenim organizacijama. Iako datira još od antičkih vremena i predstavlja suštinu politike starogrčkog doba, demokratija svoju savremenu verziju dobija u novom vijeku kada, sa pojavom civilnog društva, konceptom podjele vlasti i na koncu sekularizacije, postaje sinonim za modernu političku zajednicu. Ona nije samo produkt modernog doba, već i pokazatelj stepena modernizacije društva te se ona, stoga, počinje tretirati kao nedodirljivo mjesto politike, jer svako odudaranje od ovog oblika političkog djelovanja se u modernim društvima shvata kao konzervativizam ili kao oblik približavanja totalitarnom političkom sistemu. Poštivanje demokratskih procedura znači istovremeno prihvatanje zapadno-evropskih vrijednosti sekularizacije i raskidanje sa tradicionalizmom (Asad, 2007; Derida, 2007). Drugim riječima, demokratija je istovremeno dio dobra na koje Evropa, kao kulturno politički prostor koji se promoviše kao nosilac sekularnih vrijednosti, polaže pravo. Time ona (Evropa) na sebe preuzima ulogu vlasnika političkog, dok ostatku svijeta (uglavnom istočnog) pridaje ili ostavlja obilježje religijskog. Istok je ostao lišen političkog, ne zato što religija igra važniju ulogu od politike, već zato što mu nisu pripisane osobenosti sekularnog.

Nešto slično uviđamo i kod zemalja jugoistočne Evrope koje su kod procesa političke tranzicije i dostizanja evropskih političko-pravnih vrijednosti (civilno društvo, tržišna ekonomija, pravna država) stremile većoj demokratizaciji društva. Demokratija je za socijalističke zemlje bila ne samo uslov postojanja modernosti i put kojim se ide da bi se postiglo savremeno društvo, već i simbol približavanja zapadnoevropskom političkom kontekstu i raskid sa tradicijom uobličenom u socijalizmu. Uvođenjem demokratizacije, države jugoistočne Evrope su raskidale za socijalističkim nasljeđem i približavale se zapadnoevropskim društvima. Socijalističke države su u demokratskom sistemu, pored suštinskih promjena, poput vladavine prava, uspješne i učinkovite ekonomije, vidjele modernizaciju i približavanje zapadnom svijetu.

Bernanad HARBAŠ

Demokratija bez demokratije

Za razliku od klasičnog koncepta demokratije, koji ovaj pojam tretira kao tip vlasti u kojem većina odraslih građana ima pristup instrumentima vlasti, poststrukturalističko razumijevanje tog pojma otvara neka pitanja poput grupisanja, homogenizacije, elitizma i, na koncu, nejasne granice između ovog političkog sistema i populizma i totalitarizma. Kroz historiju političke misli uviđamo da ovaj pojam dobija mnoštvo različitih određenja ali i da postaje sve više ispražnjen i otrcan i prestaje da ima svoj puni smisao. Derridijanski rečeno, taj pojam postaje metafora za moderno i uređeno društvo koje svoju specifičnost crpi iz razlike spram istočnog konzervativnog i teologiziranog svijeta. S obzirom da je istrošena kao metafora, demokratija mora biti predefinisana i dobiti novi smisao. Jedno od prvih pitanja koje se nameće je pitanje mogućnosti razumijevanja demokratije van historijskog konteksta. O demokratiji znamo da je određena različitim kontekstima, da se definira kao neposredna, posredna, liberalna ili socijaldemokratija što govori da je „otvorena za istorijski preobražaj" (Derida, 2007: 43). Drugim riječima, njenu konzistentnu definiciju ne možemo dobiti zbog njene zarobljenosti u mnoštvo historijskih određenosti. „Napokon, ako pokušamo da se vratimo na početak, mi dalje ne znamo šta znači *demokratija*, niti šta je *demokratija*. Jer demokratija se ne pokazuje, ona se još nije pokazala, ona će doći" (Derida, 2007: 25). Dakle, kroz niz ili mnoštvo različitih definicija demokratije koje nam nudi historija političke teorije ili političke filozofije, mi još uvijek dolazimo do njenog pravog određenja. Demokratija je stalno dolaženje do njene definicije. U svojim razmatranjima o njenom određenju, Derrida uviđa da je od antičkog doba pa sve do danas sloboda jedno od neizbježnih elemenata u nastojanju da se odredi suština demokratije (Derida, 2007: 40). Dok je kod Aristotela sloboda u demokratskom procesu stalna smjena onih koji vladaju i onih kojima se vlada, kod Platona je ona određena kao razuzdanost, hir i mogućnost da svako radi ono što hoće (Derida, 2007: 40-41). U Platonovom nastojanju da demokratiju odredi kao mnoštvo različitih samovoljnih djelovanja, a ne kao puki režim ili oblik vladavine, Derrida vidi osnovne crte sintagme „demokratija u dolasku". Pod ovim pojmom se podrazumijeva da ne postoji jedno, već mnoštvo njenih određenja koji su historijski uslovljeni. Osim što za Platona demokratska sloboda promoviše razuzdano i nekonzistentno djelovanje, ona je isto tako mogućnost da se bude ono što se želi: „Zbog toga što u demokratiji svako može da vodi onakav život (*bion*) kakav

mu se sviđa, u tom ćemo režimu, u toj *politeia* – koja, videćemo to, nije režim, nije oblik vladavine, ni uređenje, niti autentična politeia - pronaći sve vrste ljudi, veću šarolikost nego bilo gde drugde. Otuda šarena lepota demokratije. Otud Platon insistira kako na lepoti, tako i na šarenilu" (Derida, 2007: 43). Sloboda da se djeluje kako se želi i da se donose hirovite političke odluke pokazuje da u demokratiji svi imaju pravo ne samo da učestvuju u vlasti, nego i da žive svoje živote kako žele. Stoga Derrida uočava da je demokratija neodvojiva od platonističke tradicije (Derida, 2007: 43) koja smatra da demokratija nije ni režim ni poredak, nego voljno djelovanje subjekata koji ne moraju biti, niti su okupljeni oko nekog cilja. Tako bi se mogla objasniti uloga mnoštva karakterističnog za demokratske prostore. Mnoštvo, kao suprotno pojmu jedinstva, i postoji jer ne postoji jedna jedinstvena ideja, već širok spektar zadataka i problema koji su kontekstualno određeni, što, na koncu, kao svoj rezultat ima inkomenzurabilnost odluka i stajališta. Među tim mnoštvom stajališta mogu da postoje i ona koja ne moraju da budu tolerantna prema demokratskim idejama, šta više, takva stajališta mogu i da odbacuju demokratske procedure.

Demokratska sloboda dovodi u pitanje opstanak demokratije, jer demokratske procedure, sloboda i razuzdanost otvaraju mogućnost poništenja same demokratije. „U svakom slučaju, hipoteza je sledeća, bilo da narod (*demos*), sa svojom izbornom većinom i prema demokratskim procedurama, uzme vlast (*kratos*) ili da je preda, neće se izbeći uništenje same demokratije" (Derida, 2007: 51). Stoga se demokratija mora shvatati kroz dva aspekta i to kao autoimunitet i rAzlika. Ona se razvija kroz otpor prema samoj sebi, jer kroz nastojanje da omogući svima učestvovanje u političkom odlučivanju, ona formira svoje potencijalne neprijatelje, odnosno daje priliku svima da daju svoje mišljenje, ne samo o organizaciji društva, nego i o samoj demokratiji. Prirodnim stvaranjem neprijatelja, jer bez njih (neprijatelja) nema demokratske većine, ona uništava samu sebe. Ali aporiju demokratije čini i to da ona mora da se čuva od svojih neprijatelja - da stvara imunitet prema unutrašnjim neprijateljima, što formira auto-imunitet prema vlastitom tijelu. Drugim riječima, ona ne može da se definira kao neka vrsta poretka ili režima, već kao stanje koje dolazi i koje nikada neće doći. S obzirom da se njeno prisustvo stalno odgađa, ona funkcionira upravo kao rAzlika. Demokratija je rAzlika jer nije ni pojam, ni režim, ni poredak, ni uređenje, već naprosto stalno odgađanje svoje prisutnosti. Stoga je, za Derridu, demokratija kao rAzlika ono što upućuje na drugog, apsolutnog drugog,

heterogenost, singularnost, i nesimetričnost. Kod Derride se pojam drugog može razumjeti samo u apsolutnom smislu i to kao drugi koji nije asimilovan i koji je pušten da bude drugi. Demokratija i apsolutni drugi koreliraju, jer je demokratija „to što jeste u rAzlici kojom se ona odgađa i razlikuje od same sebe" (Derida, 2007: 56). Demokratija može da funkcionira samo kao stalno pobijanje sebe, kao stalno isticanje razlike između sebe i sebe, to jeste kao neprestano poništavanje vlastitosti. Stoga je ona u dolasku, jer zbog stalnog sebe-pobijanja ne može biti prisutna ili aktuelna. Kritikujući Fukuyamin pristup konceptu historije i „dolaska", Derrida u *Sablastima Marxa* identificira demokratiju sa figurom sablasti. Za razliku od Fukuyame, koji prateći Hegelovu teoriju o historijskom kretanju, vidi kraj historije u fazi kada svijetom ovlada liberalna demokratija, Derrida demokratiju sagledava kao ono što dolazi i što nikada neće i ne može doći. Demokratija je događaj koji se očekuje i koji je iznenađenje i neočekivnost, jer ga ne znamo i ne možemo ni da pretpostavimo niti da predividmo kako će da izgleda. Stoga se demokratska otvorenost prema događaju koji očekujemo može samo definirati kao sablast. Prema Derridi: „...samo otvorenost koja odustaje od svakog prava na vlasništvo, svakog prava uopće, mesijanska otvorenost prema onome tko dolazi, odnosno prema događaju koji ne možemo očekivati kao takav, pa ga dakle ni prepoznati unaprijed, prema događaju kao samom strancu, prema onoj ili onome za koga uvijek moramo ostaviti jedno prazno mjesto, u sjećanje na nadu – i to je samo mjesto sablasnosti" (Derrida, 2002: 88). Fukuyama, prema Derridi, pravi dvostruku grešku jer demokratiju postavlja istovremeno kao cilj istorijskog kretanja društva, ali i kao trenutno stanje koje vlada svijetom. Derrida pokazuje, na primjeru Fukuyame, nivelirajuću pa čak kolonizatorsku funkciju demokratije, jer se ona u teoriji autora knjige *Kraj istorije i posljednji čovjek* predstavlja kao poredak prema kojem stremi cijeli svijet i koji će pomiriti sukobljene kulture, praveći na taj način jedinstveni obrazac po kojem će svi živjeti i djelovati. Ona (demokratija) to ne može biti, jer bi na taj način asimilovala sve političke poretke u jedan jedinstveni (liberalno demokratski) i samim time se ne bi ostavila mogućnost za posebnost ili singularnost određene kulture. Ta singularnost, to jest stalno pravljenje rAzlike, jedini je razlog zbog kojeg postoji demokratija.

Sličan stav o demokratiji iznosi i Judith Butler u svojoj knjizi *Raščinjavanje roda*. Njeno stajalište je da demokratija ne smije i ne može da bude slaganje, niti tokom demokratskog odlučivanja mogu da postoje unaprijed zacrtane odluke. „Demokracija ne govori u jednoglasju;

njeni su tonovi disonantni, i nužno su takvi. Ona nije predvidiv proces; kroz nju se mora proći kao što se mora proći kroz strast" (Butler, 2005: 200). Drugim riječima, demokratija nema unaprijed zadat cilj prema kojem se stremi, niti postavljeni zadatak koji se treba riješiti, nego je ona mnoštvo različitih glasova koji djeluju u prostoru neočekivanog. Stanja neočekivanog i nepredvidivog obilježavaju demokratiju ili, u Butlerinom kontekstu, radikalnu demokratiju. Radikalna demokratija raskida sa slaganjem ili normativnošću i zahtijeva kontekstualni pristup svakom odlučivanju. Demokratija, za Butler, proizlazi iz situacije i konkteksta i, samim time, stremi ka preispitivanju svakog oblika normativnosti koji nam unaprijed određuje šta smo i koje mjesto zauzimamo u političkom ili društvenom poretku. Stoga demokratiju, budući da nema poseban predmet oko kojeg se oblikuje, možemo da identificiramo ne samo sa političkim, već i filozofskim. Ono što Butler smatra značajnim jeste upravo derridijanska neočekivanost događaja koji je u dolasku. Demokratske procedure se provode u kontekstima i zavise od kulturnih obrazaca određene zajednice.

Kod Alaina Badioua, demokratija je pojam/riječ za konzervativnu oligarhiju čiji je osnovni posao da čuva svoju teritoriju (Badiou, 2010: 8). Za njega je demokratija zatvoreni politički prostor koji na svaki drugi politički režim gleda kao na nešto drugo i strano i što se, na koncu, mora prilagoditi njenom obrascu djelovanja. Kao takva, demokratija može biti samo sredstvo za prisustvo naroda u prostoru političkog. Badiou u definiciji demokratije polazi od Platonovog shvatanja, po kojem je demokratski subjekt neko ko je prevenstveno u potrazi za ličnim zadovoljstvima. „Socijalizacija demokratskog subjekta počinje sa iluzijom da je sve dostupno" (Badiou, 2010: 10). U tom smislu, on dovodi u vezu demokratiju i filozofiju iz razloga što je filozofija pluralitet mišljenja i skup stajališta koji uvijek može biti doveden u pitanje, a demokratija mnoštvo samovoljnih odluka o društvenom uređenju, ali koje ostaju na razini nagona i mnijenja. Demokratija je, u tom smislu, pretpostavka filozofije jer je svima omogućeno da misle i da izlažu svoje stajališta. Iz ovakve snažne povezanosti ova dva polja (filozofija i demokratija) postavlja se pitanje da li je demokratija filozofska i da li su sva stajališta jednakovrijedna. Badiou zaključuje da demokratija može biti samo pretpostavka filozofije i ništa više: „demokratija je prije filozofije bila nužnost, a nakon filozofije nemogućnost" (Badiou, 2008: 122). Filozofija i demokratija ne mogu biti identični, jer, dok za demokratiju postoji neograničena sloboda izražavanja (mnijenja), filozofija mora strogo razlikovati mišljenje

koje stremi istini od mnijenja koje je svaki put drugačije. Prateći Platona koji oštro diferencira ove dvije aktivnosti, Badiou uviđa da se filozofsko ne može svoditi na beskonačnu slobodu iznošenja stajališta. Prema njemu, takva jedna sloboda bi istisnula sve kriterije za postizanje istine, jer bi pod definiciju mišljenja podvela svaki oblik diskusije. Budući da „nije svako mišljenje jednakovrijedno" (Badiou, 2008: 122), demokratija ne može pretendirati na prostor univerzalnosti koji ima filozofija. Dok je paradigma filozofije načelo matematskih aksioma, „obilježje demokratije su egoizam i sitna zadovoljstva" (Badiou, 2010: 8). U tom smislu, demokratija ima paradoksalnu poziciju, jer sloboda da svako politički djeluje/odlučuje ne vodi ka slaganju, već prema zadovoljavanju partikularnih želja. „Demokratski čovjek živi za čistu sadašnjost, njegovo načelo je prolazna želja" (Badiou, 2010:13).

Kod Jean-Luc Nancyja demokratija nije jedan režim među drugima. Svijet je, prema Nancyju, singularan pluralan i predstavlja stalnu smjenu mnoštva smislova. Stoga demokratija može da bude primjer ove osobenosti egzistencije, jer predstavlja mnoštvo jedinstvenih i neponovljivih smislova. Svaki subjekt zajednice je neponovljiva figura čiji se identitet ne može podvesti pod naciju, kulturu ili historiju, ili određenu političku koncepciju. Režim, ili sistem, sam po sebi predstavlja kontradikciju demokratiji kao slobodi djelovanja svih građana jedne države. Ona mora biti mišljena s onu stranu političkog poretka, uostalom, kao što je i Rousseaov društveni ugovor razumljen kao ideja, a ne kao politički pojam. Osnovni problem sa demokratijom jeste, prema Nancyju, da ona ne može biti mišljena kroz registar ekvivalencije ili jednakovrijednosti, jer ekvivalencija izjednačava sve razlike, ukida specifičnost smisla i sve svodi na nihilizam (Nancy, 2010: 22-23). Nasuprot mišljenju koje demokratiju identificira sa pojmom jednakosti, Nancy smatra da ona mora biti shvaćena kao stalna smjena smisla i kao singularno pluralno događanje. Kao takva, ona nije režim, niti politički poredak, nego stalna izmjena razlika. Stoga je ona stalni tok smisla ili inkomenzurabilnost stajališta i ne može da ima utemeljenje u univerzalnom principu. Njen princip, ako se može govoriti o načelu demokratije, jeste da nastaje iz mnoštva stajališta koje se ne može svesti na jedno i zajedničko.

Demokratija ne može biti nametnuta kao, uostalom, ni sam koncept slobode. Ona je u svom punom smislu političko, to jest stalno propitivanje politike koja upravlja društvom. Drugim riječima, demokratija nije nikakav poredak ili režim, već političko, jer predstavlja

stanje čovjekove slobode da iznese mišljenje i propituje vladajuće ideje i poredak u kojem živi. Na osnovu svega do sada iznesenog vidimo da demokratija, ako je definisana kao sloboda i singularno pluralno, nije pobijanje autoriteta vlasti, već njeno stalno dovođenje u pitanje. Ona je omogućavanje preispitavanja trenutnog političkog stanja i stoga predstavlja stalno nagrizanje autoriteta vlasti. Nancy kritikuje političku reprezentativnost, ali ne zarad favoriziranja direktne demokratije ili davanja prednosti narodu nad njegovim predstavnicima, jer strahuje od pripisivanja neke sudbinske određenosti narodu ili akcentiranju kulturnih osobenosti nacije. „Ovo ne znači ni da, bez ikakvog daljeg promišljanja, političku reprezentativnost moramo zamijeniti predstavljanjem - tj. nametanjem - dobra ili sudbine jednog ili više naroda“ (Nancy, 2010: 11). Drugim riječima, smisao Nancyjeve kritike nije vaganje između reprezentativnosti ili narodne vlasti ili direktne participacije, nego stavljanje važnosti na demokratiju kao mnoštvenost i inkomezurabilnost egzistencije.

Za francuskog filozofa Jacquesa Rancierea problem aporetičnosti demokratije se nalazi u konceptima jednakosti, individualizma i slaganja. U jednakosti, kao jednoj od osnovnih karakteristika demokratije, on vidi ne samo mogućnost niveliranja svih specifičnosti i partikularnosti, već i zakonski nametnutu društvenu hijerarhiju. Demokratska jednakost omogućava naredbodavnost i autoritet naslonjen na zakone. To nije autentična i specifična autoritarnost koja svoje temelje ima u znanju, već u zakonu koji nas sve izjednačava i nekome omogućava i pripisuje određenu poziciju na društvenoj ljestvici. „Čim se poslušnost mora ostvariti pozivajući se na načelo legitimnosti, čim tu moraju postojati zakoni koji se nameću kao zakoni i institucije koje utjelovljuju ono zajedničko zajednice, zapovijed mora pretpostaviti jednakost onoga koji zapovijeda i onoga kojemu je zapovijeđeno“ (Ranciere, 2008: 60). Za njega, demokratija sve više gubi svoje osnovne pretpostavke i pretvara se u ono što on naziva post-demokratijom. Taj oblik razvodnjene demokratije je sve samo ne neslaganje. Razmatrajući konsenzus, kao cilj kojem demokratija stremi, on uviđa da slaganje stvara mnoštvo oslobođeno od brige za vladanjem, ili gubitak zanimanja za javno dobro ili za učestvovanje na izborima (Ranciere, 2008: 91). Temeljno pitanje demokratije je upravo slaganje koje dovodi do aporijske sitaucije. Ono podrazumijeva postojanje dijaloga i racioanalne rasprave između aktera čiji je cilj postizanje dogovora, što znači i kompromisa i ustupaka. Kultura slaganja vodi ka slabljenju kritičkih stajališta, ali i ka pasivizmu i

zadovoljenju trenutnom situacijom. Kao što piše Ranciere, slaganje vodi u nestanak politike (Ranciere, 1999: 102). Stoga on smatra da je jedini način da se demokratija realizira taj da postoje napetosti unutar svakog političkog sistema. Demokratija izrasta iz mogućnosti mržnje prema samoj demokratiji kao dovršenom procesu u kojem svi jednako učestvuju u političkom odlučivanju. Mržnja demokratije je nužna jer se samo na taj način održava demokratsko stanje. Političko koje Ranciere čita kao način participacije u protivljenju autoritetu način je postojanja demokratije. Ranciere se slaže sa Badiouom da zastupnička demokratija izdaje principe demokratije. „Zastupništvo je s punim pravom oligarhijska forma, predstavnici manjine koji imaju naslov da se bave zajedničkim poslovima" (Ranciere, 2008: 65).

Pojam populizma koji se sve češće pojavljuje u političkom diskursu načinje pitanje načina na koji se demokratija pojavljuje i održava. Pitanje populizma pokazuje kako je krhka granica između totalitarizma i demokratije. Demokratija podrazumijeva okupljanje i to okupljanje pod istom idejom, a u cilju formiranja vlasti ili smjene postojećeg političkog poretka. Drugim riječima, populizam je davanje mogućnosti većini da etablira novi politički sistem i da smijeni prethodni demokratski. „Populizam pokazuje šta se nalazi u korijenu demokratije i izražava moć *demosa*" (Kapferer, Theodossopulos, 2020: 5). Populizam je, stoga, dinamička pokretačka snaga društva koja obara stari i etablira novi, moderniji, sistem. Njegov status je paradoksalan jer istovremeno subvertira i oslanja se na demokratski sistem. U trenutku društveno-političkih promjena, populizam izjednačava sve, bez obzira na status i porijeklo. Populizam, naprosto, označava vlast naroda okupljenog na jednom istom teritoriju.

Chantal Mouffe piše o lijevom populizmu nastojeći da pokaže da je moguće misliti postojanje radikalne teorije unutar nauke o populizamu. Nasuprot klasičnim teorijama o demokratiji, Mouffe smatra da je potrebno uvesti radikalnu agonističku demokratsku praksu po kojoj se Schmittov neprijatelj mora transformisati u drugog, odnosno, protivnika. Da bi postojala demokratija, mora postojati drugi - protivnik. Isključivi uslov svakog demokratskog poretka je spor i jaz između, levinasovski rečeno, istog i drugog. U tom smislu, demokratija nije zatvoreni sistem, već nedovršena dinamička i polemička igra članova zajednice koji se bore za hegemoniju, to jest, za prevlast u političkom prostoru. Jedno od rješenja za radikalnu demokratiju Mouffe vidi u lijevom populizmu, kao poretku u kojem narod konstruisan kroz

mnoštvo različitih parlamentarnih i vanparlamentarnih institucija i inicijativa učestvuje u političkom životu. Ovdje narod nije nikakva figura utemeljena u naciji, historiji ili kulturi, nego je zamišljen antiesencijalistički kao „diskurzivna politička konstrukcija" (Muf, 2019:72). To znači da narod ne predstavlja homogeni subjekt, već mnoštvo različitih stavova koji se politički artikulišu kroz ono što Mouffe naziva „lanacem ekvivalencija". Taj lanac ekvivalencija ne oblikuje zajednički identitet, već ima za cilj da omogući svima jednako pravo na učestvovanje u prostoru hegemonije, to jest nadmetanje u hegemonijskom prostoru. Hegemonija nije prostor u kojem je neko nadređen nekom drugom, već mogućnost stalne borbe za političku prevlast. Za lijevi populizam, narod nije subjekt u kojem se zajedničkim identitetom niveliraju razlike, već subjekt „u kojem se uspostavlja ekvivalencija među mnoštvom heterogenih zahtjeva na način koji zadržava internu diferencijaciju grupe" (Muf, 2019:72-73). Narod je, za lijevi populizam, mnoštvo koje prije svakog porijekla stavlja u prvi plan ekvivalentan pristup političkom polju. Lijevi populizam, kojim Mouffe nastoji da izvuče društvo iz stanja u kojem nema spora, a samim time ni politike, predstavlja sredstvo da se vrati dignitet pojmu političkog. Za razliku od drugih savremenih političkih filozofa, ona reprezentativnost smatra ispravnom i ne vidi u tom tijelu nikakav paradoks niti oligarhiju niti aspiracije ka totalitarizmu. Njen jedini strah je da se parlament pretvori u mjesto slaganja.

Na osnovu svega navedenog vidimo da je demokratija vrlo složen pojam koji ne samo da je u nekim slučajevima kondtradiktoran, već i aporetičan. Ono što vidimo iz ovih teorija jeste to da se demokratija ne može svesti na puki politički režim, niti na oblik vladanja. Ona se treba posmatrati kao pogled na svijet, odnosno, kao način na koji se svijet, kao mnoštvo, pojavljuje. Drugim riječima, ona je postajanje svijeta političkim, odnosno, dovođenje u pitanje vladajućeg poretka, ideologije i mišljenja. Ona nije neki politički oblik koji pomiruje, naprotiv, ona ne može da postoji bez mnoštva, odnosa istog i apsolutnog drugog i, samim time, konflikta. Osnovna crta demokratije je da mrzi i pravi distancu i da postoji samo tamo gdje postoji apsolutni drugi. Nema slaganja i prijateljstva u demokratiji. Ako ih ima, onda je to demokratija koja je konačno došla na zemlju i koja, upravo zbog činjenice da je ostvarena, više to nije. Za demokratiju nam je potreban apsolutni drugi, pušten, neasimiliran kao i duboki i neprevladivi bezdan između mene i njega.

Literatura:

Badiou A. 2010. „The Democratic Emblem“ *Democracy in What State?* New York: Columbia University Press

Badiou A. 2008. „Demokracija – politika – filozofija“, *Odjek*, 2, str. 122-123

Butler J. 2005. *Raščinjavanje roda*. Sarajevo: Šahinpašić

Derida Ž. 2007. *Odmetničke države (Dva ogleda o umu)*. Beograd: Beogradski krug

Derrida, J. 2002. *Sablasti Marxa*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada

Muf, Š.2019. *Za levi populizam*. Novi Sad: Mediteran Publishing

Nancy J. L. 2010. *The Truth in Democracy*. Fordham University Press

Ranciere J. 1999. *Dis-agreement*. Minnesota: University of Minnesota Press

Ranciere J. 2008. *Mržnja demokracije*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada

Rousseau, J. J. 1978. *Rasprava i porijeklu i osnovama nejednakosti mešu ljudima. Društveni ugovor*. Zagreb: Školska knjiga

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 141.4Nietzsche F.

NIETZSCHEOV RELIGIOZNI ŽIVOT KAO TJELOVANJE BESKONAČNOSTI

Boško PEŠIĆ

Filozofski fakultet Sveučilišta u Osijeku
e-mail: bpesic.hr@gmail.com

ABSTRACT

Nietzscheov stav da se može pisati samo o onome s čime se uspjelo izaći na kraj ovdje bi se tematski mogao pokazati višestruko dvojben. Budući da bi kod pravovjernih Nietzscheovih interpreta već sam naslov mogao značiti jedino krivotvorinu, pri pravovaljanom pristupu ovako naslovljenoj temi potrebno je ispostaviti mogući podnaslov: što bi uopće imao značiti religiozni život bez religije? Doista, sadrži li naslov ovog izlaganja išta više od neuspjele provokacije?! Je li premalo reći da religiozni život o kojemu se ovdje radi, razumljen, dakle, u ključu Nietzscheove filozofije, nema gotovo ništa sa životom religioznosti?! Taj »najjeftiniji i najnedužniji način života« Nietzsche prikazuje kao tjelovanje velikog uma u sveprožimajućoj opijenosti. Njegov jezik postaje ples sa stvarima, dok se mudrost u takvom jezičnom plesu pokazuje kao pripadanje onom beskonačnom. Ovo razmatranje pokušat će u odmjeravanju s današnjicom rasvijetliti takav jedan misaoni krajolik.

Ključne riječi: Nietzsche, život, duh, tijelo, vedrina, beskonačnost

NIETZSCHE'S RELIGIOUS LIFE AS BODYING FORTH OF THE INFINITE

Nietzsche's stance that it is to be written only of that which has been successfully handled may prove thematically ambiguous in a number of ways. Given that relevant interpreters of Nietzsche may consider this title as nothing but a forgery, a genuine approach to the thematic development of such a title has to establish a possible subtitle: what could religious life without religion even mean? Indeed, does this title contain anything but an unsuccessful provocation?! Is it too little to say that religious life as discussed here, understood through the key of Nietzsche's philosophy, has nothing to do with the life of religiosity?! Nietzsche presents this "cheapest and most innocent mode of life" as bodying forth of the great mind in the pervasive intoxication. His language becomes a dance with things, while wisdom in

such a dance appears as belonging to that which is infinite. This examination will, in comparison with the contemporary, attempt to shed light on such a thought landscape.

Key words: Nietzsche, life, spirit, body, cheerfulness, infinite

Uvodne opaske

U onome što ovakav jedan naslov isporučuje stavlja se na veliku kušnju propitivanje toga što bi u osnovnim crtama odgovaralo životu mišljenja iz najdubljeg egzistencijalnog iskustva. Ako to takozvano nereligijski religiozno iskustvo[1] može upućivati na »najjeftiniji i najnedužniji način života«, na život onoga čovjeka koji potrebuje *zapuštene i omalovažene stvari*, koji se kao takav *s lakoćom raduje životu* i pritom *ne strahuje pred njim*; kojemu *u njegovoj usamljenosti nadomjestak živog društva predstavljaju oni najbolji što su ikada živjeli,* – iskustvo takvog mišljenja barem bi donekle interpretativno opravdalo ovaj tematski izazov. Ovako shvaćen religiozni život istodobno je i obuzetost mišljenjem i mišljenje koje obuzima. Pod tim uvjetima moglo bi se nepreuzetno zaključiti da se u takvoj obuzetosti mišljenja odigrava Nietzscheova filozofija *in statu nascendi*. To što nagovještava svojevrsna filozofska pjesan slobodnih duhova u onome što, dakle, tematski slijedi ne iskazuje veću namjeru od uvodeće skicirajućeg prikaza, nastojeći tek iz vida ne izgubiti cjelinu onoga čemu stremi Nietzscheova filozofska riječ.

1 Nietzscheov odnos prema religiji i religijskim sadržajima već je naširoko prokušan te prepoznat i o njemu se u pravilu i danas raspravlja srazmjerno više negoli o nekim drugim njegovim filozofskim stavovima. Budući da ovo razmatranje taj odnos stavlja tek na svoje tematske rubove, ovdje je utoliko potrebno naznačiti da koliko god religiju s pravom promatrali kao prijelomno svjedočanstvo o čovjeku, Nietzsche ga u osnovi prikazuje kao jedno ograničeno vrijeme u kojemu nastaju i kojemu pripadaju čovjekova jednako takva ograničena obličja. Štoviše, to vrijeme za njega predstavlja doba objavljivanja upadljivih istina koje su čovjeka trebale dovesti do samog srca svijeta. Nietzsche će religiji kao načinu uspostave i provedbe vrhovnih vrijednosti suprotstaviti svoju sasvim osobitu »religioznu vjeroispovijest« filozofski sazdanu kao *vječno vraćanje jednakog* (*ewige Wiederkunft des Gleichen*) kojom će ne samo doći do praga »religije najslobodnijih, najvedrijih i najuzvišenijih duša«, nego i širom otvoriti vrata vraćanju čovjekovoj izvornoj religioznoj potrebi. Ovakvo ispovijedanje vjere ne znači, dakle, prihvaćanje nekog objavljenog nauka – ono je za Nietzschea uvijek iznova pitanje *samoodržanja u onom istinitom.* Religiozni život utoliko se ovdje razumije kao unutarnje srodstvo snage duha i domišljatosti koja se svakom posjedovanju istine na pravi način opire jedino neproračunatom vedrinom.

Početna točka takvog razmatranja nalazi se u stavu da svijet u pravilu ostaje neprekoračiva cjelina svega što se u njemu smjestilo. Pitanje o kojemu se pritom radi tiče se odnosa boga i čovjeka u sasvim osobitom smislu – naime, postoji li njihovo zajedništvo već u svijetu ili to zajedništvo čovjek tek treba biti zasluženo. U toj ravni iščitava se, dakako, sveprisutni metafizički problem transcendencije čije pojmovno kretanje ima svoju filozofski zasebnu genealogiju. Njen temelj nalazi se u činjenici da snovi Platonu nisu bili tek putokaz prema svijetu ideja, nego ono što će nadahnuti prevladavajuće takozvano apolonijsko oblikovanje čitave filozofije. To apolonijsko s vremenom je u filozofiji, kako bi se dalo iščitati iz izvještaja njene priznate (pri)povijesti, s nepodnošljivom lakoćom postalo apologijsko. Nietzsche, pak, sa suprotstavljene filozofske strane, tvrdi da se do sada najvrjedniji besmisao života upravo doticao mogućnosti dobrog sna – nad kojim pravilno bdijenje u sebi krije zametak svake poželjne uspavanosti. Drugim riječima, u potrazi za višim svrhama više je nego uputno bilo za volju duha ostaviti tijelo oslabljeno, a moć njegova djelovanja pasivizirati kao ono drugotno. Navodno je pritom dovoljno tek osloniti se na ispomoć koju pružaju stare kreposti, začudo one »koje uspavljuju poput maka«.[2]

I.

Izokretanjem nadosjetilnog u svoju neistinu i u korist svega ovosvjetovnog, kako Heidegger primjećuje, Nietzscheova filozofska misao lišit će metafiziku njene temeljne mogućnosti i to, po svojoj prilici, kao posljednji izdanak takve metafizike.[3] Takvo što zasigurno će ostati zabilježeno najmanje kao epohalni povijesno-filozofski događaj ravan trijumfalnom ispunjenju metafizike kod Hegela. Naime, iskušenje da se istina bitka sagleda izvan svojih metafizičkih okvira budućim filozofskim naporima neće pritom ostati samo gotovo nesavladiv misaoni izazov, nego će, jednako tako, otkriti trag koji upućuje na bit nihilizma kao možda još jedini ozbiljni smjerokaz k izoštrenju onoga što je u ništavnosti preostalo od čovjekovog smisla. U međuvremenu je ta čuvena spužva kojom je prebrisan čitav jedan obzor kao motiv

2 Usp. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 4. Also sprach Zarathustra I-IV*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1980., str. 34. (Dalje: KSA 4)

3 Usp. o tome, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 5. Holzwege,* Frankfurt am Main 1977., str. 209. (Dalje: GA 5).

poslužila tek za nemušto razračunavanje suprotstavljenih svjetonazora pritisnutih nevoljom nerazumijevanja onog nadolazećeg.

Moć prisile kao ishod razračuna proizlazi upravo iz takvog jednog preostatka negdašnje sveprožimajuće relacije osjetilnog i nadosjetilnog svijeta. Njena narav najviše se iskazuje u potrebi upravljanja kulturom i to kroz latentno prizivanje magijskog, pri čemu se svaki kulturni fetiš pojavljuje tek kao hibrid takve magije. Problem nesagledivih posljedica u uskoj vezi je s time da se poredak svijeta još uvijek na takav način može daleko slikovitije uprizoriti kao naličje sudbine, a u osnovi se radi tek o međusobnom podupiranju preživjelih elemenata mitologije i kozmologije. Načelo o kojemu ovisi to podupiranje logički je korelat identitetskoj zadanosti. Kriza navedene relacije utoliko će se uvijek pojaviti kada izostane jamstvo kakve-takve smislenosti. U takvoj jednoj relaciji dobrobit mišljenja iskazat će se isključivo snagom njegove preobrazbe, ovjekovječene prevladavanjem onoga što nam se podmetnulo pod vlastitu bit. U spremnosti da se kroz pustinju prijeđe taj lavovski put od deve do djeteta, veliki um kao vrhunaravni događaj vlastitosti u svekolikom zbivanju djelatni je pandan egzistencijalnom postajanju. Odgovor na problem duše, onako kako ga daje Nietzsche, bilo bi svojevrsno *tjeloumlje*, misaono bivanje samog tijela i kao takvo predstavlja srž vlastitosti u smislu mogućnosti ostajanja samim sobom. Duh bi pritom simbolički označavao samo ono naporno prelaženje preko pukotine u kojoj je sazdan sav onostrani privid i ta simbolika sadržana je u Zaratustrinim riječima da je »najteže prijeći preko najmanje pukotine«.[4]

Genealogija patnje, ono što je kod Nietzschea potrebno sagledavati uvijek u povezanosti s genealogijom onostranog, pokazuje da sam život daje isuviše razloga da se čitav svijet razumije kao patničko i izmučeno tijelo. Sva iskustva strahotnog daju dvosmislen povod za to. Kada zlotvor putem onog strahotnog hoće odvratiti pogled sa sebe, tada stvara novu izvansvjetovnu iluziju, jer njegovoj volji poteškoću na koncu ne predstavlja ni vlastiti gubitak budući da se u opojnoj radosti navještaja dokidanja patnje obećava samilost. Usuprotnemilosrdnosti stvaralaštva, reći će Nietzsche, »koliko je samo patnje prouzročila samilost«.[5] Pritom je osebujno to da se samilost

4 KSA 4, str. 272.

5 Isto, str. 115-116.

simbolično pojavljuje kao Zaratustrin posljednji preostali grijeh. Nadvladavanje sebe kao patnika pokazat će se kao uvjet uzmicanja pred takvim utvarama onostranosti. Koliko god se izgledi za to činili slabašni, za Nietzschea je samo ovim putem moguć povratak izvornoj religioznosti, onoj bez svećenstva i vlasti slučaja, otimajući ju tako svim tim »neuspjelim, lukavo-osvetoljubivim klevetnicima svijeta i osramotiteljima ljudi«.[6] Svi zagrobni svjetovi ostaju tada skriveni odraz one imaginarne pravednosti koja se nalazi u srcu takve patnje. Patnja nije samo podnošenje duševno-tjelesne muke, nije tek bolno trpljenje – za Nietzschea je ona, prije svega, nemoć u odricanju od svih svojih mogućnosti za volju vjerovanja u takve utvare. Nietzsche to zove *neukim umorom* (*unwissende Müdigkeit*), čija neukost nije ništa drugo nego očaj tijela, tijelo koje nad sobom ustrajno očajava.

Upravo stoga što jedino vječno u svijetu jest njegova nesavršenost, njegova navika se mogla pronalaziti u patnji i poniženju. Beznađe koje izaziva tijelo, samo postojanje tijela predstavljano je kao ponor svijeta. Kada se uzme u obzir iskustvo ljudske povijesti, ima i previše povoda za razumno njegovanje dubokog prijezira spram svijeta, zemlje, tijela – preporuka poniznosti dolaska do onoga što jedini preostaje: tražiti, težiti, utjecati se Onom Svijetu (*jene Welt*), nadsvjetskom, s onu stranu samog čovjeka. Ta preporuka nije ono najčudnije u potrazi i nalaženju dokaza za postojanje bitka. Svemu tome, kaže Nietzsche, treba puninom svoje snage suprotstaviti onaj »najbolji bitak«, ono Ja koje govori o svom tijelu i koje hoće svoje tijelo. Ono se nepokolebljivo opire onima koji božansko stavljaju pod svoje jer i njihova propovijed o zagrobnom i iscjeljujućem ne znači ništa drugo nego tek unosan ulog u tijelo, ali svoje vlastito boležljivo tijelo, – štoviše, takvo tijelo će čak označiti kao *stvar po sebi*.[7] Suprotno tome, htjeti pak sebe kao svoje zdravo tijelo, predstavlja smisao svega zemaljskog. Što se Ja sebi više pojavljuje, ono više poštuje svoje tijelo, taj zemaljski smisao. Njegovo izbavljenje *od* transcendentnog put je izlaska na vidjelo tog smisla. Nema ništa neobičnog što tijelo hoće više od bijede kojoj je izloženo, ali njegova utjeha nije u bijegu od bijede napuštanjem tijela. Cilj je stvoriti

6 Usp. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 6. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999., str. 331. (Dalje: KSA 6)

7 KSA 4, str. 38.

jedno više tijelo (*höhere Leib*).[8] Treba se naviknuti na njegov glas. Glas poštenja utoliko je glas njegovog zdravlja. Za Nietzschea, jedino s njime i iz njega slijedi prevrednovanje.

II.

Tijelo je, reći će Nietzsche, jedan *veliki um* (*große Vernunft*). Njemu su podređeni svi oni mali umovi što se sjedinjeno nadimlju kao teološko-metafizički duh. Veliki um, obrnuto od toga, nalazi se u temelju svakoga Ja – kao »mnoštvo s jednim smislom«, ono, naime, »ne izgovara Ja, ono ga stvara«[9], jer nema vlastitosti bez tijela. Sve poimanje uvjetovano je tim tjelesnim vlasništvom. Tijelo ne samo što objedinjuje (*inkorporira*) svu metafizički ispostavljenu osjetilnost i duhovnost – postavljajući ih posve zasluženo kao stvar – ono ih u konačnici dokida, dokidajući njihovu potrebu da sebe prikazuju kao ono krajnje, kao granicu. Veleumnost tijela, napokon, otkriva nametnuti nerazmjer između duše i tijela kao veliki i predugo vladajući privid. Njihov povratak u objedinjenu vlastitost nameće se kao pretpostavka svakog seberazumijevanja. Kada se ono i dogodi, seberazumijevanje je prvenstveno učinak tijela. Veliki um, dakle, jest ono što sudjeluje u vlastitom zbivanju kao samopostajanje. Duša bi, u tom smislu, predstavljala srž vlastitosti u smislu ostajanja samim sobom. S druge strane, duh svoju zbiljnost u cijelosti duguje volji koja se tu pojavljuje kao pranačelo njihove objedinjenosti.

Sva Heideggerova interpretacija Nietzschea ide za tim da ovo načelo volje metafizički prikaže u jedinstvenosti δύναμις, ἐνέργεια i ἐντελέχεια, a koje Aristotel u IX. knjizi Metafizike ustoličuje kao najviša određenja bitka.[10] Karakteristično je da takva sveprožimajuća volja ne ostaje kod sebe, nego traži uvijek nešto više, i to izvan sebe. U takvom svom htijenju ona dovodi do jedinstvenog osjećaja zadovoljstva, osjećati se snažnijim jest sama ta radost i njen smisao. Volja se na taj način razumije kao aktivno htijenje sebe koje znači dohvaćanje sebe u svojoj biti. To je umjetnost koja će u eseju *Nietzsche kontra Wagner* biti estetski opisana kao primijenjena fiziologija. Što bi to moglo značiti? Ako

8 Isto, str. 37.

9 Isto, str. 39.

10 Usp. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 6.1. Nietzsche*, Frankfurt am Main 1996., str. 61.

fiziologiju odredimo kao znanost o aktivnostima u organizmu, što će reći istraživanje tjelesnih stanja, procesa i njihovih uzroka, umjetnost se u tom smislu kao predmet fiziologije naročito odnosi na jedan specifičan fiziološki preduvjet: *stanje opijenosti.* Opijenost (*Rausch*) je, dakle, osnovno estetsko stanje, pri čemu je nedvojbeno to da se radi o onoj dionizijskoj opijenosti o kojoj će Nietzsche s tolikim ushitom progovarati u *Rođenju tragedije*.

U *Sumraku idola* Nietzsche, pak, piše da se bit opijenosti nalazi u osjećaju punoće, upravo u osjećaju uvećanja snage.[11] Dakle, riječ je o jednom sasvim osobitom osjećaju koji Nietzsche terminološki smješta s onu stranu bilo kojeg unutarnjeg psihološkog podražaja. Osjećaj se u toj specifičnosti pojavljuje kao način na koji se mi nalazimo kod sebe kao bića i kod drugih stvari kao bića. I to kako se mi nalazimo kod sebe odgovara shvaćanju tijela kao velikog uma. Nalaziti sebe kao tijelo osobita je vrsta vlasništva neusporediva s bilo kojim posjedovanjem – radi se o tome da mi u postajanju vlastitim u bitnom jesmo tjelesni. Osjećaj je sukus takvog bivajućeg tjelesnog vlasništva. U osnovi je riječ o našem raspoloženju, ali to raspoloženje isto tako nije nikakav tzv. unutrašnji osjećaj: ono je upravo temeljni modus kakvi smo mi takoreći izvan nas. Nije nepoznato da prirodoslovna znanost govori o tijelu kao pukom fizičkom tijelu i upravo tim putem izvan domašaja ostaje ono bitno naše tjelesnosti, a to je naše vanjsko tjelovanje (*Leiben*). U tjelovanju su sabrani svi načini na koji možemo nekome djelovati kao tako i tako raspoloženi te, u konačnici, kako se u nečijem videokrugu nalazimo kao vidljivo raspoloživi.

Povećanje snage i osjećaj punoće kao tjelovanje velikog uma u sveprožimajućoj opijenosti za Nietzschea su tako istinski pokazatelji života – nema, naime, života bez povećanja života, a sam rast života moguć je opijenošću. Takvo tijelo, tjelujući život je »rat i mir, stado i pastir« i kada ono progovora, ono u pravilu nalaže, a to što tijelo nalaže ujedno je ono što afirmira. Nietzsche se pita, zašto ne polaziti stoga od onoga što nam je blizinom najpoznatije, a to je upravo naše tijelo. Svaka oduhovljenost sada se može promatrati zapravo kao izvjesnost tijela, pojava živog u tijelu i pojava tjelesnosti života.

11 KSA 6, str. 116.

Gledanje i slušanje koji se kao razabiranje uvezuju u svaku misaonost ovisni su o očima i ušima kao zamjedbeno najosjetljivijim tjelesnim organima. Tijelo bi utoliko moglo biti shvaćeno kao svojevrsna misaona organizacija.[12] Polazeći od toga, ne bi bilo zgorega naučiti osluškivati ono što tijelo objavljuje. Naime, *glasonošu groma* može čuti samo onaj koji može slušati očima. Potrebno je, dakle, napokon iskusiti slušanje očima. Ono što bi se pritom moglo čuti jest ono najprezrivije – posljednji čovjek. On je taj »krik u nevolji« koji prazninom odjekuje po ispijanju otrova. Smisao otrova je oduvijek takav da ono tjelesno bez ostatka odumre. Nadčovjek nije ništa drugo do odgovor na sav taj nevoljni krik, krik »najružnijeg« čovjeka, čovjeka koji je ubojica Boga, ubojica svih »viših« ljudi, koji jedinu ljudskost pokazuje u preziranju sama sebe, dok »posljednji čovjek«, koji više ne bude mogao ni prezirati, ne bude i sam do kraja prezren.[13] Prezren u svoj njegovoj veličini i bijedi postojanja, u njegovoj istinskoj prirodi.

To da mi istinski jesmo tjelesna bića najmanje je, dakle, pitanje naše tjelesne mase. Receptivnost našeg tjelesnog stanja nije samo pitanje našeg senzibiliteta nego upućuje na ono kamo naš život smjera i mi tek s tim itinerarom zadobivamo moć možebitnog znalačkog postupanja. Tjelujući život pokreće nas i tjera mimo svakog neposrednog uvida u poredak svijeta, njegova zakonitost otkriva se na kaotičnim rubovima njegova zdanja. Tijelo se utoliko ispostavlja kao bogatstvo postajanja i mogućnosti kretanja. Za Nietzschea to ne znači ništa drugo nego da se čovjek kao živo biće može cjelovito sagledati prvenstveno iz perspektive tijela. Tijelo je tako nit vodilja svake interpretacije svijeta. Ono je shvaćeno, jednako tako, daleko od pukog zauzimanja prostora – kao mjesto izvora i nastanka egzistencije; u svojoj prostornosti ono je puno više otvorenost prostora, takvog prostora koji nije ni ispražnjiv ni popunjiv. Kožom kao *locusom* tijela odiše takav prostorni događaj egzistencije. Mišljenje tijela u tom slučaju ne ostaje tek na pukoj njegovoj mislivosti, ono ide dalje, sve do uvida koliko se ponavljajućeg apsurda dogodilo s razdvajanjem misaonog i tjelesnog, dodirljivosti i uzajamnosti njihove raspadljivosti, u tom se dodiru rasvjetljuju nova

12 Usp. više o tome, Volker Gerhardt, »Die „grosse Vernunft“ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede«, u: Volker Gerhardt (ur.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra,* Akademie Verlag, Berlin 2012., str. 96 i d.

13 Usp. Karl Löwith, *Od Hegela do Nietzschea*, Veselin Masleša, Sarajevo 1988., str. 328.

granica i prostornost egzistencije a za što buduće promišljanje u takvoj jednoj epohalnoj preobrazbi tek valja temeljito pripremiti. Stoga, prva pretpostavka mišljenja tijela mora biti ta da tijelo misli, odnosno da po svom nahođenju nagoni na mišljenje. Vlastitost tijela jest misaono stvaralaštvo, a tijelo time svojevrsni umjetnik života.

Karakteristično je da preziratelji tijela upravo zbog svega toga zahtijevaju propast vlastitosti, njeno prevladavanje za volju imaginarne veličine onoga *transcendere*, što je izvan i preko nje. Razlog zapravo i nije toliko zagonetan – naime, budući da se vlastitost (tijelo) zapravo nikada ne može prekoračiti, čemu odgovara i Nietzscheova maksima »nije moguće više stvarati iznad i preko sebe«, utoliko se iziskuje moralna dosljednost u uništenju sebe. Onome tko to uviđa ne preostaje ništa drugo nego prozreti i prezreti takve preziratelje koji se najdalje nalaze od mostova koji dovode do nadčovjeka. Ostalima preostaje samo dočekati takvu laž na kojoj će se njeni donositelji kao majstori magije slomiti. Problem bi mogao biti u tome što u svakom razaranju ostajemo vezani za razoreno – stoga, prezirati treba iz ljubavi. Zbog toga će i Nietzscheov Zaratustra u ljubavi dočekati »velike preziratelje« i to upravo glasom koji prevrednuje.

III.

U poglavlju »O pjesnicima« druge knjige *Tako je govorio Zaratustra* Nietzsche će zapisati: »Otkada bolje poznajem tijelo, duh je za mene samo još unekoliko duh; a sve to 'vječno' – i to je samo jedna usporedba.«[14] Na tom tragu, sve ono što se nastojalo shvatiti supstancijalno, danas kao oblik apsoluta sebe može pronaći jedino prema povijesno zadanom smislu. Takav prikaz povijesnih alegorija događa se uvijek pri raspadu pojmovnih značenja sa svim svojim otporom prema onom što se smisleno nameće kao najrazumnije. Naime, moć opsjene obično se sastoji u tome da nam kompliciran kauzalitet pokazuje kao jednostavan. Upravo zbog toga nije loše čuvati se svega na što padne njena tamna sjena. Svjetlost tami može pravovaljano odgovoriti jedino upornim ostajanjem u vedrini svih onih mogućnosti trčanja uigranim nogama. Večer će tada, kaže Nietzscheov Zaratustra, poslužiti za plesanje. Naime, produžena ruka stvaralačkog tijela, duh, pojavljuje se kao volja koja pleše i koja tijelo čini samouvjerenim baš poput samozadovoljnog

14 KSA 4, str. 165.

plesača. Samozadovoljstvo je jedina krepost koje tijelo priželjkuje, dok pjesma koja prati takav ples uvijek iznova će služiti ruganju težini duha i to činjenicom da se on zapravo nimalo ne uspijeva mjeriti najtežim riječima.

U najtežoj misli duh težine Nietzsche prikazuje poput patuljka kojega Zaratustra nosi na svojim leđima i koji svojim iščeznućem uzrokovanim upravo u srazu s najtežom misli biva prevladan. I kao što je lažna svaka »istina« u kojoj nema barem malo smijeha, jednako tako je izgubljen svaki dan u kojem se barem nakratko nije plesalo.[15] Mudrost u plesu, naime, sebe pokazuje kao pripadanje onom beskonačnom. Večer koja traži ples postavlja životu pitanja »Zašto? Za koga? Pomoću čega? Kamo? Gdje? Kako? Nije li ludost još živjeti?«. Ples se tada pojavljuje kao jedini lijek protiv duhovnog i tjelesnog skapavanja. Takav ples je pak ples sa zbiljom života, u kojoj Kupidon ili grčki Eros, ili hindski Kama, sasvim svejedno, predstavljaju jedan takav uzor neobuzdanosti i to svim mudrovanjima usprkos. Preko njih bog koji pleše u Zaratustrinom tijelu može se puno određenije približiti kao već opisani doživljaj lakoće i snage. Sjena kroz njega postupno nestaje i u tom nestajanju dolazi napokon na svoje postajući »slobodni duh«. Samo na taj način može se razumjeti ono »Postani to što jesi!«, s kojim nas stari Zaratustra, svetac spoznaje, više opominje nego što bodri. Ostaje nam ravnati se prema njegovom uzornom načelu koje glasi: »ja sam onaj koji mora biti« (»ich bin, der ich sein muss«).[16] Da bi se takvim bilo, mora se s posvećenom umješnosti predati iščekivanju misli protiv koje se ne može. Samu posvećenost izuzetu od svake obredne pobožnosti treba shvatiti kao obuzetost upravo onim s čime mišljenje nije moglo izaći na kraj – beskonačnošću. Što takva misao o beskonačnosti bude više nadirala to će se onima koji je ne razumiju činiti tek kao »izrugivanje strašnim dosjetkama«. Ona nije niti može biti obvezujuća nekim objektivno zadanim značenjem – a kada i dospije u riječ, njena snaga će se pronaći u raskrivanju takve biti našeg bivanja u vremenu koja će nas dovesti s onu stranu sve dosadašnje dotrajale predočivosti. Zbiljsko se u tome otkriva samo beskonačnom bivanjem kojemu smo uporno pripisivali nadljudski značaj dajući sebi kakav-takav smisao između prolaznosti dva ključna trenutka: rođenja i smrti.

15 KSA 4, str. 165.

16 Isto, str. 310.

Takva samoobmana instinkta, kaže Nietzsche, događa se najprije putem jezika, jer uobičajena sklonost k supstantiviranju riječi uvjerava nas da i samim tim zbiljskim možemo ovladati i kao spoznajno svladanim upravljati. Iluzija slobodne volje pospješuje taj privid izoliranja tijeka kretanja pretvarajući njegove iluzorne elemente uzroka i učinka u logički propisane forme mišljenja. O toj zabludi Nietzsche jasno kaže:

»Uzrok i učinak: takva dvojnost vjerojatno nikad nije postojala, – pred nama uistinu stoji kontinuum od kojega izoliramo nekoliko dijelova; baš kao što kretanje opažamo samo kao izolirane točke, koje zapravo ne vidimo, već o njima zaključujemo. Iznenadnost kojom se ističu mnogi učinci zavaraju nas; ali to je iznenadnost samo za nas. Beskrajno je mnoštvo događaja u ovom trenutku iznenadnosti koji nam izmiče. Onaj intelekt koji bi uzrok i posljedicu vidio kao kontinuitet, a ne na naš način kao proizvoljno susljedovanje i razdvajanje, koji bi vidio tijek zbivanja, – odbacio bi koncept uzroka i učinka i poricao bi svaku uvjetovanost.«[17]

Na suprotnoj strani ne stojimo, pak, tek pred bezdanom sumnjičavosti – ono što nam predstoji dotiče se takvog povijesnog kretanja koje ima usud u onome što već označeno kao »pokušaj prevrednovanja svih vrijednosti«. Imati želju za životnom borbom, odnosno biti sposoban za život, predstavlja afirmaciju tog pokušaja približavanja beskonačnom, onkraj svakog prijetećeg besmisla. Naime, to što se vječno vraća i u vječnom jedino prebiva jest sam život, »budućnost obećana i posvećena u prošlosti; to trijumfalno Da životu usprkos smrti i promjeni.«[18] U toj kozmičkoj sili možda kao najveća besmislica stoji naš umišljaj o nekad, odnekud i od nekoga pokrenutoj i u samoj sebi smisleno napredujućoj silini koja se tek našom pojmovnošću dade umiriti, predmetno umrtviti. Ako bi usuprot tome i postojao neki dublji smisao, onda to mora biti onaj koji »nužno iz temelja preobražava i nas same i cjelinu svijeta i života«.[19] Na takav smisao nemilosrdno i bolno nas podsjeća već stara heraklitovska misao da samo mijena stalna jest. Pitanje vječne istine

17 Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 3. Morgenröte, Idylien aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999., str. 473.

18 KSA 6, str. 159.

19 Usp. Damir Barbarić, *Veliki prsten bivanja. Uvod u Nietzscheovu misao*, Matica hrvatska, Zagreb 2014., str. 29.

utoliko je pitanje onih takozvanih malih, običnih trenutaka, jer ono istinito najmanje se odnosi na apstrakciju iz koje umsko crpi svu svoju magičnost. Filozofski osmišljena egzistencijalnost u tome prebiva kao stalna individualna promjena u svojoj nezastupljivoj novosti. Ukoliko bi pritom ipak potpala pod vlast moraliziranja, prije ili kasnije završila bi u licemjerju i to bi za Nietzschea bez sumnje jednako tako bio i signum filozofskog podbačaja. Temeljni ničeanizam kaže da se istina ne može preživjeti, za to služi laž u gorem slučaju, umjetnost u boljem. Bez takvog »načela« i samoj filozofiji preostaje tek ponavljanje nekolicine navika koje su njeno lice odavno pretvorilo u ostarjelo, doduše s profinjenim crtama, ali posvemašnje išarano hukom vremena.

IV.

Sada se postavlja pitanje, s kojim pravom se gnušajući odričemo samosvojnosti?! U sebeispovijedi naslovljenoj *Ecce homo* Nietzsche je pokazao da cinizam ne samo da može imati pokretačku snagu nego da omogućuje, sve u svemu, najpošteniji pristup sebi. Biti samosvjestan može se biti, dakle, jedino putem vlastitog kritičkog stvaralaštva. Naša egzistencijalna idiosinkrazija u uskom je i nadasve problematičnom odnosu s ovim samostvaralaštvom. U poglavlju »Zašto sam sudbina« Nietzsche će naposlijetku o tome uvjereno zapisati:

»Moral odsebljavanja je moral propadanja par excellence, činjenica "Ja propadam" prevedena je u imperativ: "Svi *trebate* propasti" – i *ne samo* u imperativ! ... Taj jedini moral, moral odsebljavanja koji je do sada bio podučavan odaje volju za svršetkom, *poriče* život u najdubljim temeljima. – Pritom je otvorenom ostala mogućnost da se nije izopačilo čovječanstvo, nego samo ona parazitska, *svećenička* vrsta ljudi koja je lagala s moralom ne bi li utvrdila njegove vrijednosti, – i koja je u kršćanskom moralu pretpostavila svoje sredstvo moći ... A u stvari, ovo je *moj* uvid: učitelji, vođe čovječanstva, teolozi, svi oni zajedno, također su bili décadents: *otuda* prevrednovanje svih vrijednosti u onome neprijateljskom života, otuda moral ... *Definicija morala*: moral – idiosinkrazija décadents, sa zadnjom namjerom da se sveti *životu* – i to s uspjehom.«[20]

20 KSA 6, str. 372-373.

Idiosinkrazija je u filozofiji ostavila svoj pečat u onome što udovoljava objedinjenoj predodžbi uma, vrlina i sreće, čime je bio utrt put svakoj budućoj soteriologiji. Taj slučaj u njenoj povijesti, prema Nietzscheu, ostat će zasebno zabilježen kao »Sokratov demon«, a ljudsko, odviše ljudsko, kao mjera čovjekove duhovnosti u takvom okružju s vremenom će biti svrstano u poredak koji će izroditi maštovite tehnike njegove kontrole. Ali u toj maštovitosti nema zapravo ništa obećavajućeg, ona je izravan put u potonuće s utegom moralne obezumljenosti. Nietzsche stoga preporuča razotkrivanje prave prirode metafizičke subjektnosti koja predstavlja filozofski uspostavljenu metonimiju za skup naših poriva i nagona. S tom prirodom, ruku pod ruku ide ta naša nevjerojatna potreba da sve što nam se pojavi kao slika automatski pretvaramo u pojam. Sve je to posljedica, kaže Nietzsche, izopačenog sokratizma, te slavne atenske filozofije koja je ono umjetničko, tragičko, samim time i ono u Grka herojsko svela na puki intelektulizam, teorijsko zrenje do sazrijevanja pojma. No i stvar s optimizmom artikuliranim u okruženju takve filozofije ne stoji ponajbolje.

U četvrtom odlomku navedenog poglavlja »Zašto sam ja sudbina« Nietzsche će za svoga Zaratustru reći da je on prvi koji je shvatio da je optimizam jednako dekadentan kao i pesimizam, a po svojoj prilici čak i štetniji. U tome se nalazi skrivena uputa kako pristupati istini. Za Nietzschea ona ionako ima malo toga s postajanjem i bivanjem svjesnim – ona je za njega zapravo nedovršivo kretanje, djelatno činjenje sebe istinitim. Time je isturen i taj nasušni poietički moment života. Filozofsko pitanje istine kao njeno temeljno pitanje ovdje se nalazi u jednom, takoreći, procjepu. Ono nas, s jedne strane, dovodi do mjesta s kojega pred nas iskače mogućnost odluke, odluke za koju »istinu« se opredijeliti. S druge, pak, strane, shvaćajući kako je u odnosu spram prošlog potrebno imati suvišak sućuti, to kakav ćemo život proživjeti na koncu u mnogome ovisi o tome hoćemo li sebe nalaziti u posjedu ili u predjelu svevremene istine.

Sva obilježja čovjeka koja u idealitetu određuju njegovu humanost izostajanjem takve odluke postat će irelevantna. U tom pustošenju izgledna je jedino »pustinja koja se širi« i koja naviješta jedino doba opasnosti. Svaki revni resantiman kao oslabljena volja proizaći će iz takve buke sadašnjosti. Budući da se vrijednosti pojavljuju kao uvjeti volje za moć, one koja se nalazi u korijenu svih tehnologija vlasti, otpor koji se uspostavlja prema njima sada prerasta u odgovor na ugrozu

vlastita opstanka, što je razumljivo pogotovo kada se ima u vidu da nijedno ranije razdoblje svijeta očito nije dostiglo stupanj opakosti poput ovoga u kojemu mi živimo. No resantiman danas sa sobom, na sreću, više ne nosi negdašnji reformski potencijal ponovne uspostave vrijednosti, ne njedri varljiva prava ropske većine da zadovolji svoju pravdu.[21] U sadašnjoj epohi snaga njegove osvetoljubive želje čak više ne ide ni za tim »da bol ublaži strašću«, niti smjera nekoj odmazdi zbog upornog zazivanja metafizičke krivnje, – ona, stvaralački rastvorena, danas ima priliku biti nadvladana oslobođenim oblikom da sada potisnute volje za samoovladavanjem do vlastite prevladanosti. U svakoj opasnosti, rekao bi Nietzsche, raste i ono spasonosno.

Spasonosno se, napokon, očituje kao povratak izgubljenoj vedrini. U 343. aforizmu na početku pete knjige *Radosne znanosti*, koju je Nietzsche naslovio »Mi neustrašivi«, ilustrativno se opisuje taj »najveći novi događaj«, događaj objave vijesti o božjoj smrti s kojim se horizont opet čini potpuno razvedren izazivajući našu smionost isplovljavanja u varljivu sigurnost ponovno otvorene morske pučine. Iskustvo, pak, smionog penjanja »na najviši i najopasniji vrh sadašnjih misli«[22] sada ima priliku biti nadomješteno otvorenom plovidbom koja vodi do samog horizonta u koji su negdašnji slobodni duhovi s tih opasnih uzvisina bili zagledani i na kojemu naglo postaje bjelodano sve ono što se iz dobrih razloga predugo držalo u skrovitosti. U takvom smislu shvaćena objava smrti boga ne znači ništa drugo do posvemašnju iscrpljenost metafizičkog koncepta onostranog svijeta koji je konačno ostao bez svoje djelotvorne snage i u njemu se više ne može naći ničega životnog.[23] Stoga ostaje protukretanje životnom vedrinom. Na nju je Nietzsche svestrano podsjećao razrađujući svoju poetiku dionizijskog. Volja za moć kao postajanje, težnja za promjenom, pa i za samorazaranjem kroz ono prevladano, sve će to biti vjerni pokazatelji tog dionizijskog kao istinskog očitovanja onog u nama božanskog. O tome Nietzsche kaže:

»[...] sve što postaje i raste, sve što jamči budućnost, uvjetuje bol ... Da bi postojala vječna radost stvaranja, da bi volja za životom samu

21 Usp. Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 5. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1980., str. 270-271.

22 KSA 3, str. 352.

23 Usp., GA 5, str. 217.

sebe vječno potvrđivala, moraju također postojati vječne "porođajne muke"... Sve to znači riječ Dioniz: ja ne poznajem nijednu višu simboliku od ove grčke simbolike, simbolike Dioniza. U njoj se religiozno osjeća najdublji instinkt života, i to budućnošću života, vječnošću života, – sam put k životu, začeće kao sveti put ...«.[24]

Vedra samoživost kao ideal osnaživanja i samopotvrđivanja života već ovdje ulazi u red velikog stila.[25] Ona je »izraz uspjelosti *svih* glavnih instinkata. [...] Izraz same "volje za moć".«[26] Takva vedrina znači raspoloženu mirnoću zagledanu u lice nesmiljene sudbine na kojem se snažnom brazdom nalazi ožiljak neumoljive istina uprizorene rasplesanom slobodom djetinje iskrenosti. Herojski služeći jedino svojoj vlastitoj stvari vedri duh stoji tako na tragičnom pragu svijeta koji ne nudi nikakvo izbavljenje, uživajući tek u vedrini života, usprkos tom beznađu, nadmoćan njenim klevetnicima, tim besprizornim ljudima »koje je život duboko ranio« kojima je u oskudici samilosti i ganuća minulih ljeta preostalo jedino prebrojavanje vlastitih križeva. Njihova ljubav prema zamrznutim jezerima i rijekama zapravo olakšava zamisao da se može zamrznuti tijek vremena. I ovo nevrijeme današnjeg doba nije ništa drugo nego odsuće pravog vremena. Njegovo pravo pitanje glasi kamo dalje s tim nihilizmom, budući da se nihilizam već naveliko etablirao kao izazov stvaralačkog u onom postojećem. To se nimalo ne odnosi, kao što je Schopenhauer mislio, na pesimizam; on se, upozorava Nietzsche, doduše u povijesti pojavljuje, ali tek kao navještaj nihilizma. Vrhunac i potpuni nihilizam predstavlja nadvladavanje uspona nihilizma i to tako da nihilizam postane normalno stanje. Budući da su vrijednosti ono što, doduše kroz sugeriranje, uvijek ide s čovjekom, obezvređenje vrijednosti znači ponajprije gubitak važenja vrijednosti za čovjeka. Bit vrijednosti pokazuje da se u njenom središtu uvijek nalazi neki nazor. Samim time, vrijednost po sebi ne znači ništa. Nihilizam je utoliko prvi znak da su

24 KSA 6, str. 159-160.

25 I pitanje stila ovdje treba razumjeti u strogom smislu Nietzscheova značenja: »Poboljšati stil znači poboljšati misli i ništa drugo« (usp. aforizam 131. u *Ljudsko, odviše ljudsko*, sv. II). Stil, dakle, nije nešto naknadno pridodano, nego se nalazi »u svakoj misli, njenoj težini i smislenosti, i to kao istinska pretpostavka same koncepcije i kao najbolji kriterij njezine istinitosti.« Usp. Danko Grlić, *Friedrich Nietzsche*, Naprijed – Nolit, Zagreb – Beograd 1988., str. 75.

26 Usp. Friedrich Nietzsche, *Volja za moć & Slučaj Wagner*, Naklada Ljevak, Zagreb 2006., str. 173.

od postojećeg svijeta kao već dobrano oronulog ostale samo ruševine. Čak i to što nema odgovora također je odgovor, možda najznačajniji.

Namjesto zaključka

Čini se da nam je, Nietzscheovim riječima, u filozofiji kao potrazi za odgovarajućom slikom svijeta duši uvijek bilo nekako najslobodnije, budući da se u njoj »najmoćniji nagon ćuti slobodnim za svoju djelatnost«.[27] No njena potraga za smislom izgleda nije ništa drugo nego ponavljanje jednakoga u vječnom vraćanju. Ta izokrenuta filozofija, *zakonodavstvo veličine*, nalazi svoju priliku u svim onim osobnostima filozofiranja koja su oduvijek na tragu toga što u današnjim školskim filozofskim krugovima ne igra nikakvu ulogu – naime, na tragu ponovnog učenja mišljenju. Radi se o tome da slika filozofa u potpunosti ne nestane. Ali kakva slika, kakva filozofija?

Kada je na svom najvišem zadatku takva filozofija uvezuje sva ona vremenu nepripadna i vremenu neprimjerena razmatranja. Jedino s njima svoje značenje dobiva istinsko življenje života s filozofijom, živo tijelo filozofije. Nije li upravo takva filozofija poput lelujavog plesa na žici kada iz opasnosti čini svoj poziv?! Ona svoj misaoni ples sasvim pouzdano zna držati podalje i od pastirstva i od grobarstva. Naime, s misli da mrtvo uvijek treba skloniti od vukova u šupljinu debla, cilj je zapravo pronaći žive suputnike, one koji znaju pomiriti Zaratustrin orlovski ponos koji se izdiže ponad bezdana i zmijsko lukavstvo koje čvrsto ostaje sljubljeno sa zemljom. Njihovo izmirenje raskriva jednu sasvim osobitu životnu snagu.

Možda bi se, kako je to Habermas već jednom učinio, Nietzschea moglo optužiti za neku vrst remitologizacije, ali zašto to ne bismo puno jednostavnije, čak naizgled i uspjelije, oslovili Nietzscheovom intimnom filozofskom ispovijedi?! Zacijelo bi to bio najmanje štetan učinak našega (ne)razumijevanja. Ono što u toj dvojbenosti ipak mora ostati otvoreno, s obzirom na vrijeme u kojemu je postalo upitno živimo li uopće prije smrti, tiče se takve odvažnosti strpljivog zapodijevanja razgovora s tim najskrivenijim (od svih skrivenih) Nietzscheom, a da opet od te odvažnosti ne preostane tek oholost i lažljivost tumačenja poput one minute »svjetske povijesti« u kojoj su se dovitljive životinje u zabačenom svemirskom kutku nekako dovinule spoznavanju.

27 Isto, str. 207.

Literatura:

Barbarić, Damir, *Veliki prsten bivanja. Uvod u Nietzscheovu misao*, Matica hrvatska, Zagreb 2014.

Grlić, Danko, *Friedrich Nietzsche*, Naprijed – Nolit, Zagreb – Beograd 1988.

Heidegger, *Martin, Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 5. Holzwege*, Frankfurt am Main 1977.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 6.1. Nietzsche*, Frankfurt am Main 1996.

Löwith, Karl, *Od Hegela do Nietzschea*, Veselin Masleša, Sarajevo 1988.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 4. Also sprach Zarathustra I-IV*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1980.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 5. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1980.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 3. Morgenröte, Idylien aus Messina, Die fröhliche Wissenschaft*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 6. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Walter de Gruyter, Berlin – New York 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Volja za moć & Slučaj Wagner*, Naklada Ljevak, Zagreb 2006.

Volker (ur.), Gerhardt (ur.), *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Akademie Verlag, Berlin 2012.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 329:2(497.6)

RELIGIJA I POLITIČKE STRANKE U BOSNI I HERCEGOVINI

Elma HURUZ MEMOVIĆ

Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Sarajevu
e-mail: elma.huruz@fpn.unsa.ba

ABSTRACT

Pobjeda etno - nacionalističkih partija na izborima 1990. godine bila je u značajnoj mjeri potpomognuta djelovanjem religijskih institucija. Od tada pa do danas evidentno je prožimanje religijsko - konfesionalne i nacionalno - političke sfere uz naglašenu ulogu religijskih vođa u procesima legitimacije političkih odnosno stranačkih lidera. Religijske institucije u Bosni i Hercegovini su u manjoj ili većoj mjeri i u različitim periodima instrumentalizirane od strane etničkih političkih elita kako bi se izvršila etnička homogenizacija.

U ovom tekstu ćemo analizirati kompleksan odnos religije i politike u Bosni i Hercegovini i to najprije kroz analizu statutarnih i programskih sadržaja političkih stranaka koje su najrelevantnije po pitanju njihovog političkog i društvenog angažmana u savremenoj bosanskohercegovačkoj stvarnosti.

Ključne riječi: religija, političke stranke, religijske institucije, etničke političke elite

RELIGION AND POLITICAL PARTIES IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

The victory of ethno - nationalist parties in the 1990 elections was substantially encouraged by the activities of religious institutions. Since then, there has been an evident interweaving of the religious - confessional and national - political spheres, with the prominent role of religious leaders in the processes of legitimizing political and party leaders. Religious institutions in Bosnia and Herzegovina have been more or less instrumentalised by ethnic political elites in order to establish ethnic homogenization. In this text, we will analyze the complex relationship between religion and politics in Bosnia and Herzegovina, primarily by analyzing statutes and programs of political parties that are most relevant according to their political and social engagement in contemporary Bosnian- Herzegovinian reality.

Key words: religion, political parties, religious institutions, ethnic political elites

1.0 Uvod

Nakon Francuske građanske revolucije 1789. i Američke revolucije 1776. godine dolazi do potpunog odvajanja religije od politike koje su u prethodnom periodu, posebno tokom Srednjeg vijeka, bile najuže povezane i isprepletene. Država se percipira kao zajednički, opći okvir koji štiti svakog građanina bez obzira na religijsku, nacionalnu i drugu pripadnost dok je religija u sferi privatnog odnosno pojedinačnog. „Kratko rečeno, veliko je dostignuće da religija nije više državna, nego društvena, privatna stvar, što znači da su pred državnim zakonom sve religije jednake. Država ne progoni i ne privilegira ni jednu religiju, nego svaku jednako štiti" (Babić, 2005:213). Sloboda religije, koju je prosvjetiteljstvo u većini evropskih država sa sobom donijelo, označila je kraj politiziranoj religiji koja je bila u službi politike odnosno države. Takva religija je pretpostavka slobode budući da ona „postaje pretpostavkom onih sloboda do kojih se došlo borbom protiv politizirane religije" (Babić, 2005:214).

Iako je takva religija, bez uske povezanosti sa državom, izgubila ponešto od svoje moći, ipak je do današnjeg dana ostala izuzetno uticajan društveni faktor. Unutar svakog društva uporedo egzistira nekoliko vrsta moći, pored političke tu su ekonomska, vojna, moć medija i druge a među njima je i religijska moć. Budući da je pojam moći slojevit tako i je i kod pojma religijska moć neophodno razlikovati religijsku moć u smislu moći Creda, gdje spadaju „vjerovanje i objave u odnosu na moć Crkve ili vjerske organizacije i u njoj sveštenstvo, odnosno ullemu" (Tanović, 2005:207). Jednako tako se i politička moć može razmatrati na više nivoa, od moći vlade, moći političkih institucija i političkih stranaka te moći koja počiva na uticaju nevladinih organizacija i različitih društvenih pokreta.

2.0 Religija i politika u Bosni i Hercegovini

Priroda odnosa između religije i politike u Bosni i Hercegovini bila je oblikovana u skladu s prirodom vladavine i vladajućoj percepiji o religiji. Najjasnije se mogu uočiti razlike između perioda kada je Bosna i Hercegovina bila dio Socijalističke Federativne Jugoslavije i perioda nakon njenog raspada i sticanja nezavisnosti. U SFRJ je ustavom određena odvojenost države i crkve odnosno vjerskih zajednica te je vjera bila stavljena izvan dominantnih društvenih vrijednosti i ograničena unutar sfere privatnog. Razlog tome možemo potražiti i

u činjenici da je raniji režim „kontrolisao religiozno primarno zbog povezanosti, ako ne već i stopljenosti religioznog i nacionalnog, zbog bojaznosti od nacionalizma i šovinizma koji je prijetio stabilnosti složene višenacionalne zajednice“ (Tanović, 2005:209). Potpuni preokret se desio 90-ih, nakon raspada SFRJ, kada sa uspostavljanjem novog političkog establišmenta i uvođenjem plaralističke demokratije nastupa period reafirmiranja nacionalnih identiteta ali i nacionalizma. U takvoj konstelaciji političkih i društvenih snaga religija izlazi van okvira privatne sfere i zauzima jedno od najvažnijih mjesta u javnoj sferi direktno se povezujući s politikom. „Takva politika je upotrijebila religiju u svoje svrhe, a neke su Crkve najotvorenije blagosiljale osvajačke i genocidne vojne i političke akcije. U drugim slučajevima vjerske zajednice su stale na stranu nacionalnih i nacionalističkih političkih stranaka a i danas postoji poludržavni entitet u kome je priznata samo jedna vjera i u kojem svaka državna institucija i čak najmanja vojna i policijska jedinica slavi svoju krsnu slavu“ (Ibid, 2005:209).

Nerijetko se danas dešava u Bosni i Hercegovini, a to je posebno izraženo u periodu neposredno i tokom izbora, da je religija važniji faktor prilikom definiranja političkih stavova i opredjeljivanja za neku političku opciju od karakteristika poput stručne spreme, socijalnog statusa, teritorijalne i druge pripadnosti. „Pokazuje se da će religijske vođe, religijske organizacije i vjernici dati prednost strankama koje im garantiraju vjersku pouku u odgojno-obrazovnim institucijama, koje se protive pobačaju, istospolnim brakovima, i sl., dok ateisti, u načelu, daju glasove lijevim političkim strankama“ (Cvitković, 2019:72). Predizborne kampanje su upravo usmjerene u tom cilju, iako u Bosni i Hercegovini možemo reći da se predizborne aktivnosti najviše fokusiraju na kritikovanje protivkandidata bez proaktivnog stava niti vizije o budućim projektima. Zapravo, kandidati nam „nude svoje namjere, nacionalne i religijske identitete, ali ne i svoja djela“ (Ibid, 2019:79).

Da bismo što potpunije predstavili odnos najrelevantnijih političkih stranaka u BiH prema religiji, predstavit ćemo njihove osnovne karakteristike, političke ideje i pravce djelovanja.

Stranka demokratske akcije (SDA) osnovana je 26. maja 1990. godine a prvi predsjednik stranke bio je Alija Izetbegović. Budući da je u programu stranke akcenat stavljen na rješavanje muslimanskog

nacionalnog pitanja te zaštitu vjerskih prava, tako je i od samog početka stranka imala jaku podršku od strane uleme (muslimanskog svećenstva). U programu stranke je također izražena usmjerenost na očuvanje BiH u svojim granicama kao i očuvanje zajedničke države Jugoslavije. Kasnije, naročito nakon proglašenja nezavisnosti Slovenije i Hrvatske, SDA je fokus svojeg političkog programa i djelovanja stavila na proglašenje nezavisnosti BiH (Markešić, 2004:32). Programska deklaracija stranke naglašava zalaganje za „...održanje Jugoslavije kao slobodne zajednice suverenih naroda i republika u sadašnjim federalnim granicama" (čl. V) te je posebno naveden „...interes za očuvanje Bosne i Hercegovine kao zajedničke države Muslimana, Srba i Hrvata" (čl. VII). [1] Od svojeg samog osnivanja a i tako i u toku agresije na Bosnu i Hercegovinu ova stranka je kada je riječ o uređenju zemlje i ravnopravnosti naroda izažavala jasan stav da je neophodno sačuvati multietnički i multikulturalni karakter zemlje.

Srpska demokratska stranka (SDS) osnovana je 12. jula 1990. godine a na mjesto njenog prvog predsjednika tada je izabran Radovan Karadžić. Na osnivačkoj skupštini SDS-a bili su prisutni brojni predstavnici Srpske Pravoslavne Crkve (SPC). Okosnica programa SDS-a odnosila se na ostanak Bosne i Hercegovine u zajedničkoj državi sa Srbijom da bi 1992. godine pod vođstvom ove stranke bila osnovana i skupština srpskog naroda koja je na dijelovima teritorije Bosne i Hercegovine većinski naseljenim srpskim stanovništvom proglasila Srpsku republiku BiH a onda i Republiku Srpsku (Jukić, 2009:272). Na vanrednoj Skupštini SDS-a održanoj u oktobru 2016. godine na mjesto predsjednika stranke izabran je Vukota Govedarica koji je i trenutno na toj poziciji.

Savez nezavisnih socijaldemokrata (SNSD) je osnovan nakon rata, 1996. godine od strane nezavisnog zastupničkog kluba predvođenog Miloradom Dodikom te se u samom početku svojeg postojanja i djelovanja postavlja kao opoziciona stranka u entitetu Republika Srpska. Iako je SNSD deklarativno opredijeljena za neetničko funkcioniranje i socijaldemokratska načela, u političkoj praksi je prisutna kao stranka koja zastupa isključivo interese srpskih birača sa nerijetkim javnim istupima i retorikom koja se može okarakterizirati kao nacionalistička.

1 „Programska deklaracija Stranke demokratske akcije, usvojena kao „Programski dokument" na Osnivačkoj skupštini stranke 26.5.1990. godine u Sarajevu

Hrvatska demokratska zajednica (HDZ BiH) osnovana je 18.augusta 1990. godine a za njenog prvog predsjednika izabran je Davor Perinović. Osnivačkom saboru HDZ-a BiH prisustvovali su brojni katolički vjerski poglavari te predstavnici HDZ-a iz Zagreba. HDZ BiH se u svojoj programskom orijentaciji opredijelila za preustroj jugoslovenske zajednice u konfederalnu državu, a u slučaju da to ne bude moguće, za nezavisnost BiH. Za Stranku je od ključnog značaja bilo, između ostalog, osnivanje Hrvatskog narodnog sabora 2000. godine koji za cilj ima da usmjeri djelovanje ostalih političkih stranaka sa hrvatskim predznakom. Djelovanje Hrvatskog narodnog sabora je obnovljeno 2011. godine od kada je na poziciji predsjedavajućeg Predsjedništva HNS-a Dragan Čović, predsjednik HDZ BiH. Imajući u vidu da je na taj način pozicija predsjednika najveće političke stranke sa hrvatskim predznakom i pozicija predsjedavajućeg Predsjedništva HNS-a kao krovne organizacije za sve hrvatske političke stranke objedinjena, možemo uočiti da je Čovićeva moć i više nego znatno uvećana.

Uočavamo da su sve tri nacionalne stranke, SDA, SDS i HDZ BiH, vremenom mijenjale svoju politiku tako da su u ratu i neposredno nakon ove stranke svojom retorikom i djelovanjem mogle biti svrstane u nacionalističke da bi se kasnijim usmjeravanjem ka modernim europskim tokovima pomakle ka centru (Jukić, 2009:276). Nakon svojevrsne transformacije koja je u postratnom periodu uslijedila, ove stranke se danas uglavnom mogu pozicionirati kao desni centar.

Pored etničkih političkih partija, koje dominantno određuju političke i društvene procese u Bosni i Hercegovini, tu su i multietničke stranke koje se svojim djelovanjem ne usmjeravaju ka nekom od tri etničke skupine već nastoje definirati i ostvariti interese svih građana i svih naroda u Bosni i Hercegovini. Ove stranke imaju izbalansiran sastav centralnih stranačkih tijela u nacionalnom smislu te se statutarno određuju kao multietničke stranke.

Socijaldemokratska partija BiH (SDP BiH) programski se deklarira kao moderna politička organizacija lijeve političke orijentacije, stranka rada i stvaralaštva, stranka radnika i radno ovisne populacije. Ova partija je nastala i razvijala se na temelju „europske i bosansko-hercegovačke socijaldemokratije, radničkog i seljačkog pokreta, na poukama i porukama Narodnooslobodilačkog antifašističkog rata (1941.-1945.), pozitivnim vrednotama socijalnog razvitka nakon Drugog svjetskog rata, na osnovama reformističko - demokratskog iskoraka Saveza

komunista i Saveza reformskih snaga Bosne i Hercegovine, potkraj osamdesetih i početkom devedesetih godina prošlog stoljeća" (Jukić, 2009:280). SDP BiH svoje korijene vezuje za Socijaldemokratsku stranku BiH, osnovanu 1909. godine kao izraz političkih potreba radničke klase i pokušaj da se prevlada mononacionalni karakter političkog organiziranja i međunacionalnog polariziranja i konfrontiranja. SDP BiH je multietnička partija koja djeluje i ima svoje organizacije na području cijele Bosne i Hercegovine.

Savez za bolju budućnost BiH (SBB) stranka osnovana 2009. godine, narodna stranka političkog centra koja se zalaže za očuvanje teritorijalnog integriteta i jačanje državnog suvereniteta i nezavisnosti BiH, kao nedjeljive države u kojoj su narodi BiH, Bošnjaci, Srbi i Hrvati, ravnopravni i konstitutivni na cijeloj teritoriji države, kako se ističe u njihovom programskom dokumentu pod naslovom Politika SBB-a. Vrijednosti za koje se zalaže ova stranka su ljudska prava i slobode, izgradnja socijalne države itd., dok se, kako dalje stoji u istom dokumentu, ova stranka protivi svakom obliku ekstremizma i njegovoj političkoj instrumentalizciji čime se urušava jedinstvo BiH i stvara opasnost od etničkih podjela zemlje.

Jedna od glavnih značajki partijskog sistema Bosne i Hercegovine od 1990.godine do danas je njegova podijeljenost na tri etnopartijska podsistema a pripadnost „bošnjačkom, srpskom ili hrvatskom partijskom podsistemu moguće je (u većini slučajeva, E.H.M.) odrediti na osnovu naziva političke partije, partijskog programa, praktičnog partijskog djelovanja i nacionalne strukture partijskog članstva i birača na izborima" (Dejanović, 2014:74). Konstanta i glavni faktor koji je uslovio nastanak i stalno reproduciranje etničke podijeljenosti partijskog sistema kao i dominantno ponašanje birača u BiH je nacionalno - vjerska linija društvenog rascjepa.

3.0 Političke stranke u BiH i religija

Pobjeda etno - nacionalističkih partija na izborima 1990. godine bila je u značajnoj mjeri potpomognuta djelovanjem religijskih institucija. Od tada pa do danas evidentno je prožimanje religijsko - konfesionalne i nacionalno - političke sfere uz naglašenu ulogu religijskih vođa u procesima legitimacije političkih odnosno stranačkih lidera. Religijske institucije u Bosni i Hercegovini su u manjoj ili većoj mjeri i u različitim

periodima instrumentalizirane od strane etničkih političkih elita kako bi se izvršila etnička homogenizacija.

Stranka demokratske akcije u svojem programskom dokumentu jasno podupire slobodnu aktivnost vjerskih zajednica zasnovanu na autonomiji i vjerskim slobodama građana. Također, ova stranka podržava Islamsku zajednicu BiH, posebno njeno pravo da određuje principe interpretacije islama i skreće pažnju na rastuću islamofobiju na Zapadu. „Poštivanje različitih svjetonazora, vjerskih prava i sloboda, što je zagarantirano Ustavom BiH, podrazumijeva i vraćanje oduzete imovine vjerskim zajednicama/crkvama, obnovu porušenih i oštećenih vjerskih objekata i kulturno-historijskog naslijeđa uopće". Odnosi između države i vjerskih zajednica/crkava treba da budu regulirani zakonom sukladno praksi savremenog demokratskog svijeta a posebno se traži od institucija BiH potpisivanje Ugovora sa IZ BiH. SDA također odbija svako nasilje i zločine u ime islama smatrajući da je nasilje u ime vjere najgori vid nasilja i to nad samom vjerom.

Govoreći o odnosu etike i politike etička utemeljenja vlastite djelatnosti Srpske demokratske stranke programski se vežu za set hrišćanskih principa budući se ova stranka samoodređuje kao nacionalna stranka. U tom smislu programski se ističe da etika politike ove stranke „mora biti utemeljena na hrišćanski odgovornom i patriotskom odnosu prema sopstvenom narodu, njegovoj tradiciji i perspektivi življenja na ovim prostorima" (Program SDS. str. 7). „Naše tradionalne vrijednosti", navodi sa dalje, „zasnovane na svetosavlju", kao dijelu evropskog etičkog naslijeđa, konstitutivni su dio savremenih ekonomskih, političkih i kulturnih odnosa u svijetu. Programski ova stranka smatra Srpsku pravoslavnu crkvu (SPC) temeljem duhovne obnove društva. Historija ove crkve i srpskog naroda je nerazdvojna. Iz tog razloga SPC je uvijek u narodu imala posebno mjesto budući je obezbjeđivala njegovo duhovno jedinstvo.

U programskom dokumentu Saveza nezavisnih socijaldemokrata stoji da se ova stranka zalaže za punu slobodu vjeroispovijesti i odvojenost države i crkve.

Hrvatska demokratska zajednica BiH kao jedan od svojih prioriteta navodi jasno reguliranje „prava i položaja crkava i vjerskih zajednica kojima se mora omogućiti slobodno i neovisno djelovanje. Istovremeno ustrajavamo u nastojanjima da se ugovorno reguliraju odnosi države s

Katoličkom crkvom, drugim crkvama i vjerskim zajednicama te izvrši povrat oduzete imovine" (Program, str. 29).

Socijaldemokratska partija BiH ističe da multikonfesionalnost u Bosni i Hercegovini „treba razvijati i njegovati na univerzalnim principima humanizma, vjerske tolerancije i ljudske solidarnosti, kao mostove koji garantiraju progres i prosperitet svih". Religija i izbor religije jeste dio privatnosti i pravo svakog pojedinca. SDP polazi od društvenog interesa religije. SDP BiH kaže da će izgrađivati demokratsku i svjetovnu BiH, zalagati se za civilizacijski model razdvojenosti države i vjerskih zajednica koji će osigurati punu autonomiju i države i vjerskih zajednica. Političke zloupotrebe religije i vjerskih zajednica direktno štete interesima vjerskih zajednica i interesima društva, čineći od njih sluge dnevne politike, a oduzimajući im duhovnost i moralnu snagu. Zbog toga ćemo se zalagati, kaže se dalje u Programu, za dosljedno poštovanje i praktičnu implementaciju principa sekularnosti u našem društvu.

SDP se posebno zalaže za: obnovu ratnim djelovanjem oštećenih vjerskih objekata, zakonsku regulativu odnosa države i vjerskih zajednica te aktivnu politiku prema vjerskim zajednicama uz zaštitu pune slobode vjeroispovjesti. SDP BiH je multikonfesionalna i multinacionalna stranka, s tim što se u njenim redovima jednakopravno nalaze i djeluju i teisti i ateisti i agnostici, a njihova valorizacija mjeri se njihovom praktičnom djelatnošću i doprinosom razvoju demokratije, ljudskih prava i sloboda, ekonomskom i društvenom prosperitetu države, naroda i građana koji žive u Bosni i Hercegovini", programski je stav SDP BiH.

Savez za bolju budućnost BiH se zalaže za Bosnu i Hercegovinu kao sekularnu državu, uz osiguranje punih vjerskih sloboda i prava vjerskih zajednica te za jačanje viševjerskog ambijenta u BiH, koga treba razvijati i njegovati na principima humanizma, vjerske tolerancije i ljudske solidarnosti. Stranka je opredijeljena za slobodu mišljenja, savjesti i vjeroispovijesti, za slobodno ispoljavanje vjerskih nazora te slobodno obavljanje vjerskih obreda i poslova. „SBB podržava javne funkcije vjerskih zajednica, s obzirom da one imaju značajnu javnu ulogu u moralnom odgoju građana, afirmaciji humanizma i etike dobra, u obrazovanju i humanitarnim aktivnostima i slično". SBB je je za jednakost svih religija i vjerskih zajednica, te snažno podržava uspostavljeni međureligijski dijalog i zalaže se za dijalog između

države i vjerskih zajednica“, politika je ove stranke prema religijskim pitanjima.

4.0 Zaključna razmatranja

Procesi demokratizacije bosanskohercegovačkog društva koji su započeli 90-ih godina prošlog stoljeća otvorili su prostor za slobodno ispoljavanje religijske pripadnosti. Ti su procesi ipak poprimili nešto širi značaj unutar javne sfere te dolazi do procesa prožimanja religije i politike koje možemo nazvati *religizacijom politike,* odnosno *politizacijom religije*. Ako navedene procese razmatramo u okviru djelovanja političkih stranaka u Bosni i Hercegovini, onda možemo uočiti da su stranke s nacionalnim predznakom posebno sklone pozivanju na religijska osjećanja kao i angažiranju religijskih vođa u svojim, kako izbornim tako i predizbornim, aktivnostima. Unutar tih aktivnosti se obično naglašava uloga nacionalnih stranaka koje se predstavljaju kao jedini legitimni zastupnici interesa svojih religijskih zajednica i garant očuvanja nacionalnog i religijskog identiteta.

Religija je u bosanskohercegovačkom društvu, pa i općenito na južnoslavenskom prostoru, imala vrlo značajan uticaj na politička kretanja a posebno na etno - nacionalno oblikovanje. Kako Žarko Paić naglašava „Umjesto želje za radikalnom demokracijom svjedočimo sve većoj politizaciji religije (...)“ (2016:12). Iako to u pojedinim slučajevima može biti i na štetu politike, u ovom odnosu obično je najveća šteta nanesena duhovnoj sadržini religije. U multikonfesionalnim i višeetničkim društvima kakvo je bosanskohercegovačko, sprega politike i religije često proizvodi opću fragmentaciju društva sa pojavama poput segregacije, animoziteta i netolerancije. Zbog toga je neophodno kritički propitati odnos religije i politike u našoj zemlji u kontekstu principa sekularnosti te njihove etičke zasnovanosti i društvene odgovorosti kako bi se spriječila bilo kakva zloupotreba jedne nad drugom.

Literatura:

1. Babić, Mile (2005) *Religija i politika*, Dijalog – Časopis za filozofiju i društvenu teoriju, 03-04/2005, str. 212 – 217

2. Cvitković, Ivan (2019) *Religija u raljama politike*, Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine

3. Jukić, Zvonimir (2009) u Gavrić, Saša, Banović, Damir, Krause, Christina (ur.) *Uvod u politički sistem Bosne i Hercegovine - izabrani aspekti,* Sarajevo: Sarajevski otvoreni centar, Fondacija Konrad Adenauer, str. 264 – 291

4. Markešić, Ivan (2010) *Religija u političkim strankama na primjeru Bosne i Hercegovine*, Zagreb-Sarajevo: Synopsis

5. Markešić, Ivan (2004) *Kako smo sačuvali BiH*, Sarajevo-Zagreb: HNV – Synopsis

6. Paić, Žarko (2016) *Trijumf političkih religija - politika identiteta i sumrak kulture,* Europske studije – European Studies, 3-4, str. 5 – 47

7. Tanović Arif (2005) *Religija i politika: forme društvene moći,* Dijalog – Časopis za filozofiju i društvenu teoriju, 03-04/2005, str. 207-211

Dokumenti:

1. Statut i Program Stranke demokratske akcije - www.sda.ba – Zvanična web stranica Stranke demokratske akcije (SDA)

2. Statut i Program Srpske demokratske stranke www.sdsrs.com - Zvanična web stranica Srpske demokratske stranke RS (SDS)

3. Statut i Program Saveza nezavisnih socijaldemokrata www.snsd.org - Zvanična web stranica Saveza nezavisnih socijaldemokrata (SNSD)

4. Statut i Program Hrvatske demokratske zajednice BiH www.hdzbih.org - Zvanična web stranica Hrvatske demokratske zajednice BiH (HDZ BiH)

5. Statut i Program Socijaldemokratske partije BiH www.sdp.ba - Zvanična web stranica Socijaldemokratske partije BiH (SDP BiH)

6. Statut i Politika (Program) Saveza za bolju budućnost BiH – www.sbb.ba - Zvanična web stranica Saveza za bolju budućnost BiH (SBB BiH)

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 323.17:28]:821.163.4(497.6)

NARATIV O KALEIDOSKOPU

(Književne rezonance dovršetka procesa "nacionalizacije islama" u rekonfiguracijama bošnjačkog kulturnog identiteta krajem 20. i početkom 21. stoljeća)

Vedad SPAHIĆ

Univerzitet u Tuzli, Filozofski fakultet
Tihomila Markovića 1, 75000 Tuzla, BiH
vedadspahictz@gmail.com

ABSTRACT

U traumatičnom povijesnom kontekstu 90-ih godina prošlog vijeka okretanje Bošnjaka samima sebi odvijalo se, između ostalog, i kroz potenciranje vjerske komponente kulturnog identiteta. Polazeći od teze Šaćira Filandre da je Islam ″kod Bošnjaka nacionaliziran postavši instrumentom zadobijanja nacionalne svijesti″ u radu se prati nastavak i dovršetak tog procesa krajem 20. i početkom 21. vijeka kroz njegove rezenonace u književnosti. Teorijska osnova rada je poimanje identiteta kao nestabilne i procesualne kategorije, a u istraživačkom fokusu je korpus književnih djela Hadžema Hajdarevića, Miljenka Jergovića, Alije Isakovića, Faruka Šehića, Alije Nametka, Ivana Lovrenovića, Samedina Kadića, Abdulaha Sidrana Ozrena Kebe... Književnost je, i ovom prilikom se pokazuje, neusporediv seizmograf, medij bez presedana kada je po srijedi reprezentacija sraza društvenih trendova i osobnih svjetova, ali nikako ne treba potcijeniti ni njen proaktivni udio u procesima konstrukcije identiteta.

Ključne riječi: Bošnjaci, kulturni identitet, nacionalizacija Islama, bosanskohercegovačka književnost, rekonfiguracija identiteta

NARRATIVE OF THE KALEIDOSCOPE

(LITERARY RESONANCES OF THE COMPLETION OF THE PROCESS OF "NATIONALIZATION OF ISLAM" IN THE RECONFIGURATIONS OF BOSNIAK CULTURAL IDENTITY IN THE LATE 20TH AND EARLY 21ST CENTURY)

In the traumatic historical context of the 1990s, the turning of Bosniaks to themselves took place, among other things, through the intensification of the religious component of cultural identity. Starting from Šaćir Filandra's thesis that Islam "nationalized Bosniaks by becoming an instrument of gaining national consciousness", this paper traces the continuation and completion of this process in the late 20th and early 21st century through its resonances

in literature. The theoretical basis of the paper is the notion of identity as an unstable and procedural category, and the research focuses on the corpus of literary works by Hadžem Hajdarević, Miljenko Jergović, Alija Isaković, Faruk Šehić, Alija Nametak, Ivan Lovrenović, Samedin Kadić, Abdulah Sidran, Ozren Kebo... As evident on this occasion too, literature is shown to be an unparalleled seismograph, an unprecedented medium when it comes to re-presentation of juxtapositions of social trends and personal worlds, but its proactive role in the processes of identity construction should not be underestimated.

Key words: Bosniaks, cultural identity, nationalization of Islam, bosnian bosnian literature, reconfiguration of identity

1.0 Uvod: teorijske i pojmovne delimitacije

Važan aspekt procesa modernizacije zapadnih društava, čiji se počeci vezuju za epohu prosvjetiteljstva a puni zamah dobija formiranjem nacija-država[1], jeste i nacionalizacija religije. Pod ovim pojmom podrazumijevamo položaj religije u kome je, uprkos činjenici da su tradicionalni religoizni svjetonazori i prakse prisutni, ona primarno shvaćena kao kulturalna pojava, i to na način da nastavlja bitno određivati ritam društvenog vremena i sadržaje životne svakodnevice svih članova zajednice bez obzira na lična uvjerenja. Vjerske svetkovine su porodični blagdani koje slave svi. Religija je involvirana u život zajednice kao naslijeđe, materijalno (sakralne građevine npr. opredjeljuju urbanistički kontekst gradova, generiraju razvoj turizma...) i simboličko (npr. imena koja se daju djeci su prema likovima svetih knjiga, motivi u umjetničkim djelima, cijeli set tzv. konceptualnih metafora porijeklom iz vjerskih učenja a prema kojima kognitivno, prostorno i temporalno orijentiramo i djelujemo). Religija je zastupljena u školskim kurikulumima. Naposlijetku, ona je integrirajući faktor nacionalnog identiteta. Nacionalizacija religije, s druge strane, podrazumijeva i "proces prilagodbe i usklađivanja u kojemu religiozni čovjek u svoje mišljenje i djelovanje preuzima vrijednosni sustav nacije"[2]. Mnogo je još opipljivih činjenica (za ovu

1 Prema Anthonyju Smithu obilježja nacija-države su: 1. povijesni teritorij, 2. zajednički mitovi i historijska sjećanja, 3. zajednička masovna, javna kulutra, 4. zajednička zakonska prava i dužnosti svih pripadnika nacije, 5. zajednička ekonomija, s teritorijalnom mobilnosti pripadnika nacije. (Antoni D. Smit, Nacionalni identitet, XX vek, Beograd, 2010., str. 30.)

2 Martin Schulze Wessel (ur.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa,* Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2006. str. 7; prema

priliku nije potrebno navoditi) koje govore da opadanje društvenog značenja tradicionalnih vjerskih institucija ne znači ni u kojem slučaju nestanak religije.

Pojmu nacionalizacija ovdje smo dali prioritet u odnosu na naizgled srodan pojam sekularizacija. Naprosto smatramo da vjeru nije moguće sekularizirati jer ona tada gubi svoju suštinu[3], ali ju je moguće uključiti u široki opseg kategorije nacionalnog unutar kojega može zadržati svoj primordijalitet i kanonsku usidrenost, koegzistirajući u fluidnom (post)modernom svijetu sa drugim stalnim reanžiranjima izloženim[4] i mobilnijim identitetskim formatima, štaviše, 'posuđujući' im, na način kako smo to opisali, vlastite modele i sadržaje za organiziranje mizanscena životnog svijeta. Jedna od ključnih pretpostavki za realizaciju takvoga identitetskog scenarija bilo je vraćanje povijesnog nacionalnog imena Bošnjak usvajanjem na Bošnjačkom saboru u septembru 1993. godine akta o nominaciji kojim se "ujedinjuje identitet našeg naroda s identitetom zemlje, s identitetom države i svoga državnog prava koji je nosio i čuvao stoljećima"[5]. Mislimo pritom na neprikladnost imena Musliman ne samo u pogledu historijskog prava naroda na zemlju i jezik nego i na gotovo nepremostive teškoće u pogledu obuhvata i identitetske inkluzivnosti koju savremeni koncept

Ivan Mrakešić, ″Od religijskog do nacionalnog identiteta i natrag (na primjeru Bosne i Hercegovine)″, *Društvena istraživanja,* 2010., Vol. 19, No. 3 (107), str. 525-546.

3 Daleko od toga da se ovim dovodi u pitanje sekularizacija društva kao procesa odvajanja funkcionalnih društvenih podsistema politike, privrede, nauke, obrazovanja itd. od religije, a što je praćeno i značajnijim individualiziranjem religijske prakse, tj. "prijelazom od javne, vidljive, crkveno organizirane religije na privatnu, nevidljivu religiju" (Jakov Jukić, ″Sociološki pristup sekularizaciji″, *Bogoslovska smotra*, 1975., Vol. 45, No. 1, str. 41).

4 Sve četiri najutjecajnije teorije identiteta saglasne su kada je u pitanju poimanje identiteta kao dinamične, procesualne i promjenjive kategorije: *interakcionistička* koja polazi od teze da se identitet oblikuje kroz komunikaciju i djelovanje; *strukturalna* koja identitet vidi kao 'otisak društvene strukture'; *refleksivna* pretpostavlja samoproizvodnju identiteta kroz racionalno djelovanje; *formativna* razumijeva identitet kao stalnu životnu obnovu nasuprot oblicima opredmećene kulture (vidjeti Ivan Rogić, ″Hrvatski nacionalni identitet i društvene elite″, u: Baloban, S. (ur.) *Hrvatski identitet u Europskoj uniji,* Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Glas Koncila, Zagreb, str. 22-25).

5 Melisa Zukić, *Transformacije nacionalnog identiteta Bošnjaka*, doktorska disertacija, Filozofski faklutet u Sarajevu, Sarajevo, 2016., str. 57.

nacije podrazumijeva[6]. Time su stvorene pretpostavke za deprivaciju nakaradne prakse tzv. "doziranja islama" a po kojoj, kako to sasvim precizno uočava Xavier Bougarel, "što je neki Bošnjak udaljeniji od izvornih kur'ansko-sunetskih načela, time se njegova muslimanska 'verzija' forsira kao bosanski i sve bosanskiji 'islam'"[7].

2.0 Rat, vjera, identitet(i)

I Bošnjaci definitivno spadaju među narode čiji golem dio pripadnika, paralelno s dosljednim tradicionalnim praktikantima islamskih propisa ali i sve prisutnijim pojavnim oblicima novih fundamentalizama, upisuje religiju u svoj lični identitet u predstavljenim gabaritima. Generalno, značajan broj Bošnjaka danas protagonisti su onih vidova vjerskog identiteta koje karakterizira refleksivnost, autoreferencijalnost, individualni put, samostalnost pojedinca, autentičnost ličnog iskustva, selektivnost i razvoj *ininteriore homine*. Religija za ovu kategoriju ljudi jedan je od kulturalnih resursa koji su u procesima modernizacije bili i ostali "omiljena hrana pronalaženja sebe"[8]. Postavlja se pitanje koliko je ovakva prosudba konvergentna s također raširenim mišljenjem da se u povijesnom kontekstu 90-ih godina prošlog i prvih desetljeća ovog stoljeća prinudno okretanje Bošnjaka samima sebi

6 Nužno je, s tim u vezi, ipak podvući važnu razliku da se u zapadnom svijetu pojam nacija koristi ne samo "u smislu etniciteta, nego i za državu, narod u smislu države (demos, op. V. S.), dok se u Bosni taj termin isključivo odnosi na etničku dimenziju (etnos, op. V. S.)" (Zukić, ibidem, str. 63). Vrijeme će pokazati da li će dalji razvoj potvrditi tezu Esada Zgodića, inspiriranu evropskim iskustvima nacija-država, po kojoj "jednom kada je stvorena, država bitno suoblikuje postojeće etnički heterogene i etnički homogene entitete za nove nacionalne identifikacije" (E. Zgodić, *Ideja bosanske nacije*, Zalihica, Sarajevo, 2008., str.293). S tim u vezi i domaća i međunarodna naučna i intelektualna javnost dijele pesimizam, imajući u vidu hipoteke prošlosti, napose činjenicu da na ovim prostorima koncept demosa kao političkog naroda nikada zapravo nije ni zaživio dok se koncept etnosa kao pretpolitičke zajednice održavao cijelo 20. stoljeće, u Kraljevini SHS teorijom 'rasnog trojedinstva' a u socijalističkoj Jugoslaviji preskripcijom sovjetskih ustavnih rješenja konstitutivnosti naroda, da bi isti raspadom države hipertrofirao u ekstremne vidove nacionalne isključivosti.

7 Xavier Bougarel , ″Od 'Muslimana' do 'Bošnjaka': Pitanje nacionalnog imena Bosanskih muslimana″, u: *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka*, Institut za historiju, Sarajevo, 2008., str.13.

8 Jean-Claude Kaufmann, *Iznalaženje sebe: jedna teorija identiteta*, Antibarbarus, Zagreb, 2006., str. 109.

odvijalo potenciranjem i jačanjem vjerske komponente kulturalnog identiteta. Van svake sumnje potencijal vjerskog je visokoprijanjajući uz emocionalna stanja ljudi zahvaćenih ratnim kovitlacima: "obećava pojedincu svladavanje neizvjesnosti, daje mu tumačenje smisla ljudske egzistencije, nudi opravdanje za proživljenu mučeničku patnju za najviše vrijednosti, (...) nudi veoma snažnu integraciju grupe iznutra, potičući sve članove zajednice na zajedničko sudjelovanje u obredima kako bi iskusili snagu zajedničke 'pradjedovske vjere' i osnažili osjećaj pripadanja istoj grupi i stekli osjećaj različitosti od drugih i njihova nauka. Religija osim toga upozorava na značenje transcendentnosti, sugerirajući time isplativost žrtvovanja za naciju, čak i podnošenje mučeničke smrti za nju"[9]. Nama koji smo preživjeli posljednji rat stoga egzotično ne zvuči misao Umberta Galimbertija da "borba za neki zemaljski interes koji je predmet zavade nikada ne pokrene toliku snagu kakvu oslobađa borba za vlastiti identitet naroda kome bog daje pečat i jemči za njega svojom zaštitom"[10].

Neosporno je, dakle, da su usijani historijsko-politički tokovi u ovom periodu značajno rekonfigurirali duhovnu poziturу bošnjačkog bića. Teško da je iko od nas koji se 'pišemo' Bošnjacima u ovo vrijeme ostao netaknut prohodeći kroz zaoštreni sistem razlika unutrašnjeg i vanjskog, koncepata i ozbiljenja. Time se može objasniti da su upravo krajnosti obilježile literarizaciju tematskog kompleksa vjerske komponente[11] identiteta u tekstovima bosanskohercegovačkih pisaca

9 Wehler, ibidem, str. 40.

10 Umberto Galimberti, *Mitovi našeg vremena,* Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 2018., str. 398.

11 Za razliku od širokog prečnika krajnosti u percepciji vjerske, književne tematizacije patriotske komponente identiteta u djelima bh. pisaca napisanih tokom i nakon posljednjeg rata uglavnom su ujednačene u artikulaciji pozitivne autoimagološke predodžbe, a koja nije mimoišla ni djela autora prepoznatljivijih po kosmopolitskom svjetonazoru, kao što je npr. SemezdinMehmedinović. U tom smislu vrijedi izdvojiti jedan pasaž iz knjige "Sarajevo blues": "Bosanski Musliman. Sjetim se Tolstoja; on piše o Hadži-Muratu – divi se njegovoj gorštačkoj snazi, i kaže: On je kao trava ujesen: preko nje prelaze kola sijena, a kad se točak izmakne, svaka se vlat opet ispravi. Takvi su i Bosanski Muslimani: vlati jesenske trave, sa dubokim korijenom" (Semezdin Mehmedinović, Sarajevo blues, Civitas, Sarajevo, 60). Među rijetkim tekstovima koji unose disonancu u ovaj unisoni samopredodžbeni glas ističe se referat Alije Isakovića na historijski značajnom zasjedanju Bošnjačkog sabora 27. 9. 1993. godine: "Ovaj uzburkani historijski tok jedan je od uzroka što se u bošnjačko-muslimanskom narodu mogu sresti svi

iz ratnog perioda. Nijedan od autora za čijim tekstovima posežemo kao egzemplifikatima naših teza nije percipiran u javnosti kao vjerski ili nacionalno markiran. Tako će Miljenko Jergović bez zazora i sasvim rezolutno ustvrditi:

Otkako je počeo rat u Sarajevu nisam sreo ateista. Oni koji su poznavali ritual odlazili su u crkve i džamije, a oni koji nisu stvarali su vlastiti sistem znakova kojima su pokazivali odanost višem principu ili Bogu. Svak je u džepu nosio amajliju koja ga je provlačila između granata, svak je pri buđenju postajao svjestan kako je sitan i neznatan u kosmosu i kako mu se i tog dana valja pribiti uz druge. Da bude veći i tako nađe spas.[12]

Opseg i dinamiku varijabli identitetskog strukturiranja svjedoče, kako smo naznačili, i posve suprotna gledišta na fenomen vjere u ratu neovisno o stepenu njihove podudarnosti s činjenicama. Uostalom, i empirijske i književne artikulacije identiteta, kako to zapaža Jean-Claude Kaufmann[13], uvijek više teže za smislom nego za istinom. Ilustrativne su u tom pogledu neke kolumne književnika Faruka Šehića, npr.:

U znak zahvalnosti su poginule vojnike proglasili šehidima. A opet, kada se sjetim, a sjećanje mi odlično radi: niko od stotina vojnika koji su poginuli nije bio prakticirajući vjernik, mogao bih reći da nisu bili vjernici uopšte. Jer se pilo, pušilo travu, gutale tablete, jela svinjetina, psovao se bog svako malo, i da ne spominjem lepezu "bogohuljenja" kakva su moguća samo u Krajini.[14]

---

oblici krajnosti. Nigdje nisam sreo tako dirljivo dobrodušne, naivne i predane ljude beskrajno samopožrtvovane, spremne na svaku ličnu i kolektivnu žrtvu, i nigdje takve pojedince i skupine apsolutno uskogrude, beskrajno samožive, potkupljive, politički ljigave i, nadasve, opsjednute omalovažavanjem svega vlastitoga, vlastitoga imena, vjere, običaja, prošlosti. Ne nalazim tome nikakva opravdanja" (Alija Isaković, «Riječ na otvaranju Bošnjačkog sabora 27. septembra 1993. godine u Zenici», 1993).2004., str.

12 Miljenko Jergović, *Sarajevski Marlboro*, Globus media, Zagreb, 2004., str. 112.

13 Kaufmann, ibidem, str. 119-121.

14 Faruk Šehić, ″Zbogom žoharima″, Dani, br. 975; 19. 02. 2016.

3.0 Reislamizacija između glumljene, interesne i stvarne

Preslagivanje identitetskog kaleidoskopa u srazovima novonastajućih, vladajućih i rezidualnih silnica *vis-a-vis* problemskog područja koje je tema ovoga priloga nemoguće je razumjeti bez reflektiranja i na razliku između nominalnog (formalnog, simboličnog) i stvarnog usvajanja religijskog svjetonazora, a na koju ukazuje Slobodan Naumović u knjizi *Upotreba tradicije* (2009). Ovaj autor tvrdi da je nakon 1990. godine u Srbiji (a slično bi po svoj prilici vrijedilo i za druge postjugoslavenske države) došlo do samo fiktivne, simboličke, glumljene tradicionalizacije, a ne i do stvarnog okretanja tradicionalnim vrijednostima. Na istu pojavu u bosanskohercegovačkom kontekstu, nešto suzdržanijim tonom, ukazuje i Dženita Sarač Rujanac: "Smatra se da su Bošnjaci, pod značajnim utjecajem disolucije države i strašnih ratnih događanja tokom 1990-ih godina, mnogo više religiozni u odnosu na period 1980-ih godina. Pitanje da li je to zaista tako, koliki je procenat religioznih pod utjecajem aktuelnog političkog diskursa te koliko je rezultat tzv. ″socijalno poželjnih odgovora″, zbog svog značaja i sveobuhvatnosti zavređuje posebno istraživanje"[15]. Istraživanje koje autorica zaziva zasigurno bi zaslužen značaj moralo dati pojavi nominalnih vjernika, od kojih mnogi ni formalno ne slijede vjerski nauk. Među ovom kategorijom nemali je broj 'vjernika' pozerskog tipa, čiju opipljivim ličnim interesom motiviranu ekspresiju drečave pobožnosti Hadžem Hajdarević satirički prikazuje u pjesmi "Pobožni lopovi":

...najprije opasu trave, sve obrste

pa, na pokaz Bogu, izduže sve prste

molećse, i krsteć, ko da u tri skoka

k nebesima mogu skočiti, i čvrste

zauzeti poze, tik do samog Boga.[16]

---

15 Dženita Sarač Rujanac, ″Prožimanje nacionalnog i religijskog, bošnjačko iskustvo višeslojnosti identiteta″, u: *Zbornik radova simpozija ″Odnos religijskog i nacionalnog u identitetu i stvarnosti balkanskih naroda″, Bošnjačka pismohrana*, 2015., Vol. 14, Br. 40-41, str. 168.

16 Hadžem Hajdarević, *Na sonetnim otocima,* Vrijeme, Zenica, 2004., str. 79.

Ovaj tip identifikacije označen je u teoriji kao instrumentalistički – pojedinac je privržen grupi manje zbog ubjeđenja u zajedničko porijeklo i zajedničke vrijednosti nego zbog lepeze interesa i mogućnosti koje mu se tom pripadnošću pružaju. Zanimljiva je teza Bernara Formozoa po kojoj "instrumentalisti ne dopuštaju sebi da kulturu smatraju drugačije nego kao "resurs" iz koga bi grupa ili pojedinac po vlastitoj volji crpeli svoje ambleme"[17]. Suštinska je upravo ta amblematičnost, transparentnost, prezentnost jer identitet o kome se govori čedo je liberalnih demokratija i bogate povijesti njihovih zloupotreba. Na istome tragu razumijevamo i pojavu spektakularizacije vjere iza koje stoje ispražnjeni supstancijalni sadržaji. O tome instruktivno piše npr. Saeid Abedpour: "Organiziraju se raskošni religijski programi dok je prisustvo religije u životu pojedinaca sve bljeđe i bljeđe. Čak ni vjerski lideri ne žive religijski. Zar nismo suočeni s vremenom u kojem se pozivamo na religioznost dočim sami nismo religiozni?"[18] I ramazanski mjesec molitve i skrušenosti se npr. masovnim spremanjem zajedničkih iftara u organizaciji političkih stranaka i bliskih im privrednika, raznih satelitskih udruženja i klubova, na koje se poziva samo gravitirajuća klijentela, pretvara u suprotnost od svoje izvorne sadržajnosti. Istinski posvećenici, iskustveno obeshrabreni spram svrhovitosti socijalnog aktivizma, ali i uskraćeni za infrastrukturu (institucionalnu, medijsku...) koja bi na javnom planu postulirala platformu otpora agresivnoj deprivaciji supstance religijskog identiteta, uglavnom introvertiraju osjećanja i prilagođavaju vlastite bihevioralne norme postojećem stanju stvari, prispodobno metaforama kojima opet Hadžem Hajdarević predstavlja taj sraz društvenih trendova i ličnih svjetova u pjesmi "Bosanski musliman":

Što su munare izduženije

U zemlji nakon rata, moje

Molitve postaju manje savršene

17 Bernar Formozo, ″Rasprave o etnicitetu″, u: *Identitet(i) – Pojedinac, grupa, društvo,* priredili Katrin Halpern i Žan-Klod Ruano-Borbalan, Clio, Beograd, 2009., str. 300.

18 Saed Abedpour, ″Fikcije identiteta″, u: *Zbornik radova simpozija „Odnos religijskog i nacionalnog u identitetu i stvarnosti balkanskih naroda, Bošnjačka pismohrana*, 2015., 14, 40-41, str. 53.

Sve više lične... Moje molitve

Svoj zvuk i boju zadržavaju

Na džamijskim trijemima

čekajući meleke da ih netaknute

U najviša prostranstva ponesu.[19]

Istini za volju, proces reislamizacije (ili doislamizacije), osim što ispunjava niz potreba pojedinaca[20], a povezan je u određenoj mjeri i s dubokom socijalnom krizom, poremećajem sistema vrijednosti i konfuzijom vrijednosnih orijentacija, što nužno proizvodi i krizu identiteta, konstantno je otežavan za sekularizirani bošnjački populus previsokom etičkom i formalno-praktičnom zahtjevnošću islamskih vjerskih propisa, kompromitacijama kroz rigidnu vjersku promidžbu dijela uleme i političkog vodstva, neprimjerenošću načina života i ponašanja koje su prakticirali humanitarni službenici i vojni dobrovoljci iz islamskih zemalja, privlačnošću civilizacijsko-tehničkih akvizicija, materijalizma i konzumerizma koje nudi zapadni standard i način života, političkim djelovanjem Zapada direktno ili preko ovlaštenih predstavnika u Bosni i Hercegovini, naposlijetku utemeljenim ili paranoičnim strahom od ugroženosti i autsajderstva u svijetu u kome se redistribucija moći – poslije 11. septembra, a s migrantskim talasima definitivno, ponovo utemeljuje na antagonizmu kršćanstva i islama. Kao određujući faktor reislamizacije, nipošto na posljednjem mjestu, mora se uzeti u obzir, bilo u opciji prihvatanja ili odbijanja sudjelovanja u takvom procesu, i refleksivna priroda modernih identiteta budući da refleksivnost, osim što može voditi usvajanju doktrine, podjednako slijedi logiku otvaranja, razara izvjesnosti i dovodi u pitanje ono što se smatra dokazanim.

19 Hadžem Hajdarević, *Gdje voda izvire*, Dobra knjiga, Sarajevo, 2010., str. 24

20 U tom pogledu neke od najosnovnijih su: "potreba za duhovnošću, potreba za sigurnošću, potreba za smirenjem, potreba za društvenim usponom, potreba da se slijedi većinski trend, osjećaji inata i prkosa prema agresoru, potreba za ujedinjenjem članova etničke grupacije, potreba za odavanjem počasti poginulima..." (Jasna Balorda, *Preživjeti genocid – analiza postratnih etničkih identiteta Bošnjaka,* Maunagić, Sarajevo, 2009., str. 230).

4.0 Stazama bosanskoga islama

Islam je, složit ćemo se sa Šaćirom Filandrom, "kod Bošnjaka nacionaliziran postavši instrumentom zadobijanja nacionalne svijesti"[21]. Proces se odvijao dominantno u gradskim sredinama na identitetskom supstratu bosanskog islama karakterističnog upravo za urbanu bošnjačku populaciju u čije 'fleksibilne' vjersko-etičke standarde nemilosrdno zasijeca npr. Alija Nametak u dnevničko-memoarskoj prozi *Sarajevski nekrologij*. Nije bez značaja istaći da je odlomak koji navodimo datiran sa 24. 4. 1962. godine:

Jutros sam se svratio Mehagi Koradžiji u dućan i pitao ga što nije otišao na hadž. Spremao se ozbiljno da ode, ali je htio imati kakva druga, pa makar za nj platio trošak i cijelo izdržavanje. Reče mi: "Nisam mogao! Nije bilo nijednog građanina. Sve samo seljaci. ... Pitam ga, klapne li koju. Kaže: "Samo doma." Sad ima vremena da akšamluči sve do idućeg ramazana.[22]

Ironijski otklon Nametkov izraz je zapravo rezignacije jednog dosljednog vjernika spram dobro mu znane činjenice da je u bošnjačkoj kulturi akšamluk, uz sevdalinku i šljivu koja "hvata polahko a drži dugo", nešto drugačije, i više i dublje[23], od dnevne hedonističke rutine. A u istoj toj kulturi odavno su zaživjeli i teferiči na kojima se (riječi su istog pisca) "mezetluci halapljivo jedu i rakija uvire iz čašica u bosanska grla kao kraške rijeke u svoje ponore"[24]. Inače cijela novela "Napšršče", iz koje je citirana ova rečenica, spada u onu kategoriju identitetskog izražavanja za koje Kaufmann upotrebljava oznaku *voice* (glasovi artikulirani

21 Šaćir Filandra, *Bošnjaci nakon socijalizma – o bošnjačkom identitetu u postjugoslavenskom dobu*, BZK "Preporod" – Synopsis, Sarajevo – Zagreb, 2012., str. 315.

22 Alija Nametak, *Sarajevski nekrologij,* Civitas, Sarajevo, 2004., str. 68.

23 Još je čuveni osmanski putopisac iz 17. vijeka Evlija Čelebija, u dijelu svoga *Putopisa* posvećenom etnokulturalnim markerima Sarajeva, naveo da se proizvode i konzumiraju alkoholna pića, među kojima spominje i lozovu rakiju ciničnog imena – ramazanija (Pogl. Evlija Čelebija, Putopis, Svjetlost, Sarajevo, 1967., str. 119). K tome, usmena narodna poezija, iako nije dokazivo historijsko svjedočanstvo, jeste refleks kulturalnih praksi, te bismo u tom kontekstu trebali razumijevati i frekvenciju motiva pijenja i opijanja u epskim ali i lirskim tvorevinama bošnjačke usmenoknjiževne tradicije.

24 Alija Nametak, *Trava zaboravka*, BZK ″Preporod", Sarajevo, 2002., str.161.

kao krikovi)[25], a javlja se u sredinama čije politike identiteta lišavaju pojedince resursa i ambijenta za izgradnju preferiranog identiteta.[26] Nametak ne bi, ali poklonici akšamluka, posebno oni intelektualno disponirani, sigurno bi saglasili se s Lovrenovićevim mišljenjem da "akšamluk nije ni zabava ni razonoda, ni besposlica i opuštanje. Pravi akšamluk rafinirana je institucija kulture svakidašnjice, a u svojim sretnim trenucima – ozbiljno dosezanje vrhunca onog doživljaja, u kojem čovjek u sebi prepoznaje nekoga drugoga, nesretnijeg a boljeg od onoga koji svakodnevno stanuje u njegovoj koži"[27]. U analitičkoj perspektivi koja ove tradicionalne sekularne životne stilove i njihove derivate tretira kao konstitutivne dominante bošnjačkog identiteta pojavit će se stoga opravdana rezerva prema naracijama koje, kako uočava hrvatski književni kritičar Boris Postnikov povodom Bazduljeva romana *Sjetva soli*, u toj mjeri "naturaliziraju poslijeratnu islamizaciju Sarajeva da postaju ideološki sumnjivima"[28]

I dok je akšamluk bio i ostao intimniji aspekt etnokulturnog identiteta, jačala je potreba za javnim ispoljavanjem drugih identitetskih sadržaja koje je bivši režim držao u karantinu. Takav je slučaj, uz spomenute ramazanske iftare, i obilježavanje Bajrama koje postaje javno, masovno i prakticirano više kao nacionalni praznik od strane onih Bošnjaka koji islam, kako smo naznačili u uvodu, doživljavaju kao kulturološki, historijski i tradicijski etiološko-vezivni element identiteta etnije kojoj pripadaju[29], a u izvorno religijskom smislu su manje ili više indiferentni. Taj identitetski okvir i iz njega

25 Kaufmann, ibidem, str. 144-205.

26 Nametkova kritičko-satirička oštrica u ovoj noveli, kao i u drugim njegovim djelima, ipak je daleko benignija prema tradicionalnim razvodnjavanjima vjerske doktrine karakterističnim za tzv. bosanski islam u odnosu na piščev jed spram akutelnih društvenih konjunktura i činjenice da sekularizacija nije bila posljedica snažnih modernizacijskih sociokulturalnih promjena, "nego oblik politički isforsiranih procesa slabljenja utjecaja religije u javnom životu" (Ivan Markešić, ″Od religijskog do nacionalnog identiteta i natrag (na primjeru Bosne i Hercegovine)″, *Društvena istraživanja*, 2010., Vol. 19, No. 3 (107), str. 529.).

27 Ivan Lovrenović, ″Odjek naših duša″, u: *Za gradom jabuka – 200 najljepših sevdalinki*, predgovor, Civitas, Sarajevo, 2004., str. 10.

28 Boris Postnikov, *Postjugoslavenska književnost?*, Sandorf, Zagreb, 2012., str. 51.

29 S tim u vezi nikada se ne smije prenebreći ni činjenica da bi bez takve ukorijenjenosti islamske komponente u identitetu, pokušaji srpskog i hrvatskog nacionaliziranja Bošnjaka tokom 20. stoljeća bili daleko uspješniji.

izvedeni biheviоralni model stavljen je u prvi plan kada je prepoznat kao vid otpora pa i svojevrsno prkosno manifestiranje brojnosti i snage onih koji su kao kolektivitet bili izloženi genocidnom istrebljenju. U tom pogledu ova tendencija predstavlja kontinuitet opozitnog identitetskog konfiguriranja, imajući u vidu da je bošnjački osjećaj sebstva uvijek u većoj mjeri formiran izvana, kroz otpor prijetnjama, osporavanjima i kampanjama eksterminacije, nego iznutra u autopoiezi karakterističnoj za narode koji su s poviješću imali više sreće. Ovim, nazvali bismo ga, procesom ponarodnjenja zahvaćeni su, na bizaran način, i sadržaji bajramskog protokola koji bi morali ostati u zoni religijske čistote, za šta odgovornost snosi osebujni bošnjački dar za politizaciju svega što je opaženo kao resurs u nesmiljenom poratnom namirivanju ličnih i grupnih interesa:

Tu je i Dan šehida. Okupila bi se sirotinja po džamijama i mezarjima i još jednom oplakala sinove, kćerke, muževe, supruge, očeve, majke, braću, sestre. Ali, ne samo sirotinja. Kao i sve zvanične i nezvanične godišnjice, Dan šehida se isto znao pretvoriti u politički žalobni ceremonijal, u tugaljivi općinski tevhid, u taktičko ridanje, u veličanstveno oplakivanje.

Čudio se kako na tim manifestacijama nikad nema nijednog pravog borca, za koje je znao da su s njegovim ocem ratovali na prvim linijama, nego uvijek profesionalne narikače: nabildane efendije što su se opredijelile za interpretaciju džihada kao borbe sa samim sobom i krinovi od zlata odnjegovani u toploj vazi podruma. Kako su samo krinovi voljeli tekbire! Tekbir: ALLAHU EKBER! I tako, dok se grlo ne bi sasušilo. Poslije u kafanu, da se zalije tekbirska suša, da se oplaču poginuli drugovi, voljeni šehidi.[30]

U vezi s finalizacijom naznačenog procesa ‘nacionalizacije islama’ ilustrativan je i prominentni pjesnički tekst Abdulaha Sidrana “Zašto tone Venecija“, nastao kada se nad bošnjačkim narodom kao stvaran osjećaj nadvijala psihoza mogućeg nestanka, i koji je na širem kulturalnom planu prihvaćeno literarno ovjerodostojenje sekularne konceptualizacije islama kao etimona nacionalnog identiteta:

30 Samedin Kadić, *Paučina*, TKD Šahinpašić, Sarajevo, 2013., str. 68.

... [Bog] jedan malehni

narod dao, u jednom svijetu, na kopnu što ga zovu

Evropom, u plemenu Južnih Slavena. Tu je Granica.

Bosna. Bosna. Bosna. Dodiruju se tu, i tuku, Istočni

križ i Zapadni križ, od jednog Križa nastali. A

bošnjački narod je pitom. Zato prihvati ruku Treće

Vjere: u Jednog Boga, Koji nije rođen, niti je rodio.[31]

Indikativno je da Sidranova pjesma nastaje u ratu, govori o ratu koji se dešava i ratovima prošlim "kad se tukoše križevi", a fokusira se na temu etnogeneze na način koji potvrđuje stav Uga Vlaisavljevića o ratu kao "uzroku promjena u dominantnom kulturalnom kodu kod malih nacija, služeći kao okidač za trajno konstituiranje, ili za čitav niz rekonstrukcija koje utječu na kulturu i stvarnost kolektivnog sopstva"[32]. Ne bismo, baš na ovom mjestu, smjeli zaobići ni Sidranov radikalni poetički zaokret i reprezentativnost pjesme "Zašto tone Venecija" u kontekstu nove paradigme – samo je denotativni pjesnički jezik mogao izraziti uvide koje je sobom donio rat[33], koji ostavljaju duboke tragove u svijesti naroda i trebali su biti saopćeni tako da ih je u budućnosti teško previdjeti ili izgubiti. Recepcija ove Sidranove pjesme, njen bezmalo kultni status, potvrđuje da je u tome uspio. Lirski subjekt Sidranove Venecije diže glas protiv globalnog konteksta i geokulturalnih faktora koji traumatiziraju poziciju alteritetā, margina i manjina, a unutar domicilnog recepcijskog obzora snažno ide u susret čitateljskom očekivanju koje oblikovano inflacijom užasa umjetničke artefakte doživljava kroz optiku mimetičke inverzije:

31 Abdulah Sidran, *Zašto tone Venecija*, Bosanska knjiga, Sarajevo, 1996., str. 12.

32 Ugo Vlaisavljević, *Rat kao najveći kulturni događaj,* Maunagić, Sarajevo, 2007., str. 121.

33 Ključne karakteristike lirske poetike svjedočenja koja se od devedestih godina prošlog stoljeća u punoj mjeri obistinjuje upravo u Sidranovom pjesništvu su: artikulacija osjećaja apsolutne blizine stvarnosti (superstvarnost), stapanje individualnih u zajedničku sudbinu, familijarizacija kao rezultat egzistencijalne ugroze, demetaforizacija i nova "estetika" referencijalnosti.

Tako u Sarajevu danas rastu djeca. Svaka djevojčica imala je više vatrenih krštenja od Ramba. Zato oni, dok gledaju filmove, s podozrenjem prate scene koje nisu dorasle njihovoj stvarnosti.[34]

5.0 Umjesto zaključka: "Nema izbora nego izabirati"

Rat je nimalo poželjan scenarij 'trajnog konstituiranja' nacije, ali Bošnjaci u tom pogledu nisu izuzetak, štaviše traumatična povijesna zbivanja su takoreći zakonomjeran ambijent etničkih diferencijacija i nastajanja nacija-država. Zbilja, njome inspirirana i njojzi posvećena književnost potvrđuju, međutim, da trajnost postojanja jedne nacije ne treba miješati s prirodom nacionalnog identiteta koji je, kako je to još slavni Max Weber primijetio, "uvijek nestalna i kolebljiva stvar". Dapače, postojanje države i nacije mu obezbjeđuje uvjete[35] da tu i takvu svoju prirodu potvrdi i u vremenu u kojem se oblikovanje identiteta sve manje može osloniti kako na lokalne društvene modele tako i na već upadljivo jenjavajuću globalističku homologizaciju, postajući dominantno pitanje pojedinca za koga "nema izbora nego izabirati"[36]. A naša satisfakcija bila bi potpunija ukoliko smo ovim pregledom i analitičkim zasjecima u književne rezonance dovršetka procesa "nacionalizacije islama" kod Bošnjaka pokazali i to da je fokus na pojedinačne identitete neodvojiv od društvenog položaja i društveno-historijske uvjetovanosti sudbine pojedinca. Ili, da se poslužimo Kaufmannovim vokabularom, premda su sredstva za iznalaženje sebe različita, promjenjiva i brojna, ona nisu aleatorna, nego se upisuju u tačno određene društvene procese.

34 Ozren Kebo, *Sarajevo za početnike,* TKD Šahinpašić, Sarajevo, 2014., str.172.

35 Upravo je moderna nacionalna država stvorila uvjete da pitanje identiteta postane obaveza svim građanima unutar njezinog teritorijalnog suvereniteta (vidjeti Zygmunt Bauman, *Identitet*, Naklada Pelago, Zagreb, 2009., 7-23.).

36 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford, California, 1997., str. 81.

Literatura

1. Abedpour, Saed (2015), ″Fikcije identiteta″, u *Zbornik radova simpozija „Odnos religijskog i nacionalnog u identitetu i stvarnosti balkanskih naroda, Bošnjačka pismohrana,* 14, 40-41, str. 53-60.

2. Balorda, Jasna (2009), *Preživjeti genocid – analiza postratnih etničkih identiteta Bošnjaka,* Maunagić, Sarajevo

3. Bauman, Zygmunt (2009), *Identitet*, Naklada Pelago, Zagreb

4. Bougarel, Xavier (2008), ″Od 'Muslimana' do 'Bošnjaka': Pitanje nacionalnog imena Bosanskih muslimana″, u: *Rasprave o nacionalnom identitetu Bošnjaka,* Institut za historiju, Sarajevo, str. 117-137.

5. Čelebija, Evlija (1967), *Putopis*, Svjetlost, Sarajevo

6. Filandra, Šaćir (2012), *Bošnjaci nakon socijalizma – o bošnjačkom identitetu u postjugoslavenskom dobu*, BZK "Preporod" – Synopsis, Sarajevo – Zagreb

7. Formozo, Bernar [Bernard Formoso] (2009), *″Rasprave o etnicitetu″, u: Identitet(i) - Pojedinac, grupa, društvo,* priredili Katrin Halpern i Žan-Klod Ruano-Borbalan, Clio, Beograd

8. Galimberti, Umberto (2018), *Mitovi našeg vremena*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad

9. Giddens, Anthony (1997), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford, California

10. Hajdarević Hadžem (2010), *Gdje voda izvire*, Dobra knjiga, Sarajevo

11. Hajdarević, Hadžem (2004), *Na sonetnim otocima*, Vrijeme, Zenica

12. Isaković, Alija (1993), «Riječ na otvaranju Bošnjačkog sabora 27. septembra 1993. godine u Zenici», dostupno na: https://static.islamskazajednica.ba/index.php?option=com_content&view=article&id=6695:ta-je-alija-isakovi-govorio-na-prvom-saboru&catid=207&Itemid=220

13. Jergović, Miljenko (2004), *Sarajevski Marlboro*, Globus media, Zagreb

14. Jukić, Jakov (1975), ″Sociološki pristup sekularizaciji″, *Bogoslovska smtora*, Vol. 45, No. 1, str. 39-48.

15. Kadić, Samedin (2013), *Paučina*, TKD Šahinpašić, Sarajevo

16. Kaufmann, Jean-Claude (2006), *Iznalaženje sebe: jedna teorija identiteta,* Antibarbarus, Zagreb

17. Kebo, Ozren (2014), *Sarajevo za početnike*, TKD Šahinpašić, Sarajevo

18. Lovrenović, Ivan (2004), ″Odjek naših duša″, u: *Za gradom jabuka – 200 najljepših sevdalinki*, predgovor, Civitas, Sarajevo

19. Mehmedinović, Semezdin (2004), *Sarajevo blues*, Civitas, Sarajevo

20. Markešić, Ivan (2010), ″Od religijskog do nacionalnog identiteta i natrag (na primjeru Bosne i Hercegovine)″, *Društvena istraživanja*, Vol. 19, No. 3 (107), str. 525-546.

21. Nametak, Alija (2002), *Trava zaboravka*, BZK ″Preporod″, Sarajevo

22. Nametak, Alija (2004), *Sarajevski nekrologij*, Civitas, Sarajevo

23. Naumović, Slobodan (2009), *Upotreba tradicije*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd

24. Postnikov, Boris (2012), *Postjugoslavenska književnost?,* Sandorf, Zagreb

25. Rogić, Ivan (2003), ″Hrvatski nacionalni identitet i društvene elite″, u: Baloban, S. (ur.) *Hrvatski identitet u Europskoj uniji*, Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve, Glas Koncila, Zagreb, str. 13-51.

26. Sarač Rujanac, Dženita (2015), ″Prožimanje nacionalnog i religijskog, bošnjačko iskustvo višeslojnosti identiteta″, u: *Zbornik radova simpozija ″Odnos religijskog i nacionalnog u identitetu i stvarnosti balkanskih naroda″, Bošnjačka pismohrana,* Vol. 14, Br. 40-41, str. 157-171.

27. Sidran, Abdulah (1996), *Zašto tone Venecija*, Bosanska knjiga, Sarajevo

28. Smit, Antoni D. [Anthony D. Smith] (2010), *Nacionalni identitet,* XX vek, Beograd

29. Šehić, Faruk (2016), ″Zbogom žoharima″, Dani, br. 975; 19. 02. 2016. Dostupno na: https://www.bhdani.ba/portal/clanak/975/dnevnik-s-ruba/zbogom-zoharima

30. Vlaisavljević, Ugo (2007), *Rat kao najveći kulturni događaj,* Maunagić, Sarajevo

31. Zgodić, Esad (2008), *Ideja bosanske nacije*, Zalihica, Sarajevo.

32. Zukić, Melisa (2016), *Transformacije nacionalnog identiteta Bošnjaka*, doktorska disertacija, Filozofski faklutet u Sarajevu, Sarajevo.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 17/2/34:602.6

POJAM DOSTOJANSTVA U RASPRAVI O GENETIČKOM INŽENJERSTVU: RELIGIJSKI, BIOETIČKI I PRAVNI DISKURS

Dželaludin HODŽIĆ

e-mail: dzelaludin@gmail.com

ABSTRACT

Mogućnosti dostignute u genetičkom manipuliranju životom predstavljaju značajnu temu političkih, moralnih, filozofskih i pravnih rasprava. Jedan od centralnih pojmova rasprave jeste pojam dostojanstva. Pojam dostojanstva nije jednoznačan i doživljava različite interpretacije zavisno od toga razmatra li se u religijskom, filozofskom, bioetičkom, pravnom ili kakvom drugom diskursu. S druge strane, upravo preko pojma dostojanstva, odnosno, njegovog razumijevanja dolazi do stapanja horizonata. To posebno dolazi do izražaja u bioetičkim razmatranjima u kojima se preko dostojanstva pristupa zaštiti života kao sekularnog svetog. Tu se vidi utjecaj koji na bioetičku argumentaciju vrši religijski diskurs, posebno onaj abrahamovske tradicije. U filozofiji prava pojam dostojanstva također zauzima značajno mjesto i izvorište za razvijanje ideje i koncepta modernih ljudskih prava. S druge strane, razvoj biopolitičkih teorija, raskrinkavajući pravo koje važi, a ne znači, dovodi u pitanje mogućnost zasnivanja života kao sekularnog svetog. Biopolitička argumentacija tako poziva rekonceptualiziranju temeljnih pojmova čovjekova političkog i društvenog života. U takvim uvjetima posebno se čini značajnim razmotriti ulogu i domašaj pravnog rasuđivanja u odgovornosti za sadašnji i budući život. Posebno se čini važnim afirmirati poticaje hermeneutičke tradicije za postojeće dileme i anticipiranje budućih izazova. U takvom pogledu, pravo je most dok je bioetika obala koja, zarad vlastite vjerodostojnosti, mora preko prava biti povezana s drugom obalom (biopolitikom).

Ključne riječi: bioetika, dostojanstvo, genetičko inžinjerstvo, hermeneutika, pravo, religija

Dželaludin HODŽIĆ

THE NOTION OF DIGNITY IN THE DEBATE ON GENETIC ENGINEERING: RELIGIOUS, BIOETHICAL AND LEGAL DISCOURSE

The possibilities achieved in the genetic manipulation of life are a significant topic of political, moral, philosophical and legal debate. One of the central concepts of debate is the notion of dignity. The notion of dignity is not straightforward and experiences different interpretations depending on whether it is considered in religious, philosophical, bioethical, legal or any other discourse. On the other hand, it is precisely through the notion of dignity, that is, its understanding, that horizons merge. This is especially pronounced in bioethical considerations in which the dignity is approached to protect life as a secular saint. Here one can see the influence that religious discourse exerts on bioethical argumentation, especially that of the Abrahamic tradition. In the philosophy of law, the notion of dignity also occupies an important place and source for developing the idea and concept of modern human rights. On the other hand, the development of biopolitical theories, revealing a right that is valid and does not mean, calls into question the possibility of establishing life as a secular sacred. Biopolitical argumentation thus calls for reconceptualizing the basic notions of man's political and social life. In such circumstances, it seems particularly important to consider the role and scope of legal reasoning in the responsibility for present and future life. It is especially important to affirm the incentives of the hermeneutical tradition for existing dilemmas and anticipating future challenges. In this respect, law is a bridge while bioethics is a coast that, for its own credibility, must be linked to the other coast (biopolitics) through law.

Keywords: bioethics, dignity, genetic engineering, hermeneutics, law, religion

1. Dostojanstvo pred izazovima genetičkog inženjerstva: polazne napomene

Imajući na umu da je znanstveno-tehnološko ovladavanje svijet uvelo u biotehnološku epohu, to se postavlja pitanje osnove i domašaja čovjeka u njegovom samorazumijevanju, u individualnoj i društvenoj ravni. Ovdje polazimo od genetičkog inženjerstva kao paradigmatskog izraza biotehnološke epohe i naraslih čovjekovih moći koje ga dovode pred vrata neslućenih mogućnosti. Utoliko ga valja razzmjeti u fenomenološkoj ravni ali ga istovremeno kritički misliti s jasnih normativnih i vrijednosnih pozicija.

1.1. Genetičko inženjerstvo: fenomenološki i normativni horizont

Genetička tehnologija razvija se otkrićem hromosoma i gena kao nosilaca života i nasljednih osobina, u kojima (hromosomima i genima) ključnu ulogu ima organska kiselina DNK, odnosno, četiri temeljna hemijska dijela koji je izgrađuju, a od kojih se sastoje geni svih živih bića (Singh, 2016:1). Genetička tehnologija tako podrazumijeva podvrgavanje gena dijagnostičkim analizama ili njihovom kombiniranju i mijenjanju (Renöckl, 2002:156). Stoljetni pogled koji su ljudi, tumačeći i obraćajući se sudbini, okretali nebesima, okrenut je sada našim genima; to je slika izmijenjene paradigme koju nudi James Watson, koji je, podsjetimo, uz Francisa Cricka otkrio dvospiralnu strukturu DNK (Miller, 1998:179). Crick, naravno, nastavlja s apologijom novog otkrića s kojim se nastoji iz temelja promijeniti naše samorazumijevanje i razumijevanje svijeta: naši snovi, naše radosti i tuge, sjećanja i težnje, naš identitet i slobodna volja, nisu ustvari ništa drugo do genski predodređen skup nervnih ćelija i povezanih molekula (Miller, 1998:179). To dalje znači da imperativ samospoznaje koji se oduvijek postavlja pred čovjeka, podrazumijeva poznavanje genske strukture. Takvo (samo)razumijevanje podsjeća na razgovor čovjeka sa samim sobom, jer je na putu razvoja ostale glasove pogušio. Ta iznimna historijska putanja sažima se na sljedeći način:

„U agrarnoj je revoluciji čovjek ušutkao životinje i biljke te animalističku veliku operu preobrazio u dijalog između čovjeka i bogova. Zatim je u znanstvenoj revoluciji ušutkao i bogove, pa se svijet pretvrio u predstavu sa samo jednim glumcem. Ljudska je rasa ostala sam na praznoj pozornici, razgovarajući sama sa sobom, ne pregovarajući ni s kime i raspolažući golemima moćima bez ikakvih obaveza. Sada kad je odgonetnulo nijeme zakone fizike, kemije i biologije, čovječanstvo s njima čini što želi“ (Harari, 2017:105)

Genetičko inženjerstvo u pravni diskurs ulazi još 1971. godine kada je mikrobiolog Ananda Chakrabarty američkom Uredu za patente i zaštitne znakove (*Patents and Trademarks Organisation, PTO*) podnio zahtjev za patentiranje genetički stvorenog mikroorganizma namijenjenog čišćenju naftnih mrlja u oceanima (Rifkin, 1999:64). Razvoj tog slučaja za direktnu posljedicu ima da obuhvaćanje čovjeka samog kao mete u genetičku kalkulaciju. To je, ustvari, sasvim konkretiziran biopolitički narativ o kalkulacijama moći, o kojima je bilo riječi. Ured za patente je prvobitno odbio ovaj zahtjev uz (u to

vrijeme) očekivano obrazloženje, da se živa bića ne mogu patentirati. Nakon žalbenog postupka (Diamond vs. Chakrabarty), sud je tijesnom većinom promijenio prvobitnu odluku uz konstataciju da činjenica da se mikroorganizmi smatraju živima nije pravno relevantna (Rifkin, 1999:65). Nakon takve presude, slučaj Diamond vs. Chakrabarty upućen je na odlučivanje Vrhovnom sudu SAD-a. U amicus curiae mišljenju, koji je podnijela organizacija People's Business Commission istaknuto je da se ovim slučajem „(...) zadire izravno u bit pitanja o pravoj vrijednosti i značenju života (...)" (Howard, 1980, prema: Rifkin, 1999:65). Vrhovni sud SAD-a je 1980. godine, tijesnom većinom od pet prema četiri, donio konačnu presudu u korist Chakrabartya, stvorivši zakonski presedan koji će stimulativno djelovati na nastavak genetičkih istraživanja, odnosno, „(...) privatizaciju i komercijalizaciju genetskih javnih dobara." (Rifkin, 1999:66) . U obrazloženju presude naznačeno je kako ona nije proizašla iz razlikovanja žive i nežive tvari, nego kao odgovor na pitanje je li konkretni mikrob ljudski izum ili nije, a da brigu oko genetičkog stvaranja života treba ostaviti Kongresu (Rifkin, 1999:65-66). S druge strane, izražena je jasna briga zbog presedana uvedenog ovom presudom, jer se njime suštinski poručuje da „(...) ne postoji ništa u prirodi bića, čak ni samog ljudskog odobravatelja patenta, što bi ga činilo otpornim na patentiranje." (Rifkin, 1999:67; Kass, 1981:56). Posljedice presedana uspostavljenog presudom u slučaju koji je pokrenuo Chakrabarty radikalizirane su do kraja već nekoliko godina poslije, nakon što je Ured za patente, potpuno promijenivši svoje polazne pozicije, donio odluku genetički stvoreni višestanični organizmi, uključujući životinje, mogu zaštititi patentom, čime se, praktično jednom odlukom, iz industrijskog prešlo u biotehnološko stoljeće (Rifkin, 1999:67). Od same odluke još je, čini se, dramatičnije obrazloženje kojim se htjelo umiriti javnost, a koje je išlo za tim da se odluka ne odnosi na ljude jer američki ustav zabranjuje ljudsko ropstvo. Ono što je zaprepašćujuće u tom obrazloženju jeste što se njime prešućuje da se, prema istoj odluci, patentom mogu zaštititi dijelovi ljudskog bića: genetički promijenjeni ljudski embriji, fetusi i ljudski geni, stanični nizovi, tkiva i organi (Rifkin, 1999:68). Razmatrani slučaj poslužit će nam kao osnova za propitivanje Dworkinove pozicije pred genetičkim inženjerstvom. U tom sumjeravanju želimo još jednom pokazati značaj Dworkinovog insistiranja na pravu kao interpretativnom fenomenu i mjestu integriteta u njegovom carstvu prava. To se, ustalom, vidi u nastavku, u sučeljavanju različitih argumenata o genetičkom inženjerstvu u vrijednosnom horizontu,

u kojem do izražaja dolazi Dworkinova pozicija koja pravo uvijek integrira s moralno-etičkim i političkim pogledima.

Iako je rasprava o genetičkom inženjerstvu na ljudima često opterećena konceptualnim nejasnoćama, pitanje koje otvara najviše nedoumica, ushićenja i zebnji, zavisno od strane s koje se upućuje pogled[1], jeste ono o ljudskom poboljšanju ili još izoštrenije o ljudskom usavršavanju, koje odražava konačni cilj dostizanja besmrtnosti (Kass, 2009:10, Harari, 2017:289). Drugačije kazano, težnja ka usavršavanju preko mogućnosti genetičkog inženjeringa, odraz je narativa o usavršivosti čovjeka, u kojem se spolna reprodukcija sada opisuje metaforom igre na sreću (Harari, 2017:59[2]). Početno opravdanje za sve intervencije je liječenje, ali se granice između liječenja i poboljšanja brzo zamagle i stapaju se u distopijsku verziju prvobitnih zamisli (Kass, 2009:10).

Problemsku os čini razumijevanje klasičnih koncepcija o temeljima ljudske prirode i slobodnoj volji, kao njenom krunskom iskazu (Harari, 2017:293). Temelja pitanja na koja se kroz te argumentacije odgovara mogu se svesti na sljedeća: šta mislimo pod ljudskom osobom i njenom prirodom, u kojoj mjeri su naši životi i sudbine određene genima, odnosno, biološkim činjenicama, treba li, s kojim ciljevima i do koje granice dozvoliti genetičko modificiranje ljudskog organizma? Šta dugujemo prošlim generacija, nama samima i generacijama koje će tek doći? (Menuz, 2016:61, Fischmann, 2016:537). Način na koji se na njih odgovara odražava razlike u razumijevanju odgovornosti. Ono može polaziti od zagovaranja ljudskog dostojanstva, slobode i autonomije, uloge okoline, kulture i društva u razvoju osobnosti ili polazi od naglašavanja genetske predodređenosti, dužnosti da se poboljšavamo bez obzira na sredstva i čak potpunog negiranja slobodne volje (Bateman and Gayon, 2015:20-31).

---

1 S jedne strane, nalaze se zagovornici genetičkog inženjerstva, odnosno, biolliberali, dok su s druge strane biokonzervativci (Roache and Savulescu, 2016:145)

2 Harari prepričava anegdotu o susretu nobelovca Anatolea Francea i plesačice Isidore Duncan, za koju pretpostavlja da je neistinita, što je potpuno nevažno jer u jednom kadru hvata ono što se o genetičkom inženjerstvu, strahovima i nadama koje s tim rastu, može opisati na stotinama stranica: „Razgovarajući o u to doba popularnom pokretu eugenike, Duncan je rekla: "Zamislite dijete s mojom ljepotom i vašim mozgom!" na što joj je France odgovorio: "Da, ali zamislite dijete s *mojom* ljepotom i *vašim* mozgom" (Harari, 2017:59)

Naše duboko ukorijenjeno razumijevanje slobodne volje prvo je na udaru kritike i propitivanja biomedicinskih znanosti. Ono je prema tim kritikama vrijednosna prosudba jer ne može proći znanstveni test koji bi je potvrdio kao činjenicu. Čovjek više ne djeluje jer je tako odlučio, slobodno i autonomno, nego kao rezultat elektrohemijskih procesa u mozgu „(...) oblikovanih određenim genskim ustrojem koji pokazuje drevne evolucijske pritiske u kombinaciji sa slučajnim mutacijama." (Harari, 2017:294). Slobodna volja kod ljudi u tom tehno-znanstvenom smislu postoji tek na nivou primitivnog slijeđenja želja, pri čemu se ne razlikuje od onog dosega slobodne volje koju pripisujemo životinjama (psima, čimpanzama). Ključno pitanje nije to da li djelujemo prema vlasitim unutarnjim željama nego to da li ih možemo odabrati (Harari, 2017:296). Jasnim se, onda, nameće da je genetičko inženjerstvo (nakon što je znanstveno-tehničkim razvojem dostignuto kao mogućnost) sasvim prihvatljiv način manipuliranja onim što je sam čovjek do sada zvao svojim istinskim željama, nadama, strahovima, težnjama i planovima (Harari, 2017:298). Pionirska istraživanja pokazuju tako nove mogućnosti liječenja oboljelih od akutne depresije: pacijentu se u mozak ugrađuju elektrode i spajaju s malim računalom ugrađenim u prsima. Na temelju računalne komande, elketrode slabim električnim strujanjem umrtvljuju dio mozga odgovoran za depresiju. Ako se bolest i vrati, problem se jednostavno rješava zamjenom istrošenih baterija (Harari, 2017:299[3]).

Napori koji se u biotehnološkom stoljeću poduzimaju na poboljšanju ili biološkom usavršavanju čovjeka kojim se konačno treba pobijediti starost i smrt, čovjekove stoljetne strahove, polaze od jednako starih težnji ka dostizanju sreće. Potraga za srećom izdignuta je, usotalom, na nivo jednog od osnovnih ljudskih prava, koje su osnivači SAD-a stavljali uz bok pravu na život i pravu na slobodu (Harari, 2017:38). Ispunjenog života, prema tom pogledu, nema bez bilo kojeg od ta tri prava. Ona su međuovisna u svom konstituiranju i ispunjenju i predstavljaju samu kičmu liberalne filozofije, bez obzira na različite varijacije njegovih kasnijih razvoja i kontekstualizacija koje su se vremenom događale. Na tom mjestu pokazuje se kako je liberalni svjetonazor, sada u velikoj mjeri preko pitanja slobodne volje duboko potkopan, doprinio i u prvim koracima bio saputnik znastveno-tehnološkog ovladavanja

3 Ovaj primjer tek je naznaka onoga što se u literaturi razmatra pod egidom kiborgizacije ljudi, što će se dodatno razviti u istraživanju i razvijanju umjetne inteligencije (artificial intelligence). Opširnije u: Jonker and Nelis (2013:83-100)

svijetom života. Drugim riječima, moderna ljudska prava dijele temelje s biotehnološkom epohom jer su slavljenjem čovjeka, rigidnim antropocentrizmom, doprinijela gašenju kosmičke simfonije glasova[4]. To gašenje, nakon kojeg čovjek ostaje sam na sceni, najvaljuje se, iako prema Jonasu (1990:15) prigušeno, još u Sofoklovoj Antigoni[5].

Ovo arhetipsko čovjekovo samoslavljenje na naplatu dolazi danas, s biotehnološkim moćima koje prijete postljudskim vizijama. One nam otvaraju nove strahove, potvrđujući ranije spominjana određenja čovjeka kao bića patnje i ranjivosti nad kojima pobjeda nije moguća, odnosno, čiji kraj bi značio kraj čovjeka. Je li zato navodno humanistički plan zamjene bruto društvenog proizvoda, kao jednog mjerila, bruto domaćom srećom, zaista plan za čovjeka, uprkos vješto kamufliranim uvjeravanjima političara i ekonomista? (Harari, 2017:38-39, 44, 72). Odgovornost koja računa samo s tim danas i ovdje predstavlja reduciranu odgovornost koja, vezujući se za uzrok, nužno gleda unazad (kao kod građansko-pravnog instituta naknade štete ili kod krivično-pravnog kažnjavanja ubistva). Ako se potraga za srećom i besmrtnošću čini suviše apstraktnom da bi je već razumjeli kao prijetnju, podsjećamo da ta potraga u modernoj „egocentrički zaigranoj egistenciji" (Habermas, 2006:15) podrazumijeva genetičke manipulacije. Šta sprečava, pita se Harari, nekog milijardera da pokuša dizajnirati superpametne potomke (2017:59). Ništa se suštinski ne mijenja ako do tog scenarija ne dođemo preko noći nego postepeno: od roditelja koji spašavaju buduću djecu opasnosti da naslijede opasne genetske bolesti. Već tu počinje čovjek s oponašanjem Boga, što je vjerovatno najčešća metafora u bogatoj literaturi koja tematizira genetičko inženjerstvo najprije, ali i epohu u cjelosti (Dworkin 2002:427; Habermas, 2006:34; Coady, 2009; Albers, 2014:248).

---

4 Habermas to objašnjava ovako: „Doduše, asocijativni horizont javnih diskusija ne tvore po prvi puta sugestije neke u svijet života zadrle evolucijske teorije. Eksplozivna mješavina darvinizma i ideologije slobodne trgovine, koja se oko prijelaza iz 19. u 20. stoljeće pod svodom Pax britanicae raširila, čini se da se danas obnavlja u znaku globalnog neoliberalizma. Više se doduše ne radi o socijaldarvinističkom prepoopćavanju biologijskih uvida, nego o istodobni medicinski i ekonomski osnovanom labavljenju "socijalnomoralnih stega" biotehničkog napretka." (2006:34).

5 Jonas (1990:15). Prevodilac Jonasovog *Principa*, Slobodan Novakov, napominje da je za potrebe svog prevoda, pjesmu iz Antigone preuzeo iz: Đurić, Miloš (1955): Tri helenske tragedije, 68.-69. str.

Igrajući se Boga, kažu zagovornici manipulativnih genetičkih istraživanja, čovjek je granicu prešao[6], ako ne ranije, onda sasvim sigurno s uvođenjem umjetne oplodnje, nakon čega je *restitutio in integrum* praktično nemoguć. Drugim riječima, normativno se izvodi iz faktičnog, što „(...) samo podržava zabrinutost skeptične javnosti da sistemska dinamika znanosti, tehnike i gospodarstva stvara *faits accomplis*, koji se normativno više ne mogu obuhvatiti." (Habermas, 2006:29). Još izoštrenije, argument koji dominira tehnofilijskim narativom može se sažeti na sljedeći način: znanost će premašiti i naša najoptimističnija predviđanja. Zašto bismo onda, retorički pitaju tehnoutopisti, rizikovali neki genetičko-inženjerski pandan Hirošimi. Normativni principi koje razvijamo moraju uvažiti tu mogućnost, odnosno, ići u susret znanostima, a ne im biti kočnica. Ipak, da se kroz znanosti ne može vidjeti cijela slika te da se znanstvenicima ne može samostalno prepustiti sudbina čovječanstva slaže se i Nicholas Agar (2004:22[7]), jedan od prominentnijih zagovornika genetičkog inženjeringa, koji međutim ne polazi od apologetskih i isključivih stavova. Agaru će nužna kritička distanca omogućiti da iz pozicije rezerviranog optimiste recentnim ramatranjima (2014[8]) pređe na stranu umjerenih biokonzervativaca.

Široki moralni osnov obavezuje nas da postavimo normativno pitanje o temeljima dostojanstva osobe koja je stvorena *uz zadršku*[9], odnosno, tek nakon genetičkih manipulacija. Ono, ustvari, svjedoči sve zamagljeniji pogled na granicu između prevencije i poboljšanja, a primjeri se iz dana u dan množe. Agar (2004:12-14) govori o slučaju Sharon Duchesneau i Candace McCullough koje su, u nastojanju da umjetnom oplodnjom dobiju dijete, izazvale zgražanje jer su tražile način da se genetičkim manipulacijama, osigura da to dijete bude gluho jer su i same gluhe od rođenja. S obzirom na to da je njihov zahtjev odbijen u nekoliko donorskih ustanova, obratile su se prijatelju, koji ne

6 O zastarjelosti pojma granice (i granica odgovornosti) u: Anders (1985:214)

7 *Liberal Eugenics – In Defence of Human Enhancement*

8 *Truly Human Enhancement – A Philosophical Defense of Limits*

9 Ovu formulaciju (*uz zadršku*), za koju držimo da u najvećoj mjeri pogađa suštinu cjelokupne rasprave o genetičkim manipulacijama u predimplantacijskoj dijagnostici, Habermas preuzima od Kollek (2000), a u naš jezik jednako sjajno je prenosi Hotimir Burger, prevodilac Habermasovog djela na koje se referiramo (*Die Zukunft der menschlichen Natur – Glauben und Wissen*).

samo da je gluh, nego je već u petoj generaciji svoje porodice naslijedio gluhoću. Četiri mjeseca nakon što se dijete, Gauvin McCullough, rodilo ustanovljeno je da ipak djelimično čuje na jedno uho. Ovaj primjer možda je poseban u kritici navodne svemoći gena i prirodi koja u svojoj raskoši ostaje nedokučiva čovjeku, posebno njegovim instrumentalnim zahvatima. Osim toga, ovaj slučaj zorno svjedoči prelazak granice terapije, odnosno, liječenja prema manipulativnim moćima biotehnologije. To je, konačno, primjer zahvata u tuđi prostor slobode koji novorođenog (Gauvina) dovodi u odnos zavisnosti od neopozive odluke druge osobe (Habermas, 2006.25) Može li se i treba li Gauvinu u konketnom slučaju omogućiti da ne samo moralno nego i pravno pozove na odgovornost one koji su ga odlučili dovesti pred svršen čin, narušivši osnovnu simetriju „(...) odgovornosti između slobodnih i jednakih osoba (...)" (Habermas, 2006:25). Tehnoutopisti, međutim, stvari ne vide na taj način. Njihovo kontrapropitivanje ne prepoznaje osnove iz kojih bi Gauvin svoje roditelje mogao pozvati na odgovornost. U konkretnom slučaju, riječ je o tome da se alternativa Gauvinovoj gluhoći sastojala u tome da nikako ne dođe na ovaj svijet. Uvjerenje s kojim je Gauvinu „omogućeno" da se rodi s jasnim fizičkim nedostatkom, samo je jedan od pokazatelja manipulativne moći biotehnologije, koja čovjeka, odnosno ljudsko biće kakvo poznajemo, smatra jednom od stanica na evolucijskom putu. Čovjek je naprosto *work-in-progress* koji tek treba da ostvari transljudsku viziju i stanje u kojem će ne samo biti zdraviji, nego i ostvariti konačnu sreću (Lüthy, 2013:27).

S druge strane, niz je recentnih znanstvenih istraživanja koja ruše mnoga tehnofilijska uvjerenja i predstave o genetski predoređenim osobinama čovjeka, moćima genetičkih manipulacija i iz toga proizašloj obavezi usavršavanja čovjeka. Mnoge fizičke osobine ljudi uključujući visinu, boju očiju, krvni pritisak u velikoj mjeri nedvojbeno jesu genetski predodređene (Nelis and Posthuma, 2013:64). Kako bi se nasljednost takvih osobina potvrdila do kraja, u istraživanjima se koriste genetski podaci članova porodice u vertikalnoj i horizontalnoj liniji. Na temelju tih podataka provjerava se u kojoj mjeri činjenica da članovi porodice dijele određeni genotip u isto vrijeme određuje njihov fenotip (fizičke karakteristike i ponašanje). U tom pristupu istraživanje se najčešće vrši na blizancima s obzirom da jednojajčani blizanci uglavnom umaju istu genetsku strukturu te se razlike među njima ne mogu pripisati genotipu. Istraživanja na blizancima provođena posljednjih desetljeća dala su značajan doprinos ustanovljenju nasljedivosti različitih osobina. Tako

se, pored ostalog, ustanovilo kako genetsko naslijeđe u velikoj mjeri određuje nečiju visinu ali istovremeno potvrđuje da utjecaj izvanjskih faktora ne može biti zanemaren. Utjecaj gena na fizičke osobine, ponašanje i razvoj čovjeka je nesporan, ali ga istovremeno ne treba precjenjivati jer se i među jednojajčanim blizancima mogu ustanoviti značajne razlike u osobnosti, inteligenciji ili podložnosti bolestima ili poremećajima (Nelis and Posthuma, 2013:65). Druga uvriježena pretpostavka o popravljivosti ljudi genetskim tehnikama proizlazi iz uvjerenja da su tzv. jednostavni ili monogenski poremećaji (*simple/monogenc disorders*) prouzročeni doslovno jednim genom, što je, ustvari, rijedak slučaj (kao kod Huntingtonove bolesti ili cistične fobroze) (Nelis and Posthuma, 2013:65). Većina bolesti i poremećaja složene su prirode, u kojima pojedini gen ima tek malu i neznatnu ulogu i kao takav uključen je u mrežu odnosa s drugim genima i drugim okolnostima poptu utjecaja okoliša, odnosno, sredine. Genetski testovi koji utvrđuju postojanje pojedinačnog gena u smislu predodređenosti za neku bolest tako su malog značaja u dijagnozi i eventualnim prognozama razvoja bolesti ili poremećaja. Mnogi stavovi čak podrazumijevaju da ni u budćnosti genetička istraživanja neće imati poseban utjecaj u predviđanju složenih poremećaja i karakteristika. Iako znamo da je visina u velikoj mjeri određena genetskim naslijeđem (do 80 posto) još uvijek nismo ni blizu u stanju precizno odrediti koji DNK segment i proces je taj koji determinira visinu (Nelis and Posthuma, 2013:65). Utoliko je upitno hoće li ikada uopće biti moguće vršiti selekciju embrija na temelju gentičkog profila koji uspješno predviđa „izgled" složenih osobina, kao što je slučaj s inteligencijom, teškim oboljenjima ili poremećajima. Argument protiv totaliziranja genetske predoređenosti uostalom jesu i mnoga testiranja kojima se podložnost ustanovljava kao povećani rizik za određenu bolest, nikako garantirani razvoj događaja. To itekako podrazumijeva odgovornost za djelovanje kojim čovjek s takvom dijagnozom još uvijek može njenom ostvarenju odmoći ili pogodovati (Nelis and Posthuma, 2013:67). Konačno, neutemeljeno je uvjerenje kako se genetičkim inženjerstvom može dostići idealno društvo: teško je očekivati da će se ikada moći genetičkim manipulacijama postići takve osobine poput inteligencije, suosjećanja, pomaganja, fizičkog izgleda i privlačnosti, u njihovoj apsolutnoj ispunjenosti i primjenjivosti, što bi posljedično dovelo do „savršenog" društva (Nelis and Posthuma, 2013:67)[10]. Velika

10 „Premda prenatalna ispitivanja mogu otkriti mnoge genetske nepravilnosti, danas se manje od 15 posto tih poremećaja može liječiti. To znači da je za veliki

većina savremenih znanstvenika, štaviše, smatra kako nanotehnologija, inženjering i biotehnologija u cjelini neće biti u stanju izvesti čuda koja im kao cilj nameću tehnoutopijske vizije ili barem to neće ni izbliza moći u kratkim rokovima kao što je period do 2050. godine (Lüthy and Koops, 2013:2). Valja, međutim, imati na umu i to da znanstvenici i stručnjaci, uglavnom, misle u kategorijama isplativosti pa ono što je iz njihove vizure „jako daleko" često znači period od dvadesetak godina, a „nikada" ne više od pedeset godina (Harari, 2017:56). Nije presudno da li je biotehnološko proročanstvo o nadljudima ostvarivo ili ne: s prethodno naznačenom potrebom za spremnost na najrazličitije i najdramatičnije scenarije slaže se i Gesang (2007; Lüthy, 2013:27), ali s drugim naglaskom u odnosu na tehnofilijska očekivanja. Moramo, naime, prije nego nas znanost i tehnologija dovedu pred jasnu dilemu, *a priori* odlučiti o granicama istraživanja i njihovih primjena. To nas ponovno vraća na pitanje odgovornosti i neposredno dovodi u okružje regulacije (Rifkin, 1999:217).

1.2. Dostojanstvo u religijskom, bioetičkom i pravnom diskursu

1.2.1. Pojam dostojanstva u religijskim narativima

Razumijevanje ljudskog dostojanstva u horizontu objavljenih, abrahamovskih religija, složena je zadaća. Na prvom mjestu jer se u tradicijama islama, kršćanstva i židovstva razvijaju mnogostruka tumačenja temeljnih ideja i koncepcija izvornog, objavljenog teksta. To je prepreka koja se postavlja u povijesnom planu, vremenskoj dimenziji Riječi, u čijem značenju svako vrijeme ostavlja svoje tragove i naslage. Osim toga, razviti koncept ljudskog dostojanstva iz perspektive abrahamovskih religija podrazumijeva da se ima na umu Bog u odnosu s kojim se čovjek kao takav tek u potpunosti ostvaruje. To znači da pojam ljudskog dostojanstva ne može zauzimati centralno mjesto u određenju čovjekova mjesta i uloge na svijetu (Maróth, 2014:155). Iz takvog razumijevanja razvit će se osnove za plodonosan dijalog religijskih i bioetičkih perspektiva. Ako i ne zauzima centralno mjesto, to ne znači nemogućnost zasnivanja jednog navlastitog koncepta ljudskog dostojanstva na zasadama abrahamovskih religija.

dio poremećaja (...) jedini izbor pobačaj ili iznošenje takvog djeteta do kraja." (Rifkin, 1999:169).

Kako je osnovni izvor islamskog učenja Kur'an to u pokušaju otkrivanja značenja ljudskog dostojanstva valja poći od „kur'anskog univerzuma" (Karić, 2009). Važno mjesto u Kur'anskom kazivanju o stvaranju čovjeka jeste ono u kojem se govori o udahnuću Božanskog duha u čovjeka. Riječ nafs koja se u tom kontekstu uglavnom prevodi kao duša prema Rahmanovom mišljenju treba razumjeti u značenju:

„(...) „osoba" ili „jastvo/sopstvo", a takve fraze kao što su an-nafsu l-mutma'innah i an-nafsu l-lawwāmah, koje se obično prevode kao „zadovoljna duša" i „samokoreća/samopreispitujuća duša", najbolje se razumiju kao stanja, aspekti, raspoloženja ili stremljenja ljudske osobnosti." (Rahman, 2011:53).

U Kur'anu se dalje navodi kako je Bog obavijestio meleke/anđele o namjeri stvaranja čovjeka na što je usljedio njihov protest. Znakovito je kako Bog, u svojoj svemoći, protest ne rješava bilo kakvom silom, pukim kažnjavanjem, nego čovjeka (Adema/Adama) i meleka stavlja pred zadaću imenovanja stvari. Nakon što u toj zadaći, koju Rahman originalno tumači kao natjecanje u znanju (2011:54) čovjek iskaže „(...) sposobnost za kreativno znanje koje anđelima nedostaje (...)" Bog im naređuje da padnu ničice pred čovjekom i tako mu iskažu poštovanje. Ovih nekoliko općih mjesta iz Kur'anskog teksta/kazivanja o čovjeku, koja smo čitali s eminentim Fazlur Rahmanom, omogućavaju da se dostojanstvo, modernim jezikom kazano, shvati kao načelo, a ne pravo. To drugim riječima znači da se u čovjekovoj bačenosti u svijet naglašava odgovornost (emanet) iz koje tek dostojanstvo može pred Bogom opravdati (konačno nadići stanje meleka/anđela) ili iznevjeriti (ostati u bačenom stanju golog života). Ovdje se, također, u podlozi čuje poziv na hermeneutički zadatak, koji upravo na tradiciji razvija ono razumijevanje (ovdje ljudskog dostojanstva) koje ocjenjujemo primjerenim duhu vremena (Karić, 2011:341).

Ovaj osvrt služi, pored ostalog, kao potvrda značaja hermeneutičkog pristupa u razumijevanju svijeta života, koji će svoje mjesto naći i u pravnom mišljenju i konačno izrasti u filozofsku hermeneutiku. Ljudsko dostojanstvo u fenomenološkoj ravni, bez obzira na značenjsku opterećenost, potvrđuje izrazitu važnost u političkim deklaracijama i pravnim dokumentima. Kritika koju na putu svog utemeljenja i uvođenja u modernu pravnu misao i pravni život doživljava samo osnažuje ljudsko dostojanstvo kao orijentacijsku vrijednost, koja svoje mjesto ima u u raspravama o problemu odgovornosti. Taj orijentacijski

potencijal dozvoljava nam da sva određenja ljudskog dostojanstva formuliramo u dvije dimenzije: s jedne strane, ljudsko dostojanstvo kao temeljno načelo koje je neraskidivo vezano za intrinzičnu vrijednost života (temeljno dostojanstvo) i, s druge strane, kao aktivni odnos i proces u kojem čovjek pred životnim izazovima, uvijek i iznova, kroz razumijevanje, odluke i djelovanje, svoj život odgovorno ispunjava smislom, odnosno, izdiže ga iznad biološke činjenice (ispunjavajuće dostojanstvo) (Kass, 2009:28, Marjanović, 2013).

1.2.2. Dostojanstvo u bioetičkom i pravnom diskursu

Ljudsko dostojanstvo temelj je koji bioetika i pravo dijele u svojim teorijskim i praktičnim artikulacijama čovjeka, njegovog životnog svijeta i dilema pred koje je postavljen s biotehnologijom i njenim biopolitičkim dimenzijama (Ruggiu, 2018:287). Takvi pristupi polaze od temeljne brige koju bioetika i pravo iskazuju za život, posebno čovjekov život. Dostojanstvo se tako pokazuje kao temeljna, određujuća vrijednost koja čovjekov život izdiže iznad gole činjenice. Iako izvorno nije pravni pojam, dostojanstvo postaje temelj ljudskih prava i sloboda, sama legitimacijska osnova kako prirodnog tako i pozitivnog prava, što će posebno doći do izražaja interdisciplinarnom bioetičko – pravnom razmatranju (Marjanović, 2013:46). Taj pristup dovešće, između ostalog, do nastajanja koncepta „(...) bioprava kao posljedice razvoja bioetičke refleksije te problema nastalih u okviru zakona." (Sgreccia, 1999:11, Rinčić, 2011:99). S razmatranjem pojma dostojanstva osigurava se filozofski temelj i proširenje bioetičkih rasprava za šta se i kroz ovo razmatranje pledira, oslanjanjem na niz autora i kritičkih razmatranja. Na taj filozofski temelj, kao vrijednosno sidrište, ukazuju i mnogi pravni dokumenti, različite snage i prostornog važenja (ustavi, zakoni, konvencije i deklaracije) koji dostojanstvo vide kao vrelo s kojeg polaze moderna ljudska prava.

Univerazlno ljudsko dostojanstvo odnosi se na urođenu vrijednost svakog ljudskog bića već po činjenici samog rođenja, odnosno, postojanja, bez obzira na svijest pojedine osobine. To da je dostojanstvo inherentno podrazumijeva da se tiče bitka samog, a ne posjedovanja te se kao takvo ne može odstraniti niti otuđiti. S ljudskim dostojanstvom na umu čovječanstvo zadržava šansu da svojim razvojem ne ugrozi život i njegovu buduću mogućnost, jer će sada i ovdje vidjeti čovjeka koji nije tek gola biološka činjenica i dio kalkulacija moći.

1.3 Dostojanstvo u nacionalnim pravnim okivrima i međunarodnim deklaracijama

Pozivanje na ljudsko dostojanstvo posebno se ističe u deklaracijama o ljudskim pravima nakon 2. svjetskog rata (Beyleveld; Brownsword, 2001:12). Tri ključna dokumenta koji čine takozvanu *Međunarodnu povelju o pravima*[11] (*International Bill of Rights*, Beyleveld; Brownsword, 2001:12) eksplicitno navode ljudsko dostojanstvo kao jednu od ideja vodilja. U preambulama navedenih deklaracija navodi se kako dostojanstvo kao i jednaka i neotuđiva prava svih ljudi čine osnovu i izvor slobode, pravde i mira u svijetu (Beyleveld; Brownsword, 2001:12). Prvi član *Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima* naglašava kako su svi ljudi rođeni slobodni i jednaki u dostojanstvu i pravima. Zanimljivo je kako u spomenutoj američkoj Deklaraciji o nezavisnosti, kao ni u slučaju *Deklaracije o pravima čovjeka i građanina* proglašene u Francuskoj iz 1789. nema poziva na ljudsko dostojanstvo[12]. Takvog mjesta eksplicitno nema niti u *Evropskoj konvenciji o ljudskim pravima*. U navedenim deklaracijama navode se temeljna prava i slobode dok se dostojanstvo razumije kao neiskazani osnov za njihovo usvajanje, odnosno, proglašenje. Osim toga, Evropska konvencija o ljudskim pravima referira se u svojoj preambuli na Univerzalnu deklaraciju čime se implicitno priznaje i status ljudskog dostojanstva. Taj status potvrđuje i praksa *Evropskog suda za ljudska prava* čestim pozivanjem na dostojanstvo kao temelj ljudskih prava, čime se potvrđuje afirmacija koncepta koji započinje s tekstom Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima (Beyleveld; Brownsword, 2001:12, Brownsword, 2014:2).

Slavna Deklaracija o pravima čovjeka i građanina i danas osigurava Francuskoj status i ugled jedne od kolijevki ljudskih prava, odakle se crpi nadahnuće za njihovu kasniju artikulaciju. Ipak, kako je napomenuto, u samom tekstu ne referira se na dostojanstvo. Štaviše, do pred kraj prošlog stoljeća u Francuskom pravnom sistemu uglavnom se radilo o pozivanju na dostojanstvo shvaćeno u užem smislu, koje se

11 Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima iz 1948. (UDLJP), Međunarodna povelja o ekonomskim, socijalnim i kulturnim pravima iz 1966. i Međunarodna povelja o građanskim i političkim pravima iz 1966.

12 Iako Christian Byk (2014:362) navodi da se u članu 6. Deklaracije poziva na ljudsko dostojanstvo odmah napominje kako se na tom mjestu dostojanstvo shvaća u smislu rimskog dignitas koji je ukazivao na poštovanje i čast osoba na važnim položajima bez refleksije koja bi uključivala sve ljude (*hoi anthopoi*).

odnosi na socijalne i profesionalne uloge, prije nego na ljudsku prirodu (Hennette – Vauchez, 2014:368). Pojam ljudskih prava u svom dubljem smislu pojavljuje se od 80-ih godina u nastojanju na poboljšanju statusa radnika, ali i na planu reguliranja slobode govora[13]. S ulaskom u posljednju dekadu 20. stoljeća ljudsko dostojanstvo kao pojam sve češće ulazi u javno-pravni diskurs francuskog društva da bi na kraju postao ustavnim načelom (Hennette – Vauchez, 2014:368[14]). Ulaskom u ustavnu arhitekturu načelo ljudskog dostojanstva doživljava dvojake interpretacije. S jedne strane, na njega se poziva u cilju utemeljenja, odbrane ili proširenja ljudskih prava dok se s duge strane s ljudskim dostojanstvom želi naglasiti odgovornost svakog člana društva za više ciljeve humanizma, koji prelaze okvire ljudskih prava (Hennette – Vauchez, 2014:371-372).

Za razliku od Francuske, u Njemačkoj je načelo dostojanstva ugrađeno u tekst Temeljnog zakona (Grundgesetz) u prvom članu u kojem se ljudsko dostojanstvo određuje kao nepovrjedivo, čije je poštovanje i zaštita zadaća svih državnih vlasti (Dreier, 2014:375). U duhu povijesnog trenutka u kojem nastaje njemački ustav, ljudsko dostojanstvo zauzima ne samo simbolički značajno prvo mjesto na listi ljudskih prava, nego predstavlja samu suštinu Savezne države (Dreier, 2014:376). Ljudsko dostojanstvo osnova je iz koje se „(...) uređuju nepromjenjiva strukturalna načela na kojima počiva njemačka ustavna država, a kojih je nepromjenjivost zaštićena ustavnom kaluzulom vječnosti." (Omejec, 2016:2). Klauzula vječnosti (eternity clause) nalazi

13 U Francuskoj je 1986. godine usvojen zakon prema kojem je moguće slobodu govora ograničiti ako vrijeđa ljudsko dostojanstvo. Na tom tragu donijeto je više sudskih odluka, među kojima i odluka Vrhovnog suda kojom se objavljivanje slika predsjednika Mitterranda na smrtnoj postelji suprotno načelu ljudskog dostojanstva (Vauchez - Hennette, 2014:369).

14 Prvo uvođenje načela u ustavni poredak Francuske dogodio se u vrijeme višijevskog režima, koji je surađivao s nacističkom Njemačkom i vladao u perodu od četiri godine od Francuske okupacije od strane nacista 1940. godine. Referiranje na ljudsko dostojanstvo u takvom kontekstu obesmišljeno je i potpuno suprotno duhu načela koji će se pojaviti nekoliko godina kasnije s Univerzalnom deklaracijom o ljudskim pravima. Drugi pokušaj podizanja ljudskog dostojanstva na nivo ustavnog načela dogodio se s nacrtom ustava Četvrte Republike, koji je odbijen na referendumu, pri čemu bi bilo pogrešno zaključiti da je načelo ljudskog dostojanstva razlog propasti neusvajanja ustava (Vauchez - Hennette, 2014:370). Tek s odlukom Ustavnog vijeća od 29. jula 1994. godine u kojoj se eksplicira kao načelo ustavne vrijednosti, načelo ljudskog dostojanstva konačno postaje dijelom ustavne arhitekture Francuske.

se u članu 79. paragraf 3 ustava koja zabranjuje amandmane, odnosno, izmjenu načela koja se nalaze u članovima 1 do 20. (Dreier, 2014:377). Ljudsko dostojanstvo prvobitno shvaćeno, u duhu povijesnog trenutka, kao protest protiv neizrecivih zločina protiv čovječnosti počinjenih od strane totalitarnih režima 20. stoljeća, vrlo brzo će doživjeti tako široku interpretaciju koja prijeti obesmišljavanju izvornih namjera i trivijalzaciji samog načela (Dreier, 2014:378). Takvom proširenju doprinio je Savezni ustavni sud koji je u više svojih odluka ohrabrivao tumačenje prema kojem su ljudska prava tek konkretizacija ili razrada prava na dostojanstvo. Tako shvaćeno dostojanstvo koje je pravo (*right*), a ne načelo (*principle*) dovodi do nejasnoća i zbog toga što dostojanstvo, kao neotuđivo i nepovrjedivo, neposredno veže uz izvedena prava (*rights*) koja mogu biti predmet ustavno-pravnih restrikcija (Dreier, 2014:379). Konačno, takav trend razvija se do inflacije ljudskog dostojanstva posebno preko pozivanja na ljudsko dostojanstvo u takvim slučajevima koji su razmjerno beznačajni i koji potpuno odudaraju od načela ljudskog dostojanstva kao vrijednosnog sidrišta s kojim računaju moderne ustavne demokracije (Dreier, 2014:380, 383).

U pravnom pejzažu SAD-a pojam ljudskog dostojanstva nije, uglavnom, ekspliciran kao zasebno pravo nego se više koristi kao retoričko sredstvo u zagovaranju i odbrani drugih prava poput prava na slobodu, jednakost ili pravičan postupak pred sudom (Snead, 2014:388). Načelo dostojanstva, od sredine 20. st., prepoznato je ipak i u svojoj intrinzičnoj dimenziji kada se u mnogim disciplinama sve izraženije poziva na pojedinačna vrijednost i pravo svih ljudi (Snead, 2014:388-389). To je posebno slučaj s razvojem bioetike koju Snead definira kao „(...) upravljanje znanostima, medicinom i biotehnologijom u ime etičkih vrijednosti." (2014:390-391). Osim toga, u pravnoj kulturi SAD-a ljudsko dostojanstvo se nerijetko razumije i u svojoj kontingentnoj dimenziji. Ta dimenzija ljudskog dostojanstva smjera na autonomiju i podrazumijeva da čovjek svojim odlukama i djelovanjem može ugroziti urođenu dimenziju dostojanstva kao što je, naravno, može i opravdati. Ta dimenzija dostojanstva posebno će biti predmet žustrih rasprava u američkom društvu o abortusu i eutanaziji (Snead, 2014:392[15]). Dimenzija dostojanstva koja naglasak stavlja na slobodu volje u svom sazvučju neminovno sadrži i pitanje, odnosno, problem odgovornosti.

15 Za opširniji uvid: Beyleveld; Brownsword (2001): Dignity, Human Dignity and Dignified Conduct, 49. – 68. str.

2. Pravo ispražnjeno od značenja: biopolitička kritika dostojanstva

S čovjekom koji u zakonu opstoji kao živi mrtvac, koji je u zakon uključen kroz isključenost, uvodi se, ustvari, u razmatranje biopolitke sveti čovjek (homo sacer), prema uvjerenju Waltera Benjamina: „(...) kao zadnja zabluda oslabljene zapadnjačke tradicije, kojega je [sveca] ona izgubila u kozmičkoj nedokučivosti (Agamben, 2006:64; Lošonc, 2008:153-154) . Sveto, na putu svoje desemantizacije, odražava strukturu suverenog paradoksa i sada dvostruke iznimke jer sveti čovjek više ne potpada niti pod ius humanum niti pod ius divinium. Njegovo ubistvo nije kažnjivo i njegov život nije moguće žrtvovati u ritualnom značenju. Upravo preko izgradnje navlastitog razumijevanja svetog života čini Agamben iskorak u odnosu na Foucaulta. Preciznije:

„Nije najbitnje da život kao takav postaje eminentnim objektom kalkulacija i predviđanja državne moći, već činjenica da se prostor golog života, izvorno postavljen na rub poretka, postupno podudara (kurziv naš) s političkim prostorom. Isključivanje i uključivanje, vanjsko i unutarnje, bios i zoe, pravo i činjenica – stupaju u područje nesvodljive nerazlikovanosti.“ (Krivak, 2008:192).

S biotehnološkim moćima prerasta stanje iznimke u pravilo u kojem se potvrđuje suverena moć pred kojom smo svi homines sacri, čime nas Agamben opet vraća na H. Arendt s kojom smo osvijestili upravo banalnost zla, a koja opet u svom sazvučju nosi ispražnjenost od značenja (Agamben, 2006:99-102). Ovdje se oslanjamo i na ono Ortega y Gasetovo razmišljanje o tehnici u kojem se govori o mišljenju i djelovanju. Čovjek je danas, podsjeća naš autor, izgubio:

„(...) sposobnost smirenog osvrta na (...) neiskvarene dubine. (...) Demagozi, vođe promjena (...) progone ljude kako ne bi razmišljali, trude se da ih zadrže zaplašene u mnoštvu kako ne bi mogli da rekonstruišu svoje ličnosti tamo gdje je to jedino moguće, u samoći. (...) I svim tim, oni uspijevaju da raspale strasti u ljudima kako bi se usred svog ludila i užasa postavili izvan sebe. Pošto je čovjek životinja koja je uspjela da prodre u svoju suštinu, kada se postavi izvan sebe počinje da opada i ponovno se približava životinjama. Takav je scenario, uvijek isti, u periodima kada se uzdiže čisto djelovanje. Prostor se ispunjava zločinima. Životi ljudi gube vrijednost i cijenu (...)“

Time smo ujedno došli pred vrata logora kao ključa razumijevanja moderne, u kojem se do kraja izvodi i eksplicira razumijevanje biopolitičkog stanja. Pri tome se logor ne razmatra kao povijesna činjenica u kojoj se do kraja i najradikalnije ostvarila conditio inhumana (Agamben, 2006:146). Logor kao nomos zbilje koju živimo nastoji se razumjeti kao pravna i politička činjenica koja određuje moderno društvo. Logor kao takav svoj nastanak ne izvodi iz redovnog prava nego iz vanrednog, opsadnog stanja te porijeko ima u pruskom institutu zaštitnog pritvora (Schutzhaft) (Agamben, 2006:146). Presudno za razumijevanje logora upravo je u vezi s mjestom koje kod Agambena imaju pojmovi izuzeća i iznimke, odnosno vanrednog stanja koji (pojmovi) u neraskidivom spletu konstituiraju suverenu moć. Logor kao prostor iznimke nije, kako se uostalom da naslutiti, isključen iz pravnog poretka. Štaviše, ako je vanredno stanje rezultat volje suverena, onda norma postaje neodvojiva od iznimke. Logor je, Agambenovim riječima, takva struktura „(...) u kojoj se vanredno stanje (...) realizira na normalan način" (Agamben, 2006:149). Ono što približava logor statusu nomosa savremene biotehnološke zbilje upravo je u transformaciji suverena koji više nije ograničen iznimkom već upravo iz nje proizvodi faktičko stanje, odnosno, život kao golu političku činjenicu. Goli život (zoe) nije tek prirodna činjenica koja u pravu treba biti priznata, nego fenomen koji pravo i činjenicu stavlja u odnos nerazlučivosti . Na ovom se mjestu ponovno vraćamo Schmittu koji je, prema Agambenu, najjasnije artikulirao nove biopolitičke kategorije. Niz je pojmova (dobri običaji – Gutte Sitten, važan razlog – wichtiger Grund, nepravedna strogost – unbillige Härte, javna sigurnost i red – offentliche Sicherheit und Ordnung, prijetnja – Gefährdung, nevolja – Notlage) koji nisu proizlazili iz norme nego su situacije, odnosno, činjenice koje su kao takve prodirale u normu, odagnavši iluziju kako je moguće zakonom predvidjeti sve životne situacije čime bi se primjena zakona svela na puku supsumaciju činjenice pod normu (Agamben, 2006:151).

„(...) ako je bit logora u materijalizaciji izvanrednog stanja i posljedičnom stvaranju prostora u kojem goli život i norma stupaju na prag nerazlučivosti, tada moramo priznati da se nalazimo pred virtualnim logorom kadgod se stvori takva struktura, neovisno o opsegu zločina koji su se u njoj dogodili i kakav god ona naziv i specifičnu topografiju imala. (...) Rođenje se logora u našem vremenu dakle pokazuje u toj perspektivi kao događaj koji presudno obilježava sam politički prostor moderne." (Agamben, 2006:153, 154).

Ovdje se zakratko vraćamo tek napomenutoj kritici koju Lošonc upućuje Agambenu zbog njegovog prenaglašavanja pravnog u stapanju biomoći i suvereniteta. Nekoliko je mjesta kod Lošonca koji omogućavaju da se kritika označi neosnovanom i neuspjelom. Ovo je prilika da se ukratko svrati pažnja na neka od tih mjesta. Najprije, Lošonc ispravno podsjeća kako „(...) karakteristika određenih oblika biomoći jeste da naše tijelo nije naša svojina, nego je organski dio (...) kolektivne vitalnosti." (Lošonc, 2008:184). Već je s Foucaultom, preko rekonceptualiziranja procesa kažnjavanja koje prerasta u discipliniranje i nadzor naznačeno kako funkcija države (suvereniteta) u svoje kalkulacije uzima stanovništvo preko instrumenata statistike, popisa stanovništva, javnog zdravstva. Svi ti instituti u funkciji su kolektivne vitalnosti i kontrole života i smrti. Lošoncovim riječima: „(...) Genetičko – pastirska briga (...) postoji samo u kontekstu suvereniteta koji mora sebe iznova da pozicionira kako bi dinamiku aspekata biomoći integrisao u poredak prava." (Lošonc, 2008:184). To da se suverenitet nanovo pozicionira i razumijeva pred biotehnološkim proziranjem života kod Agambena nije sporno. Razumijevanje koje nudi Agamben stoga se potvrđuje kao jedno od nezaobilaznih mjesta u razmatranju biopolitičke teorije i koje kao takvo predstavlja jasnu platformu za kritičko mišljenje kojem je nakana upravo „(...) izdvojiti politiku iz zakona suverenosti", odnosno, osloboditi politiku koja se tek treba iznaći (Krivak, 2008:245). To iznalaženje treba se odviti u razračunu „(...) s biopolitičkim raskolom Zapada (...) i okončati sveprisutan građanski rat i izvanredno stanje (...)", u kojem primjer „(...) bosanske žene u Omarskoj, kao tačka indiferencije biologije i politike (...)" jeste primjer od kojeg treba poći u iznalasku nove politike koja je, ustvari, vraćanje arisotelovskom jedinstvu etike i politike (Krivak, 2008:245-246).

Unutar naznačenih biopolitičkih razmatranja otvara se prostor za kritički dijalog s tezama o moralnim i političkim temeljima prava kakve nudi Ronald Dworkin. Iako bi se to moglo zaključiti iz njegovog čestog ukazivanja na značaj politike za pravno rasuđivanje, kod Dworkina nije riječ o prihvatanju golog života u političke kalkulacije. Upravo suprotno, tu je riječ o bliskosti s Agambenovom pozicijom koja postojeće stanje političkog kritički evaluira, kako bi ga, zapravo, ponovno otkrila. Dworkin i Agamben, svako na svoj način, zalažu se za ponovno pronalaženje političkog (Ulrich Beck, 2001, Paić, 2009:23). Dworkinova argumentacija izvire iz osviještenosti prava koje važi, a ne znači. Ta desemantizacija posljedica je dublje, moralno-etičke, dezorijentiranosti i odatle politike koja se zanima za instrumentalni,

a ne kvalificirani život (Paić, 2009:11). To uvijek iznova Dworkina motivira na interpretaciju koja za cilj ima konsenzus o bitnim uvjetima kvalificiranog života. Interpretacija se, jasno, pokazuje posebno značajnom u pravnoj praksi jer se u njoj pokazuje monopol fizičke prisile. Tamo gdje ta fizička sila ostaje tek rezultat proceduralne dimenzije prava, bez moralno-etičkog temelja normi koje želi odbraniti, monopol gubi svoj pravni karakter.

Kao primjer kako se stanje iznimke pretvara u pravilo Agambenu služi i sasvim aktuelni primjer djelovanja vlada, odnosno, država širom svijeta pred pojavom korona virusa. Agambenov komentar neposredan povod ima u izvještaju italijanskog Nacionalnog vijeća za istraživanje prema kojem: „ne postoji SARS-CoV2 epidemija u Italiji (...) u svakom slučaju, infekcija, prema današnjim epidemiološkim podacima, a temelji se na desecima tisuća slučajeva, uzrokuje lagane/umjerene simptome (varijanta gripe) u 80-90% slučajeva. U 10-15% postoji vjerovatnost upale pluća, ali koja također ima benigni ishod u velikoj većini slučajeva. Procjenjujemo da samo 4% pacijenata zahtijeva intenzivnu terapiju." (Agamben, 2020a). Ako je tome tako, piše Agamben u svom komentaru, „(...) zašto mediji i vlasti čine sve kako bi stvorili ozračje panike, izazivajući istinsko iznimno stanje, s ozbiljnim ograničenjima kretanja i obustavom svakodnevnog života i radnih aktivnosti za čitave regije?" (Agamben, 2020a). Agamben u odgovoru nudi dva ključna razloga:

„Prvo i najvažnije, ovdje se opet očituje rastuća tendencija da se stanje iznimke koristi kao normalna upravljačka paradigma. Izvršna uredba (decreto legge), koju je vlada odobrila "iz higijene i javne sigurnosti", proizvodi stvarnu militarizaciju 'općina i područja u kojima postoji najmanje jedna osoba koja pozitivno testira i za koju je izvor infekcije nepoznat ili u kojem postoji barem jedan slučaj koji nije povezan s osobom koja je nedavno putovala iz područja zahvaćenog zarazom.' Takva nejasna i neodređena formula omogućit će [vladi] brzo širenje izvanrednog stanja na sve regije, jer je praktično nemoguće da se drugi slučajevi ne pojave na drugom mjestu. Drugi faktor, ne manje uznemirujući, jest stanje straha, koje se posljednjih godina širi u individualnu svijest i koje pretvara u stvarnu potrebu za stanjima kolektivne panike, za što epidemija još jednom nudi idealan izgovor. Stoga se, u perverznom začaranom krugu, ograničavanje slobode koje nameću vlade prihvaća u ime želje za sigurnošću, koje su stvorile iste vlade koje sada interveniraju kako bi ga zadovoljile." (Agamben, 2020a).

U najkraćem, način razumijevanja prava, a onda i njegove primjene jedno je od temeljnih izazova filozofije prava, kao kritičkog odnošenja prema pravnom fenomenu, koji s biotehnološkom epohom i promjenama koje izviru samo dobiva na značaju. Taj izazov i kroz cjelokupno ovo razmatranje ostaje temeljnim pitanjem. Ono se dijelom nadaje u samom naslovu razmatranja i perspektivi iz koje neka temeljna pravna pitanja nastoji rasvijetliti Ronald Dworkin označivši pravo kao interpretativni pojam. Šta je zadaća prava pitanje je čijem odgovoru biotehnološka epoha postavlja navlastite Scilu i Haribdu. Razumjeti pravo između normativnog relativizma i formalističkog praznovjerja iziskuje, nadalje, smještanje interpretaticije prava u širu tradiciju filozofske hermeneutike. U tom diksursu i sazvučju sagledavamo nacrte odgovora na temeljna pitanja ovog razmatranja. Ukazivanje na filozofsku hermeneutku utoliko treba da znači kako cilj razmatranja nisu prvenstveno odgovori nego, hermeneutički dosljedno, i nova utemeljena pitanja. Postaviti pitanje znači već iskazati razumijevanje. Posluživši se opet Agambenom, tek se u spoznaji biopolitičke zbilje u kojoj su zoe i bios nerazlučivi, otvaraju pitanja s druge strane „(...) politike i filozofije, medicinsko-bioloških znanosti i prava“ (Agamben, 2006:167).

3. Hermeneutička filozofija prava: napor na ponovnom zadobivanju značenja

Zadatak formuliranja pravnih odgovora, odnosno, reguliranja savremenih biotehnoloških izazova podrazumijeva zauzimanje vrijednosnih stavova. Kontekstualno, taj se zadatak vrši u modernoj državi čije je društvo svjetonazorski pluralno. Tu dolazi do izražaja potencijal hermeneutičke filozofije prava, posebno one koju je razvijao spominjani Dworkin. Znanstveno-tehnološko ovladavanje svijetom života nanovo podsjeća na potrebu zaštite čovjeka kao takvog, njegovog dostojanstva i univerzalne jednakosti ljudi na temelju njihove intrinzične vrijednosti. Dinamičnost i nepredvidivost biotehnoloških inovacija otežavaju zadatak pravnog uređenja, bez obzira radi li se o precedentnom ili kontinentalnom pristupu. To značajnim čini pojmove interpretacije i integriteta kao temeljnih za Dworkinovu filozofskopravnu artikulaciju. Višekratno se, naravno, i interpretaciji u Dworkinovom razumijevanju prava i hermeneutici u cjelini zamjeralo da otvara vrata arbitrarnosti, proizvoljnosti i nihilizmu (Dworkin, 2003:95-100, Gadamer, 1978:362, Luban, 1999:88). Ti prigovori naravno

nisu bez osnova ali ih Dworkin odbija uvođenjem metafore o tumačenju u lancu. Svaki sudionik u lancu tumačenja ima obavezu i odgovornost da „(...) objekt ili praksu koju tumači učini najboljom mogućom" (Dworkin, 2003:87). U tome se čita ono biti-u-predaji, čime se teži utemeljenju tumačenja u široko prihvaćenim moralnim praksama zajednice koje se izražavaju preko principa i pravila, kao vrijednosnog temelja pozitivno-pravnih propisa. To, kazano s Gadamerom, znači: „(...) spoznati i priznati jedan važeći smisao" (Gadamer, 1978:362).

Kroz hermeneutiku prava, ne kao metodu, svakako ne samo kao metodu[16], nego u njenom filozofskom obuhvatu i ambiciji susreće se Dworkin s Habermasovim razumijevanjem zadaće prava u modernom, svjetonazorski pluralnom društvu. Pravo je u toj vizuri put posredovanja vrijednosnih stavova kojim se dolazi do onih pravnih i političkih, u smislu institucionalnih, rješenja koja ne podrivaju pluralni karakter društva, demokratske institucije i, najvažnije, jednakost ljudi utemeljenu u dostojanstvu svakog ljudskog bića. Svijest o svjetonazorskom pluralizmu i odgovorno razumijevanje zadaće prava u takvim uvjetima dolazi do izražaja u raspravi o genetičkom inženjerstvu jer su argumentacije za i protiv uglavnom proizašle i postavljene u spektru teoloških i sekularnih ishodišta. Utoliko i ideja sekularnog svetog, koju Dworkin gradi u *Religion without God* (2013), doprinosi razumijevanju i konsenzusu. Religijski svjetonazor u postsekularnom dobu sastavni je dio svjetonazorskog spektra i kao takav omogućava da se iz njega ravnopravno sudjeluje u raspravama od javnog značaja i interesa. No, kako postsekularno ne znači i antisekularno doba, to religijski narativ ne vrijedi, odnosno, ne zadobija apsolutno odobravanje i prihvaćanje. Drugim riječima, kao odgovorni sudionici javne rasprave ili života u javnom prostoru, vjerujući ljudi, smatra Habermas (2013:126) moraju u javnom diskursu vlastite argumente prevesti u javni diskurs na način u kojem će pojmovni instrumentarij biti u skladu sa svjetonazorskim mozaikom, odnosno, koji će olakšati njihovo razumijevanje i ugradnju u institucionalne odluke. Dworkin kao da taj zadatak ispunjava koračajući u suprotnom smjeru, u nastojanju da sekularnu argumentaciju brani religijskim pojmovima. Riječ je o odgovornom pristupu i razumijevanju složenosti savremenog društva, u kojem se, kako to Dworkin eksplicitno izražava,

16 Opširnije u: Brdar, Milan (2005): Hermeneutička filozofija i hermeneutička metoda

razlike prenaglašavaju (Dworkin, 2013:2). Moralna istina je u ljudskom obuhvatu na način na koji znanstvena istina ne može uvijek biti, sud je iz kojeg Dworkin izvodi svoj hermeneutičko-pravni zadatak i utemeljenje odgovornosti.

Razmatrajući genetičko inženjerstvo u fenomenološkoj i normativnoj ravni, kao jedan od ključnih izraza fluidnog modernog društva, riječ je bila i o patnji koja određuje život modernog čovjeka (*zoon pathos echon*, Wolcher, 2008). Pitanje zadaće prava je temeljno (pitanje (*Grundfrage*) i razlikuje se od vodećih pitanja (*Leitfrage*). Razliku u pitanjima Wolcher (2008:16) izvodi iz Kantovog razlikovanja *verstand* i *vernunft*, pri čemu se *verstand* u užem prosvjetiteljskom smislu shvaća kao logičko i kalkulativno mišljenje, dok *vernunft* podrazumijeva moć kritičkog mišljenja i refleksije. Mišljenje prava kako ga se vidi kroz ovo razmatranje odgovorno je ako pripada semantičkom polju *vernunft*, dakle, kritičkom i refleksivnom mišljenju. Ono se ispunjava u hermeneutičkom horizontu[17]. Naznačenoj fluidnosti i pomjeranju granice presudno doprinosi moć genetičkih manipulacija. Zadaća odgovornog pravnog razumijevanja jeste osvijestiti to pomjeranje granica i anticipirati mogući razvoj. Osnovano je uvjerenje da ono što počne kao moralna i pravna prihvatljivost za sebe, u slučaju predimplantacijske dijagnostike, jednostavno i sve teže primjetno, prelazi u odobravanje intervencija u zametnu lozu. To je tek anticipiranje srednjoročnog i sasvim bliskog scenarija (Habermas, 2006:30). Odgovornost je posebno u nastojanju da se razumiju one, u smislu ostvarenja, nešto udaljenije ali također već sasvim spoznatljive slike. Zato se u situaciji pomičnih granica pokazje posebna odgovornost u povlačenju preciznih i strogih granica. Riječ je o zadaći i odgovornosti prava da se normativno prosuđivanje kontrolira na „(...) pitanjima s kojima bi nas teorijski mogući genskotehnički razvoji mogli jednog dana konfrontirati“ (Habermas, 2006:31). S Habermasom parafraziramo Wolfagnga van den Delea kada zadaću prava razumijemo i okrećemo nastojanju da se pravnim sredstvima učini neraspoloživim ono što je znanstveno-tehničkim napretkom stavljeno u raspolaganje (Habermas, 2006:37).

17 Uvođenje ideje horizonta važan je korak i Gadamerov doprinos razvoju hermeneutike: „Pod utjecajem Heideggerove egzistencijalne analitike kod njega kao najznačajniju najprije zapažamo ideju horizonta. Ideja je izvorno Husserlova, a Gadamer je usvaja u Heideggerovoj varijanti kao horizont razumijevanja (sviju stvari) iz dispozitiva bivstvovanja-u-svijetu.“ (Brdar, 2005:110)

Odnosno, ako se pravna regulacija do sada prilagođavala tehničkom razvoju i novitetima to više ne može biti slučaj. Van den Deleovo pozivanje na moraliziranje ljudske prirode Habermas razumije kao osnaženje pravničkih nastojanja regulacije:

„Sasvim druga slika pruža se ako se „moraliziranje ljudske prirode" pojmi u smislu samouvažavanja rodnoetičkog samoazumijevanja, do kojeg zavisi hoćemo li se i nadalje shvaćati jedinim autorima naše životne povijesti i moći se uzajamno priznavati kao autonomno djelatne osobe. Pokušaj da se juristička sredstvima perduhitri pritajeno privikavanje na liberalnu eugeniku (...) bio bi tada nešto drugo nego izraz nekog muklog antimodernističkog stava" (Habermas, 2006:39).

U navedenom pogledu sažima se i vidi moralno ishodište pravnog fenomena, njegova upućenost na tradiciju, postizanje najboljeg mogućeg tumačenja (kako ga zamišlja Dworkin) i kakav-takav oslonac u fluidnom životu. To je odraz onoga što Habermas naziva normativnom suigrom „(...) moralno zapovijeđene i pravno garantirane nedodirljivosti osobe" (2006:33). Ta suigra, usmjerenost i upućenost u kojoj se nalaze moral i pravo, omogućava ili barem olakšava zadaću razumijevanja u soženoj raspravi koja je ocrtana pitanjima „da li" daljnjega genskoteničkog razvitka i „kako" tog razvoja (koji se više ne dovodi u pitanje), a koji onda nužno završava u „(...) *shopping in the genetic supermarket.*" (Habermas, 2006:100). Uostalom, dosljedno izveden hermeneutički napor omogućava nam da osvijestimo da „(...) kad je vlastita smrt u pitanju, čovjek se uvijek nađe na pogrešnom mjestu. Mnoštvo svjedočenja potkrepljuje tezu o čudnovatim (a) simetrijama smrtnog trenutka. Camus se u Kugi ibreti pred jednim povijesnim izvješćem: nekad davno kuga je uništila sve stanovnike jednog grada u Perziji, izuzev baš onog čovjeka koji je kupao mrtvace i koji je za sve to vrijeme radio svoj posao" (Kadić, 2016:106). Konačno, priroda ostaje nepremostiva razlika čovjeka i stroja: „Umjetni stroj, naime, tek što je stvoren, ne može drugo nego degenerirati, dok je živi stroj, pa makar samo privremeno, nedegenerativan, štoviše generativan, odnosno, sposoban povećavati svoju kompleksnost." (Morin, 2005:30).

4. Zaključak

Pravo i biotehnologija, u svojoj isprepletenosti, razvijaju se u jedan od ključnih odnosa koji određuje život modernog čovjeka. S jedne strane je pravo kao fenomen koji vjekovima određuje čovjekov društveni život preko regulacije i monopola fizičke sile kojom raspolaže. Zato ga Dworkin određuje kao carstvo prava. Suvereno mjesto koje pravo zauzima sve se više dovodi u pitanje autonomnim znanstveno-tehnološkim razvojem, koji čovjeka dovodi pred neslućene mogućnosti. Istovremeno, s tim mogućnostima otvaraju se mnoga pitanja koja zadiru u temelje ljudskog samorazumijevanja ali i pitanja koja do riječi dovode brigu o temeljima budućeg života, odnosno, njegove opstojnosti. Riječ je, primjera radi, o pitanjima koja se tiču poimanja i reguliranja privatnosti, (bio)sigurnosti, prava na zdravlje, tjelesnog integriteta, slobodu govora. U carstvu prava valja formulirati odgovore s one strane pukog preuzimanja tehnofilijskog ili tehnokonzervativnog narativa (Bernstein, 2007:441). Pravna misao i rasuđivanje moraju pokazati odgovornost koja treba dovesti do osnaženja ugroženog naslijeđa, poput onoga ljudskih prava, o čemu je posebno bilo riječi s biopolitikom (Jasanoff, 2011:9-12). Pri tome nije, kako smo naznačili s Dworkinom, riječ, barem ne nužno, o taksativnom proširenju liste ljudskih prava. Primarna zadaća je njihovo produbljivanje, odnosno, ponovno zadobivanje punog značenja, s obzirom na Agambonovu biopolitičku artikulaciju. U tom smislu, pravna misao, u hermeneutičkom horizintu, dijeli zadaću ponovnog pronalaženja političkog, na čemu insistira Dworkin. U tome je smisao zajednice ljudi opredijeljenih da žive zajedno kao načelno jednaki, unatoč svm razlikama koje među njima postoje (Dworkin, 2006:73-74).

Literatura

1. Agamben, Giorgio (2006.): *Homo sacer – suverena moć i goli život*, Multimedijalni institut i Arkzin, Zagreb

2. Agamben, Giorgio (2020): Clarifications, dostupno na: https://medium.com/@ddean3000/clarifications-giorgio-agamben-3f97dc7ed67c, pristupljeno u martu 2020. godine, pristupljeno 05.04.2020. godine

3. Agar, Nicholas (2004.): *Liberal Eugenics – In Defence of Human Enhancement*, Blackwell Publishing

4. Agar, Nicholas (2014.): *Truly Human Enhancement – A Philosophical Defense of Limits,* The MIT Press

5. Albers M., Hoffman T., Reinhardt J. (eds.) (2014.): *Human Rights and Human Nature*, Springer, New York

6. Anders, Günther (1985.): *Zastarelost čoveka*, Nolit, Beograd

7. Bateman, Simone; Gayon, Jean; Allouche, Sylvie; Goffette, Jerome; Marzano, Michaela (eds.) (2015.): *Inquiring into Human Enhancement*, Palgrave and Macmillan

8. Beck, Ulrich (2001.): *Pronalaženje političkog – prilog teoriji refleksivne modernizacije*, Jesenski i Turk, Zagreb

9. Bernstein, Gaia (2007.): Toward a General Theory on Law and Technology: Introduction, *Minnesota Journal of Law, Science & Technology, Vol. 8, Iss.* 2:441-447

10. Beyleveld, Deryck, Brownsword, Roger (2001.): *Human Dignity in Bioethics and Biolaw,* Oxford University Press, New York

11. Brdar, Milan (2005.): Hermeneutička filozofija i hermeneutička metoda, *Arhe, God. II, 3:101-130*

12. Coady, C.A. J. (2009.): Reason, Emotion and Morality – some cautions for Enhancement Project, u: *Clarke et. al., The Ethics of Human Enhancement – Understanding the Debate, Oxford University Press,* 27. – 42. str.

13. Dreier, Horst (2014.): Human dignity in German Law, u: *Düwell, M. et. al., The Cambridge handbook of human dignity: Interdisciplinary perspectives, Cambridge University Press, 375. – 385. str.*

14. Dworkin, Ronald (ed.) (2002.): *A Badly Flawed Election: Debating Bush v. Gore, the Supreme Court and American Democracy,* New Press, New York

15. Dworkin, Ronald (2003.): *Carstvo prava*, Filip Višnjić, Beograd

16. Dworkin, Ronald (2013.): *Religion Without God*, Harvard University Press

17. Frischmann, Brett (2016.): Thoughts on Techno-Social Engineering of Humans and the Freedom to be Off (or Free from Such Engineering), *Theoretical Inquiries in Law, Vol.17:535-561*

18. Gadamer, H.G. (1978.): *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo

19. Gesang, Bernward (2007.): *Perfektionierung des Menschen*, De Gruyter, Berlin

20. Habermas, Jürgen (2006.): *Budućnost ljudske prirode*, Naklada Breza, Zagreb

21. Harari, Yuval Noah (2017.): *Homo Deus: kratka povijest sutrašnjice*, Fokus, Zagreb

22. Hennette – Vauchez, Stéphanie (2014.): Human Dignity in French law, u: *Düwell, Marcus et al. (eds.): The Cambridge Handbook of Human Dignity – Interdisciplinary perspectives, Cambridge University Press, 368. – 374. str.*

23. Jasanoff, Sheila (ed.): (2011.): *Reframing Rights – Bioconstitutionalism in the Genetic Age,* MIT Press

24. Jonas, Hans (1990.): *Princip odgovornost*, Veselin Masleša, Sarajevo

25. Jonker, Catholijn M. And Nelis, Annemiek (2013.): Human Robots and Robotic Human, u: *Koops, Bert-Jaap et. al. (eds.): Engineering the Human – Human Enhancement Between Fiction and Fascination, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, 83. – 100. str.*

26. Kadić, Samedin (2016.): Musa i Hidr, CNS, Sarajevo

27. Karić, Enes (2009.): Kur'anski univerzum, Connectum, Sarajevo

28. Karić, Enes (2011.): Fazlur Rahman – klasik muslimanske suvremenosti (pogovor): u: *Rahman, Fazlur (2011.): Glavne teme Kur'ana, El-Kalem i CNS, Sarajevo, 319. – 357. str.*

29. Kass, Leon R. (1981.): Patenting Life, Commentary magazine, dostupno na: https://www.commentarymagazine.com/articles/leon-kass/patenting-life/, pristupljeno u aprilu 2020. godine

30. Kass, Leon R. (2009.): Biotechnology and Our Human Future: Some general Reflections, u: *Sutton, Sean D. (ed.): Biotechnology – our future as Human Beings and Citizens, State University of New York Press, Albany, 9. – 29. str.*

31. Krivak, Marijan (2008.): *Biopolitika – nova politička filozofija,* Antibarbarus, Zagreb

32. Lošonc, Alpar (2008.): Biopoitika i/ili biomoć, *Filozofija i društvo 1/2008:153-189*

33. Luban, David (2007.): *Legal Ethics and Human Dignity,* Cambridge University Press, Cambridge

34. Lüthy, Christoph H. (2013.): Historical and Philosophical reflections on Natural, Enhanced and Artificial Men and Women, u: *Koops, Bert-Jaap et. al. (eds.): Engineering the Human – Human Enhancement Between Fiction and Fascination, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, 11. – 28. str.*

35. Marjanović, Miloš (2013), ″Ljudsko dostojanstvo i bioetika″, Zbornik radova Pravnog fakulteta u Novom Sadu, Vol. 47, 4:45-60.

36. Menuz, Vincent (2016.): Why Do We Wish to be Enhanced?, u: *Bateman, Simone et. al. (eds.): Inquiring into Human Enhancement, Palgrave and Macmillan, 60. – 85. str.*

37. Miller, Hugh (1998.): DNA Blueprints, Personhood, and Genetic Privacy, *Health Matrix: The Journal of Law-Medicine, Vol. 8, Iss.2:179-221*

38. Morin, Edgar (2005.): *Izgubljena paradigma: ljudska priroda,* Scarabeus-naklada, Zagreb

39. Nelis, Annemiek and Posthuma, Danielle (2013.): Genetic

Enhancement of Human Beings: Reality or Fiction?, u: *Koops, Bert-Jaap et. al. (eds.): Engineering the Human – Human Enhancement Between Fiction and Fascination, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, 63. – 70. str.*

40. Omejec, Jasna (2016.): Veliki njemački ustav i nepromjenjiva ustavna načela u praksi Saveznog ustavnog suda, *Zbornik „Pravo i pravda 2015" Pravnog fakulteta u Beogradu,* dostupno na: file:///C:/Users/User/Downloads/792156.OMEJEC_-_GRUNDGESETZ_-_Zbornik_PRAVO_I_PRAVDA_2015_PFBgd%20(1).pdf

41. Ortega y Gaset, José (2014.): *Razmišljanja o tehnici*, Gradac K, Čačak-Beograd

42. Paić, Žarko (2009.): *Preobrazbe biopolitike, Politička misao, God. 46, br. 1:7-27*

43. Singh, J. Shilpa (2016.): Legal & Ethical implications of Human Genome project, u: *Science, Technology and Law: Contemporary Issues in Biotechnology, GNLU, 132. – 141. str.*

44. Snead, Carter (2014.): Human Dignity in US law, u: *Düwell, Marcus et al. (eds.): The Cambridge Handbook of Human Dignity – Interdisciplinary perspectives, Cambridge University Press, 386. – 393. str.*

45. Renöckl, Helmut (2002.): Genska tehnika – etički izazovi visoke tehnologije, *Diacovensia, Vol. X, 1:151-166*

46. Rinčić, Lerga, Iva (2011.): *Europska bioetika: ideje i institucije,* Pergamena, Zagreb

47. Rahman, Fazlur (2011.): Glavne teme Kur'ana, El-Kalem i CNS, Sarajevo

48. Rifkin, Jeremy (1999.) *Biotehnološko stoljeće*, Jesenski i Turk, Zagreb

49. Roache, Rebecca and Savulescu, Julian (2016.): Enhancing Conservatism, u: *Clarke, Steve et. al.: The Ethics of Human Enhancement, Oxford University Press, 145. – 159. str.*

50. Ruggiu, Daniele (2018.): *Human Rights and Emerging Technologies: Analysis and Perspectives in Europe*, Pan Stanford Publishing

51. Sgreccia, Elio (1999.): Bioetika danas – nade i problemi, *Obnovljeni život*, 54, 1:7-21

52. Wolcher, Louis E. (2008.): *Law's Task – The Tragic Circle of Law, Justice and Human Suffering,* Ashgate

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK/UDC: 321.7-021.372:342.727

KRIZA DEMOKRATIJE I ZLOUPOTREBA SLOBODE GOVORA

Anes MAKUL

Filozofski fakultet, Univerzitet u Tuzli
Tihomila Markovića 1, 75000 Tuzla, Bosna i Hercegovina
e-mail: anes.makul@gmail.com

ABSTRACT

Pojava desnih populističkih aktera u proteklim godinama u Evropi je također utjecala na stvaranje jedne nove političke i društvene stvarnosti. Ta stvarnost bi se mogla opisati i kao jedna nova „normalnost," koja je dijelom rezultat i promijenjene retorike u javnosti, a čiji je bitan dio i govor mržnje, koji može doprinijeti i krivičnim djelima počinjenima jer je govor mržnje doprinio stvaranju ambijenta koji pogoduje takvom razvoju događaja. Premda su krize plodno tlo za pojavu ekstremnih ideologija, ove stranke nisu nove. Prihvatljivost ideja desnih populista za mnoge građane ukazuje na postojanje krize demokratije, a koja je postojala i u vrijeme prije kriza.

Ključne riječi: desni populizam; kriza demokratije; govor mržnje; nova politička stvarnost

THE CRISIS OF DEMOCRACY AND THE ABUSE OF THE FREEDOM OF SPEECH

The appearance of right-wing populist actors in recent years in Europe has also impacted the creation of a new political and social reality. That reality could be also described as a new „normality" which is partially the result of the changed rhetorics in the public, of which an essential part is also hate speech, that can contribute to the rise of criminal acts because hate speech contributes to the creation of an ambience that helps the development of such events. Although the crises are fertile ground for the appearance for extremist ideologies, these parties are not new. The acceptance of the populist ideas among citizens indicates that there was a crisis of democracy that existed before crises.

Key words: right-wing populism; the crisis of democracy; hate speech; new political reality

1.0 Uvod

Sloboda izražavanja se smatra jednom od najvećih vrijednosti demokratskih društava, koja je teško izborena, te se često naglašava kako tu vrijednost treba očuvati. Druga strana medalje je govor mržnje, koji se često zloupotrebljava uz objašnjenje da se radi o slobodi govora. Ovo se prvenstveno odnosi na populističku retoriku, čiji porast je zabilježen u proteklim godinama, kako je utvrdila akademska studija koju je pokrenuo britanski list *Guardian*. Kada se govori o Evropi, desni populizam je izraženiji u odnosu na lijevu populističku retoriku, koja je izraženija u Južnoj Americi.[1]

Tema ovog rada je analiza uzroka uspjeha rasta retorike desnog populizma u Evropi, te posljedice na demokratske procese unutar Evropske Unije.

U ovom izlaganju se argumentira da je retorika desnih populista, čiji je esencijalni dio i govor mržnje, „oslobođena", čime je doprinijela stvaranju jedne nove političke scene i stvaranju nove „normalnosti." Ta nova „normalnost" je dijelom rezultat nezadovoljstva građanki i građana tradicionalnim političkim predstavnicima, a to nezadovoljstvo postalo je izraženije tokom ekonomskih kriza koje su pogodile svijet. Tu situaciju su desni populisti uspješno iskoristili kako bi pojačali svoju vidljivost i dobili veću podršku za svoje politike. Premda ne postoji univerzalno prihvaćena definicija govora mržnje, u ovom radu će se koristiti definicija koju je ponudilo Vijeće Evrope. Oni govor mržnje shvataju kao „...sve oblike izražavanja, koji podrazumijevaju mržnju prema drugim rasama, mržnju prema strancima, antisemitizam ili šire druge forme mržnje, podržavaju ili opravdavaju, koji se baziraju na netolerantnosti, između ostalog, netoleranciji na osnovu agresivnog nacionalizma i etnocentrizma, diskriminacija i neprijateljstvo prema manjinama i prema osobama s migrantskim porijeklom."[2]

Razvoj političkih događaja u proteklim godinama pokazuje znakove slabljenja demokratskog kapaciteta Unije zbog pojave novih političkih

1 The Guardian, "Revealed: The Rise and Rise of Populist Rhetoric," The Guardian, 2019, https://www.theguardian.com/world/ng-interactive/2019/mar/06/revealed-the-rise-and-rise-of-populist-rhetoric.

2 Council of Europe, "Hate Speech," Freedom of Expression, n.d., https://www.coe.int/en/web/freedom-expression/hate-speech.

aktera koji zloupotrebljavaju zagarantirana prava. Ovo se odnosi na poruke u političkoj retorici, koje su postale neprijateljske i prevazilaze granicu slobode govore, te prelaze u govor mržnje. Uzrok pojave novih političkih aktera su ekonomske i finansijske krize koje su pogodile svijet, koje pogoduju prihvatanju „alternativnih" rješenja za probleme s kojima se građani suočavaju.

Struktura ovog rada je sljedeća. U prvom dijelu će biti predstavljene definicije populizma, odnosno desnog populizma. U drugom dijelu će biti predstavljeno društveno i političko okruženje koje pogoduje rastu populizma. U trećem dijelu će biti analizirane posljedice stvaranja nove „normalnosti."

2.0 Definicija populizma

Britanski list Guardian inicirao je 2019. godine akademsku studiju o globalnom populizmu. Jedan od glavnih nalaza studije je da postoji udvostručenje populističke retorike u odnosu na rane 2000-te, a posebno je vidljivo povećanje te retorike u periodu od 2014. do 2019. godine. Analizirali su govore 140 političkih lidera u 40 zemalja svijeta.[3] Argument u ovom izlaganju jeste da su populisti doprinijeli rastu govora mržnje, odnosno da su značajno doprinijeli „oslobađanju" govora mržnje i stvaranju jedne nove političke realnosti koja prevazilazi političku korektnost, koja je postojala prije početka kriza. Međutim, premda krize jesu doprinijele stvaranju jednog novog političkog ambijenta i promjeni retorike, to ipak ne znači da su ove stranke nove. Drugim riječima, ove stranke su postojale ranije, ali njihova podrška među građanima im nije omogućavala da postanu dio političkog „mainstreama."

U ovom dijelu ćemo navesti dvije definicije koje se odnose na populizam i desni populizam. Prva definicija je nizozemskog politologa Cas Muddea i jedna je od najčešće korištenih. Mudde populizam definira kao „ideologiju koja posmatra društvo kao ultimativno odvojeno u dvije homogene grupe, „čiste ljude" naspram „korumpirane elite" i koja tvrdi da politika treba biti izražaj opće volje naroda."[4]

3 The Guardian, "Revealed: The Rise and Rise of Populist Rhetoric."

4 Cas Mudde, "The Populist Zeitgeist," Government and Opposition 39, no. 4 (2004): 543, https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2004.00135.x.

Definicija implicira strateško djelovanje aktera kako bi dobili veću podršku za svoje ideje. Strateško djelovanje podrazumijeva prilagođavanje temama koje su u fokusu u javnosti i koje su predmet debata u javnosti. Također je bitno naglasiti da populisti moraju imati drugačije mišljenje od tradicionalnih aktera jer na taj način uspijevaju ostati prepoznatljivi i vidljivi. Vidljivost je jedan od ključnih elemenata uspjeha populista. Nadalje, definicija implicira da populisti traže da politika bude odraz volje čovjeka.

Jedan od bitnih elemenata populističkog djelovanja je zahtjev za direktnom demokratijom, odnosno referendumima na kojima bi građani imali mogućnost da iskažu vlastiti stav. Zahtjevi za referendumima se mogu vidjeti kod gotovo svih desnih populističkih aktera u Evropi. U ovom dijelu se postavlja pitanje o tome, koliko je moguće na često kompleksna pitanja odgovoriti sa da ili ne, pritom uzimajući u obzir da građani često nemaju dovoljno informacija o eventualnom predmetu javne debate, odnosno potencijalnog referendumskog pitanja. Ovom pitanju se može pristupiti s druge strane. Naime, da li bi uvođenje direktne demokratije dovelo do veće demokratizacije društva, a time i posredno do relaksacije odnosa društvu? Jer, kada se govori o „korumpiranim" političkim elitama, koje su se otuđile od građanki i građana, često se implicira da ne postoji demokratija, za koju se oni zalažu.

Primjerice, naziv parlamentarne grupe desnih populista u Evropskom parlamentu nakom izbora 2019. godine je Identitet i demokratija. Sam naziv parlamentarne grupe se odnosi na teme za koje se te stranke javno zalažu – a to je identitet, dakle odbijanje drugih i drugačijih i demokratija, odnosno direktna demokratija. Ova parlamentarna grupa je sastavljena od dvije grupe koje su postojale u mandatnom periodu od 2014. do 2019. godine. Jedna je bila Evropa slobode i direktne demokratije, a druga Evropa nacija i slobode.

Druga definicija se odnosi konkretno na desni populizam, a definiciju su ponudili Hartleb i Grabow. Oni desni populizam shvataju kao „ekskluzivnu i diskriminacijsku mobilizacijsku strategiju koju koriste političari radi eksploatacije ili latentne predrasude protiv stranca ili da produbе razočarenje među dijelom biračkog tijela sa performansama političkih elita za vlastite interese, odnosno, da dobiju javnu pažnju, glasove i pristup javnim funkcijama za sebe i

svoje sljedbenike."[5] Druga definicija implicira da je djelovanje desnih populista strateški usmjereno radi dobijanja podrške, ali koja uključuje diskriminaciju pri čemu se koriste predrasude. Dakle, ova definicija je preciznija u smislu da se odnosi na političke stranke i vraća se na klasičnu definiciju stranaka kao organizacija koje žele vlast, ali u ovom slučaju drugim sredstvima.

Zajedničko za obje definicije jeste da nastoje objasniti namjere populista, odnosno način na koji strateški djeluju kako bi dobili veću podršku za vlastite ciljeve. To podrazumijeva stvaranje podjela, koristeći pritom i govor mržnje. Glavni „alat" u djelovanju desnih populističkih stranaka je retorika. Ipak, za prepoznatljivost je potrebna retorika koja prevazilazi uobičajenu političku retoriku, kako bi ostali prepoznatljivi. To podrazumijeva korištenje tema koje su tradicionalno uobičajene i za konzervativne i lijeve stranke, čime se povećava broj potencijalnih glasača. Međutim, treba uzeti u obzir i ideološki okvir unutar kojeg djeluju ove stranke, a koje se odnosi na zaštitu vlastite nacije.

3.0 Rast populizma

Ono što je prethodilo rastu populizma su krize, koje su plodno tlo za razvoj „alternativnih" objašnjenja i rješenja. Ta rješenja nužno impliciraju da otuđene i korumpirane elite ne mare za običnog čovjeka, niti čuju šta građani žele. Ekonomske krize koje su u proteklih više od deceniju pogodile svijet, otkrile su također i krizu liberalne demokratije. Ono što se smatralo prešutnom podrškom postojećem stanju i vladajućim elitama, zapravo je jednim dijelom bilo nezadovoljstvo postojećim stanjem i mišljenje da su se političke elite otuđile. Kao indikator nezadovoljstva građana se može uzeti i prihvatljivost ideja koje promoviraju populističke stranke, jer je podrška i na nacionalnim i na evropskim bila značajna u većini zemalja članica EU. Poređenja radi, 2014. godine je šest miliona više građana glasalo za ekstremno desne stranke za Evropski parlament u odnosu na prethodne izbore koji su bili održani 2009. godine.[6] Premda Mudde ovakav razvoj

5 Karsten Grabow and Florian Hartleb, "Mapping Present-Day Right-Wing Populists," in *Exposing the Demagogues: Right-Wing and National Populist Parties in Europe*, ed. Karsten Grabow and Florian Hartleb, 1st ed. (Brussels: Centre for European Studies & Konrad Adenauer Stiftung, 2013), 20.

6 Cas Mudde, *On Extremism and Democracy in Europe* (London: Routledge, 2016), 32.

događaja ne naziva zemljotresom, ipak je razlika od šest miliona značajan rast u jednom petogodišnjem mandatnom periodu i otvara mogućnost za pojačanu vidljivost koja je jedan od glavnih elemenata za uspjeh. Sam broj osvojenih glasova ne ostavlja prostor za formalno zaustavljanje politika u parlamentima, ali ostavlja dovoljno prostora da budu prepoznatljivi i budu sukreatori jedne nove „normalnosti."

Nadalje, Frank Decker pojavu populističkih stranaka vidi kao rezultat modernizacijskih kriza. On navodi tri negative posljedice. Prva je ekonomska i odnosi se na pojačanu polarizaciju između bogatijih i siromašnijih. Druga je kulturloška i odnosi se na strah od gubitka identiteta zbog migracija. Treća je politička i odnosi se na to da se ljudi osjećaju nezastupljenim od strane političkih elita.[7] Navedeni faktori su bili vidljivi tokom kriza. Istraživanje koje su nakon evropskih izbora 2014. godine sprovele Hobolt i dr Vries sugeriraju da osobe koje negativno pogođene krizama sklonije glasati za populističke stranke.[8] Dakle, ono što je bitno naglasiti sam osjećaj straha od negativnih posljedica koje nužno ne moraju pogoditi nekog pojedinca ili grupu, ali impresija o takvom mogućem razvoju događaja ostavlja mogućnost desnim populistima da stvore određenu sliku u kojoj jasno navode krivce. Upravo je jasno navođenje krivaca za loše stanje u društvu, odnosno neprijatelja, glavni faktor prilikom jačanja grupne kohezije i stvaranja grupnog identiteta. Na drugom za jačanje grupne kohezije su zajednički interesi, a na trećem su zajedničke vrijednosti.

Ovakav razvoj događaja ima više posljedica. Jedna od konzekvenci kriza je da je ono što se smatralo prešutnom podrškom političkim elitama dobrim dijelom nestalo. Građani sve učestalije javno iskazuju vlastito nezadovoljstvo, a velikim dijelom ih na takvo izražavanje mišljenja potiču populisti, koristeći, kako Hartleb i Grabow navode, mobilizacijsku strategiju koristeći latentne predrasude. To je povezano s gore navedenim argumentom koji se odnosi na svjesno korištenje strahova i imenovanje krivaca za postojeće stanje.

---

7 Frank Decker, "Was Ist Rechtspopulismus?," *Politische Vierteljahresschrift* 59, no. 2 (June 2018): 357, https://doi.org/10.1007/s11615-018-0062-3.

8 Sara B. Hobolt and Catherine de Vries, "Turning against the Union? The Impact of the Crisis on the Eurosceptic Vote in the 2014 European Parliament Elections," *Electoral Studies* 44 (2016): 504–14, https://doi.org/10.1016/j.electstud.2016.05.006.

Druga konzekvenca je pomjeranje granica i stvaranje nove političke klime i pojava novih populističkih političkih aktera. Pomjeranje granica se odnosi na prisutnost tema u javnom diskursu, odnosno rušenje tabua i stvaranje jedne nove „normalnosti" koja je bila nezamisliva samo deceniju prije. Tako danas više nije tabu, npr. da čelnik jedne desne populističke stranke nekoliko sedmica prije parlamentarnih izbora na stranačkom skupu kaže da Njemci mogu biti ponosni na svoja postignuća u Drugom svjetskom ratu. Ovo se desilo početkom septembra 2017. godine kada je tadašnji čelnik Alternative za Njemačku upravo o tome govorio.[9] Međutim, ono što je opasnost za postojeći demokratski sistem je stvaranje nepovjerenja prema državi i institucijama, čime desni populisti na određeni način podrivaju ustavni poredak, jer svojim djelovanjem utječu na građane da ne daju legitimitet. Uspjeh države u ovoj posljedici zavisi od samih institucija i njihovoj sposobnosti da se odupru njihovom podrivanju. Državni organi pojedinih država doživljavaju djelovanje pojedinih političkih stranaka kao opasnost za ustavni poredak zemlje, što potvrđuje slučaj u Njemačkoj, gdje je obavještajna služba objavila da parti desnu stranku AfD.[10] Međutim, ne treba sve članove stranke posmatrati kao ekstremiste koji podrivaju ustavni poredak, već stranku treba posmatrati kao prostor koji su iskoristile osobe koje su nezadovoljne postojećim stanjem, jer je ta stranka uspjela kreirati vlastitu sliku koja se bori protiv nepravde u društvu.

Ti novi akteri su najodgovorniji za pomjeranje granica i „oslobađanje" slobode govora. To oslobađanje zapravo podrazumijeva rušenje tabua i kraj političke korektnosti u kojoj su se, kako smatraju, „uljepšavale" pojave. Drugim riječima, radi se izgovaranju „očitog", ali što nije bilo politički korektno govoriti prije kriza.

Jedan od pokazatelja pomjerenih granica, kada govorimo o govoru mržnje su zločini iz mržnje. Rezultati jedne studije zapravo govore da govor mržnje povećava opasnost od domaćeg terorizma, te da se ta opasnost povećava polarizacijom u društvu, nakon što je autor

9 Die Zeit, "AfD: Gauland Provoziert Mit Äußerung Zur Nazizeit," Die Zeit Online, 2017, https://www.zeit.de/politik/deutschland/2017-09/afd-alexander-gauland-nazi-zeit-neubewertung.

10 Zeit Online, "AfD-Mitglieder Bieten Verfassungsschutz Zusammenarbeit An," Zeit Online, 2020, https://www.zeit.de/politik/deutschland/2020-07/afd-verfassungsschutz-zusammenarbeit-rechtsextremismus-nachrichtendienst.

analizirao podatke od 2000. do 2017. godine u više od 130 zemalja.[11] Mnogobrojna teroristička djela koja su počinjena proteklih godina širom svijeta, a koji imaju ekstremno desnu pozadinu ukazuju na povezanost retorike pojedinih političkih aktera, nakon što počinioci objave manifsto u kojem objašnjavaju počinjenje vlastitog djela.

Kada su u pitanju evropske zemlje, nekoliko podataka iz pojedinih zemalja će biti predstavljena iz izvještaja koji je objavila Evropska Agencija za osnovna prava. Ipak, prije prezentacije podataka, treba naglasiti problem metodologije u samim podacima. Naime, ne postoji jedinstvena metodologija prikupljanja podataka, a zakoni u pojedinim zemljama ne prepoznaju govor mržnje kao krivično djelo, a i sama interpretacija zakona je različita, a vođenje statistike je također različita. Ukratko, teško je jasno odrediti trendove kada se govori o komparaciji među pojedinim zemljama, dok se unutar zemalja mogu posmatrati određeni trendovi.

Primjerice, u Austriji je 2007. godine bilo 48 rasističkih zločina, dok ih je 2016. godine bilo 356; antisemitskih krivičnih djela je bilo 15 2007. godine, a 41 je bilo 2016. Povećanje je zabilježeno i kad su u pitanju islamofobična krivična djela kojih je bilo 2 zabilježeno 2007. godine, a 28 2016. Zabilježena krivična djela koja su počinile ekstremno desne osobe bilo je 280 2007. godine, a 2016. je bilo 718.

U Švedskoj je primjerice, kada su u pitanju zločini iz mržnje, 2007. godine bilo registrovanih 2489 slučajeva ksenofobije i rasizma, a 2017. 4609. Zabilježen je i povećan broj broj antisemitskih djela, kao i islamofobičnih djela.[12]

Primjerice, u Njemačkoj je u 2019. godini zabilježeno dvadeset puta više politički motiviranih krivičnih djela protiv pripadnika Islamske i Jevrejske vjerske zajednice u odnosu na politički motivirana krivična djela protiv pripadnika kršćanke zajednice.[13] Međutim, ono što jeste

11 James A Piazza, "Politician Hate Speech and Domestic Terrorism," *International Interactions* 46, no. 3 (2020): 431–53, https://doi.org/10.1080/03050629.2020.1739033.

12 Fundamental Rights Agency, "Hate Crime Recording and Data Collection Practice across the EU," 2018, https://fra.europa.eu/en/publication/2018/hate-crime-recording-and-data-collection-practice-across-eu.

13 Markus Decker, "2564 Mal Gewalt Gegen Muslime Und Juden," Frankfurter

problem, da nisu sva djela registrovana, te se ne može dati precizan podatak. Dakle, podaci govore o povećanju broja djela u periodu kriza u kojem su desni populisti dobili značajniju podršku na izborima.

4.0 Zaključak

Tema ovog rada je bila analiza zloupotrebe slobode govora desnih populističkih aktera, koji su bitno doprinijeli stvaranju jedne nove stvarnosti. U prvom dijelu su predstavljene definicije populizma, a u drugom dijelu su predstavljene društvene i političke okolnosti koje doprinose razvoju desnog populizma. Treći dio je analizirao posljedice stvaranja nove „normalnosti", kojoj je retorika desnih populističkih aktera doprinijela.

Postoji nekoliko zaključaka u ovom kratkom izlaganju. Pojava novih populističkih aktera u Evropi je doprinijelo stvaranju jedne nove „normalnosti," koja podrazumijeva drugačiju retoriku. Sloboda govora je zloupotrijebljena, a govor mržnje je postao sastavni dio javnog diskursa. Ovom razvoju događaja su doprinijele ekonomske krize koje su otkrile i krizu demokratije i jedno nezadovoljstvo značajnog broja građana. Drugim riječima, premda krize jesu plodno tlo za pojavu novih ekstremnih političkih aktera, koji koriste postojeće strahove i dodatno ih produbljuju. Desni populistički akteri su uspješno iskoristili postojeće nezadovljstvo, jer su iskoristili krize kako bi postali vidljiviji i širili vlastite ideje. Iako ovi akteri nisu novi, njihov uspjeh je usko vezan za krize, jer su krize ambijent u kojem njihovo strateško djelovanje najbolje dolazi do izražaja. Konkretno, djelovanje je uspješnije kada ukazuju na krivca i jasno definiraju „neprijatelja", kojeg smatraju odgovornim za loše stanje u društvu.

Sloboda govora, kao jedna od osnovnih sloboda je zloupotrijebljena i velikim dijelom je ušla u sferu govora mržnje. Ono što je zabrinjavajuće jeste da se ne vidi granica gdje će zloupotreba slobode govora njenim pretvaranjem u govor mržnje završiti. Nadalje, i činjenica je da taj govor mržnje prati i konkretna „akcija," koje se često ogleda u i u povećanju krivičnih djela iz mržnje ili politički motiviranih djela, odnosno stvara se ambijent za povećanje djela domaćeg terorizma. Premda pojedine

Rundschau, 2019, https://www.fr.de/politik/2564-gewalt-gegen-muslime-juden-11008127.html.

zemlje drugačije vode statistike, ipak je vidljiv trend rasta politički motiviranih krivičnih djela.

Stvaranje nove političke realnosti također doprinosi gubljenju legitimiteta u pojedinim državama, jer se institucije osporavaju. Također je vidljiv i jedan paradoks, a koji se odnosi na demokratiju. Premda je riječ demokratija esencijalni dio retorike desnih populističkih stranaka, te u svom djelovanju pozivaju na korištenje direktne demokratije kako bi politika bila odraz „opće volje" naroda, ipak u svom djelovanju nastoje uskratiti demokratska prava onima koje smatraju odgovornima za postojeće stanje. To se prvenstveno odnosi na osobe stranog porijekla, čime zapravo podrivaju liberalnu demokratiju, u kojoj je njihovo djelovanje zakonski utemeljeno.

Literatura:

Council of Europe. "Hate Speech." Freedom of Expression, n.d. https://www.coe.int/en/web/freedom-expression/hate-speech.

Decker, Frank. "Was Ist Rechtspopulismus?" *Politische Vierteljahresschrift* 59, no. 2 (June 2018): 353–69. https://doi.org/10.1007/s11615-018-0062-3.

Decker, Markus. "2564 Mal Gewalt Gegen Muslime Und Juden." Frankfurter Rundschau, 2019. https://www.fr.de/politik/2564-gewalt-gegen-muslime-juden-11008127.html.

Die Zeit. "AfD: Gauland Provoziert Mit Äußerung Zur Nazizeit." Die Zeit Online, 2017. https://www.zeit.de/politik/deutschland/2017-09/afd-alexander-gauland-nazi-zeit-neubewertung.

Fundamental Rights Agency. "Hate Crime Recording and Data Collection Practice across the EU," 2018. https://fra.europa.eu/en/publication/2018/hate-crime-recording-and-data-collection-practice-across-eu.

Grabow, Karsten, and Florian Hartleb. "Mapping Present-Day Right-Wing Populists." In *Exposing the Demagogues: Right-Wing and National Populist Parties in Europe,* edited by Karsten Grabow and Florian Hartleb, 1st ed., 422. Brussels: Centre for European Studies & Konrad Adenauer Stiftung, 2013.

Hobolt, Sara B., and Catherine de Vries. "Turning against the Union? The Impact of the Crisis on the Eurosceptic Vote in the 2014 European Parliament Elections." *Electoral Studies* 44 (2016): 504–14. https://doi.org/10.1016/j.electstud.2016.05.006.

Mudde, Cas. *On Extremism and Democracy in Europe*. London: Routledge, 2016.

———. "The Populist Zeitgeist." *Government and Opposition* 39, no. 4 (2004): 541–63. https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.2004.00135.x.

Piazza, James A. "Politician Hate Speech and Domestic Terrorism." *International Interactions* 46, no. 3 (2020): 431–53. https://doi.org/10.1080/03050629.2020.1739033.

The Guardian. "Revealed: The Rise and Rise of Populist Rhetoric." The Guardian, 2019. https://www.theguardian.com/world/ng-interactive/2019/mar/06/revealed-the-rise-and-rise-of-populist-rhetoric.

Zeit Online. "AfD-Mitglieder Bieten Verfassungsschutz Zusammenarbeit An." Zeit Online, 2020. https://www.zeit.de/politik/deutschland/2020-07/afd-verfassungsschutz-zusammenarbeit-rechtsextremismus-nachrichtendienst.