

The Culture of Polis

КУЛТУРА

ПОЛИСА

ISSN 1820-4589

Часопис за нејоване демократске политичке културе

Година XV

Посебно издање бр. 2

2018. година

**РЕЛИГИЈСКИ И КОНФЕСИОНАЛНИ
ИДЕНТИТЕТИ КАО АКТЕРИ
МОГУЋИХ СУКОБА
НА БАЛКАНУ И У ЕВРОПИ**

приредили:
Љубиша Деспотовић
Горан Иванчевић



Култура - Полис, Нови Сад
Институт за Европске студије, Београд

ISSN 1820-4589

КУЛТУРА ПОЛИСА, год. XV (2018), посебно издање
THE CULTURE OF POLIS

часопис за неговање демократске политичке културе

КУЛТУРА ПОЛИСА

The Culture of Polis

часопис за неговање демократске политичке културе

Издавачи: Култура – Полис Нови Сад, www.kpolisa.com;
Институт за европске студије Београд, www.ies.rs

Уредништво: др Србобран Бранковић, др Мирко Милетић,
др Александар М. Петровић, др Славиша Орловић,
др Вељко Делибашић, др Ђорђе Стојановић,
др Милан Суботић, др Александар Гајић,
др Небојша Петровић, др Дарко Гавриловић, др Милош Савин,
др Александра Шуваковић, мр Милан Игрутиновић.

Главни и одговорни уредник: др Љубиша Деспотовић

заменик гл. и одгов. уредника: др Зоран Јевтовић

помоћник гл. и одгов. уредника: др Жељко Бјелајац

секретар уредништва: др Александар Матковић

чланови уредништва из иностранства: др Василис Петсинис (Грчка),
др Пол Мојзес (САД), др Павел Бојко (Руска Федерација),
др Марко Атила Хоаре (Велика Британија),
др Татјана Тапавички - Дуроњић (РС-БиХ),
др Давор Пауковић (Хрватска), др Еуген Страутиу (Румунија)
др Даниела Блажевска (БРЈ Македонија)
др Дејан Михаиловић (Мексико)

прелом и припрема: Милан Карановић

Савет часописа: др Живојин Ђурић, председник;
др Вукашин Павловић, др Илија Вујачић, др Срђан Шљукић,
др Драган Лакићевић, др Мирослав Прокопијевић,
др Радослав Гађиновић, др Зоран Арацки, др Недељко Прдић,
др Зоран Аврамовић, др Срђан Милашиновић,
др Маријана Дукић - Мијатовић, др Јоко Драгојловић,
др Марија Ђорић.

штампа: НС Мала књига +

тираж: 400.

УДК 316.334.56:008

ЦИП - Каталогизација у публикацији

Библиотека Матице српске, Нови Сад

3

КУЛТУРА полиса : часопис за неговање демократске
политичке културе / главни и одговорни уредник Љубиша
Деспотовић. – Год. 1, бр. 1 (2004) – . – Нови Сад :
Удружење за политичке науке СЦГ Огранак у Новом Саду;
Stylos, 2004.- 21 cm

Повремено

ISSN 1820-4589

COBISS.SR-ID 199568391

РЕЛИГИЈСКИ И КОНФЕСИОНАЛНИ ИДЕНТИТЕТИ КАО АКТЕРИ МОГУЋИХ СУКОБА НА БАЛКАНУ И У ЕВРОПИ

приредили:

Љубиша Деспотовић

Горан Иванчевић

**Научни скуп у организацији Факултета за европске правне
и политичке студије из Новог Сада одржаног у
хотелу „Тиски цвет” у Новом Бечеју,
од 26. до 28. септембра 2018. године.**

САДРЖАЈ:

I РЕЛИГИЈСКИ И КОНФЕСИОНАЛНИ СУКОБИ - ГЕОПОЛИТИЧКИ И БЕЗБЕДНОСНИ АСПЕКТИ

Љубиша Деспотовић / Радослав Гађиновић, <i>Савремени верски сукоби као плод геополитички индуковане конфликтне парадигме</i> . . .	11-22
Срђан Шљукић / Марица Шљукић, <i>Домети и ограничења неких савремених становишта о односу између религије и сукоба</i> . . .	23-34
Драган Симеуновић, <i>Хришћанство и ислам у Европи – могућност конфликта</i> . . .	35-48
Александар Саша Гајић, <i>Ислам и хришћанство у Европи: између сукоба цивилизација и дијалога</i>	49-67
Душан Пророковић, <i>Атлантизам и географија радикалног ислама: место и улога Балканског полуострва</i>	69-78
Милован Р. Суботић, <i>Злоупотреба верских и етничких идентитета на Балкану као потенцијал за екстремистичко испољавање</i> . . .	79-92
Марија Ђорић, <i>Злоупотреба хришћанства у идеологији савременог десничарског екстремизма</i>	93-106
Драган Петровић, <i>Балкан и мигрантска криза – продубљивање ризика од пораста конфликта</i>	107-120
Бориша Лечић, <i>Верски идентитети – мотивациони фактор тероризма „Исламске државе“</i>	121-136
Александар Матковић, <i>Нови религијски покрети као актери екстремистичког деловања у Европи</i>	137-151
Жељко Бјелајац / Маја Суботин, <i>Деструктивна моћ исламског верског фанатизма као мотивационог фактора за терористичке активности у Европи</i>	153-164
Вања Глишин, <i>Религија (ислам) као генератор политичког насиља на простору Балкана</i>	165-178

II РЕЛИГИЈСКИ И КОНФЕСИОНАЛНИ СУКОВИ - КУЛТУРНО-ИСТОРИЈСКИ И МЕДИЈСКИ АСПЕКТИ

Ћорђе Стојановић, <i>Политика, простор, идентитет: питање хетеротопије и социјалне спацијализације/спацијалне социјализације</i>	181-191
Предраг Павлићевић, <i>Однос европског идентитета и ислама: јутјуб садржаји као модус анализе</i>	193-213
Зоран Б. Јевтовић / Предраг Ђ. Бајић, <i>Мигрантска криза и религијски фактор као део кризних ситуација</i>	215-228
Борис Булатовић, <i>Верски национализам у српској књижевности: разматрања о критичкој перспективи новије англофоне историографске и политиколошке литературе</i>	229-244
Зоран С. Грбић, <i>Куран и Хадис: изворишта међуконфесионалног сукоба?</i>	245-260
Горан Иванчевић, <i>Војвођанска политичка сцена, од друштвених расцепа, до политичког сукобљавања</i>	261-276
Хатица А. Бериша / Миленко Целетовић, <i>Неоружано супротстављање исламском екстремизму на Балкану</i>	277-296
Небојша Петровић, <i>Комунистичка власт и религијска нетрпељивост у Војводини после Другог светског рата</i>	297-310
Саша Марковић / Жељко Вучковић, <i>Човекољубље српског учитеља – историјски осврт зарад трајања идентитета</i>	311-322
<u>Милован Радаковић</u> , <i>Ставови босанских муслимана према мировним решењима током ратних сукоба у Босни и Херцеговини – од Кутиљеровог мировног плана до Дејтона</i> –	323-334
Тамара Д. Гајић, <i>Стварање агенде – мигрантска криза у српским медијима као окидач могућих конфликта и сукоба</i>	335-347

THE CONTENT:

I RELIGION AND CONFESSIONAL CONFLICTS - GEOPOLITICAL AND SECURITY ASPECTS

Ljubiša Despotović / Radoslav Gaćinović, <i>Contemporary related conflicts as a fruit of geopolitic induced conflict paradigm</i>	11-22
Srđan Šljukić / Marica Šljukić, <i>The reach and the limits of some contemporary views on the relation between religion and conflict</i> .	23-34
Dragan Simeunović, <i>Christianity and Islam in Europe – the possibility of conflict</i> . . .	35-48
Aleksandar Saša Gajić, <i>Islam and christianity in Europe: between the clash of civilizations and dialogue</i>	49-67
Dušan Proroković, <i>Atlantism and geography of radical islam: position and role of the Balkan peninsula.</i>	69-78
Milovan R. Subotić, <i>Misuse of ethnic identities in the Balkans as a potential for extremist expression</i>	79-92
Marija Đorić, <i>The abuse of christianity in the ideology of right-wing extremism</i> .	93-106
Dragan Petrović, <i>Balkans and the migrant crisis - deepening the risk of the conflict increase</i>	107-120
Boriša Lečić, <i>Religious identities - „The Islamic country“ motivation factor of terrorism</i>	121-136
Aleksandar Matković, <i>New religious movements as participants in extremist actions in Europe</i>	137-151
Željko Bjelajac / Maja Subotin, <i>Destructive power of islamic religious fanaticism as a motivacion factor for terrorist activities in Europe</i> .	153-164
Vanja Glišin, <i>Religion as a generator of political violence on Balkan</i>	165-178

II RELIGION AND CONFESSIONAL CONFLICTS - CULTURAL-HISTORICAL AND MEDIA ASPECTS

Dorđe Stojanović, <i>Politics, space, identity: question of heterotopy and social spacialization / spacial socialization</i>	181-191
Predrag Pavličević, <i>Relationship of european identity and islam: jutub contents as a modus of analysis</i>	193-213
Zoran B. Jevtović / Predrag Đ. Bajić, <i>The migrant crisis and religion factor as a part of crisis situations</i>	215-228
Boris Bulatović, <i>Religious nationalism in serbian literature: reflections on some critical perspectives of recent anglophone historiography and political science</i>	229-244
Zoran S. Grbić, <i>Quran and Hadith: The Sources of The Interconfessional Conflict?</i>	245-260
Goran Ivančević, <i>The political scene of Vojvodina, from socijal splits to political confrontation</i>	261-276
Hatidža A. Beriša / Milenko Dželetović, <i>Unusual supreme islamic extremism in the Balkans</i>	277-296
Nebojša Petrović, <i>Communist Government and Religious Hostility in Vojvodina after the World War II</i>	297-310
Saša Marković / Željko Vučković, <i>Philanthropsim of serbian teachers – a historical review of preservation of identity</i>	311-322
<u>Milovan Radaković</u> , <i>Positions of Bosnian muslims in regard to peace offers during the war in Bosnia and Herzegovina – from Kutiller's peace plan to Dejton</i> –	323-334
Tamara D. Gajić, <i>Creating the agenda – the migrant crisis in serbian media as a trigger of possible conflicts and collisions</i> . . .	335-347

I

РЕЛИГИЈСКИ И КОНФЕСИОНАЛНИ СУКОБИ - ГЕОПОЛИТИЧКИ И БЕЗБЕДНОСНИ АСПЕКТИ

ЉУБИША ДЕСПОТОВИЋ*
РАДОСЛАВ ГАЋИНОВИЋ
Институт за политичке студије
Београд

УДК 316.48:316.75
Оригиналан научни рад
Примљен: 01.07.2018
Одобрен: 20.07.2018
Страна: 11-22

САВРЕМЕНИ ВЕРСКИ СУКОБИ КАО ПЛОД ГЕОПОЛИТИЧКИ ИНДУКОВАНЕ КОНФЛИКТНЕ ПАРАДИГМЕ

Сажетак: У раду ће примарно бити анализирани конфликтни потенцијали религијско-конфесионалних идентитета на Балкану и у Европи, особито важно у контексту деловања геополитичких интереса, који су водили, усмеравали и који прете да и у будућности генеришу нове сукобе. Конфликтни потенцијал ових идентитета је много већи јер су они дубље фундирани у идентитетско ткиво верске популације, са њима постоји много већи степен поистовећивања и спремности на жртвовање у име великих „истина” вере. Религијски фундаментализам је такође битан фактор који утиче на радикализацију политике и појачава разорне капацитете конфликтности, па ће и тој феноменологији у раду бити посвећена дужна пажња.

Кључне речи: верски сукоби, идентитети, геополитика, религијски фундаментализам, конфликтни потенцијал

По мишљењу многих угледних светских теоретичара религије, међу којима је свакако и Тревор Линг, *верски сукоби* спадају у преовлађујуће врсте сукоба током дуге историје човечанства, како оних унутар једне државне заједнице, тако и на регионалном или на нивоу глобалне заједнице.¹ Особито је то карактеристично данас када су акцелирани процеси глобализације довели до тзв. сажимања простора и дисперзије сукоба глобалног карактера, потврђујући социолошко правило да између друштвених сукоба постоји високи степен међузависности. Конотирајући верске сукобе као најчешће извориште у историји сукоба несмемо пренебрегнути чињеницу да су они иако преовлађујући, у великом броју случајева били само маска за друге, политичке, националне, економске и геополитичке сукобе. Природа религијско конфесионалних учења и веровања, њихова искључивост, низак степен толеранције, а почесто и *вер-*

* despotlj@stcable.net

¹ види Тревор Линг (1993) Историја религије Истока и Запада, СКЗ, Београд

ско-конфесионални фундаментализам² чинили су погодно тло, да се управо они узму као повод или разлог за отпочињање сукоба, иза којих су најчешће стајали различити интереси политике (територијална освајања, проширивање зона цивилизацијског и геополитичког утицаја, плачка ресурса и богатства неке земље или региона, наметања нових правила трговинске размене, као и утицаја саме религије која се инструментализовала тим поводом).

Наравно, не смемо занемарити у анализи ни интересе религије, њене еклисијалне организације, свештеничке хијерархије, и конфесионалних институција, који су вођени својим ексклузивним верским интересима и инсистирањем на правоверности и лојалности, гурали *вернике* у сукобе далеко преко граница истинске духовности и миротворачких порука вере. *Верска елита* је често своју паству третирала као потрошну робу која се жртвује за нетраспарентне и сакрализоване циљеве, упркос чињеници да су најчешће подразумевали употребу бруталног насиља и злочина. „Осим међуверских, чести су и унутарверски и унутар-конфесионални сукоби, који по свом интезитету могу бити и оштрији него сукоби између различитих религија. Током историје ови сукоби су били узроковани углавном цепањем великих религијских заједница, док данас они најчешће проистичу из национално-политичких и социјалних супротности унутар исте религијске или црквене заједнице.” (Деспотовић Љ., 21014: 28) С правом колега Дарко Гавриловић упозорава и на супротне примере злоупотребе религије у политичке сврхе: „да се хришћанство и данас кроз политичке митове искоришћава у политичке сврхе, у настојању да зарад нехришћанских циљева увери како хришћане тако и оне који то нису у то да је њихова смрт у ратовима смислена - треба да послуже хришћанима као опомена да помно прате политичка дешавања и да их са опрезом тумаче, не заносећи се олако за политичким идејама које су у супротности са Христовим учењем.” (Гавриловић Д., 2014: 308)

„Истина је да политички фундамантизам неретко делује као верски, а да то заправо није. Исто тако је тачно и да верски фундамантизам обично тежи моћи и утицају у политици и држави.” (Кинцлер К. 2002:13.) Ово је тим пре важнија чињеница јер су управо религијске особености и вредности биле основ за формирање различитих култура и цивилизација, за дефинисање њихових базичних карактеристика, моралног кодекса, и вредносног оквира. На тим вредносним темељима нарастала је касније комплетна културна и цивилизацијска надградња, начин производње и потрошње живота, однос према животном окружењу, другим културама и нацијама, духовности, образовању, и наравно нужно према политици и праву који су системски дефинисали политичко-економску заједницу као такву. Ипак, без обзира на поменути значај религије за формирање културно-цивилизацијских особености и идентитета,

² У овом раду верски фундамантизам ће се пре свега дефинисати као „...снажни протест против свих тековина модерног света. Тај модерни свет је секуларан, то значи плуралистички, демократски, научни, технички организован итд. Фундаменталисти томе супротстављају један другачији свет.” Кинцлер Клаус, 2002, Верски фундамантизам, Клио, Београд, стр.20. Управо у тој тачки неслагања са секуларним вредностима европске демократије и културе исламски фундамантизам повешће тзв. свети рат не би ли и тај простор једнога дана постао „Кућа Ислама”.

морамо нагласити веома значајну чињеницу да нису све религије једнако интензивно учествовале у обликовању својих цивилизацијско-културолошких образаца, а особито касније на њихово функционисање у домену, политике, образовања, културе, науке, спорта, масовне културе. и сл. Конкретно, у окриљу *западноевропске цивилизацијске парадигме*, стицајем низа важних а уједно и генерисаних историјских околности развили су се значајни утицаји *секуларизма и аутономије цивилних форми живота*, које су истина тешком муком изборили право на властиту слободу деловања. Резултат те борбе је да су верско-конфесионалне обичајности смештене у простор интимног живота верника и њихове аутономије у конзумацији властитих верских потреба и обреда, дакле, у тишину приватности. „Однос државе и цркве био је предмет теоријских расправа током историје. Кроз тај однос преламали су се узроци крвавих ратова крсташа против муслимана, али и хришћана против хришћана, све до секуларизације политике која је почела Француском револуцијом а Октобарском револуцијом достигла врхунац. Стога, раздвајање државе од религије и замена религијског идентитета националним, несумњиво је најдубљи структурални и идеолошки процес у савременој историји Западне цивилизације.” (Деспотовић Љ., 2014: 23)

Религијске „свете” истине и морални налози који из њих произилазе често се од стране клира и верника доживљавају као неприкосновени ауторитети и закони изнад свих закона, па чак и државних закона и међународних конвенција о људским правима. Последице овако ригидних ставова и верске праксе нужно воде у индуковање друштвених и политичких а често и верски мотивисаних сукоба са изузетно насилним карактером. Ова врста религијског конзервативизма и нетолеранције према свему што је у супротности са тумачењем „исправне вере”, нарочито је присутна у Исламу. Ислам, је у једном броју доминантно исламских држава и верских тумачења добио окамењену и крајње ригидну форму практиковања вере која негира и потиरे све што је изван њених верских и моралних образаца. Ослоњена на триблане форме управљања племенским и етничким заједницама, као и на немодерне политичке праксе друштвених односа регулисаних традиционалним шеријатским правом, представљају извориште сукоба са свиме што је модерно, како у свом непосредном окружењу, тако и на међународном плану. „Ислам догматски искључује секуларизам и мир са свима који не прихватају исламску, не само верску већ и политичку супремацију. Како оцењује Р. Робертсон „трибализам и религија су имали и још увек имају одређујућу улогу у друштвеном, политичком, економском и културном развоју арапских друштава и политичких система. Овим се у Исламу вера појављује, као основа групног идентитета и средиште лојалности и посвећености, док се национална држава јавља као мање значајна чињеница, поготово са становишта колективног самоодређења.” У земљама где је Ислам извор политичке идеологије и легитимитета, дискриминација немуслимана и жена подигнута је на степен позитивног права. Ни једна исламска земља не примењује Општу декларацију о људским правима, ни Пакт о правима човека ОУН.” (Деспотовић Љ., 2014: 25) Стога није чудо да када се искључе остали историјски разлози, главна подлога за сукобе хришћа-

на и исламиста лежи у пољу другачијег схватања организације и упражњавања цивилног и верског живота. Код Ислама та разлика најчешће не постоји. Муслиманске идеје *ислама као начина живота који у себи уједињује религију и политику*, супротстављене су секуларној *цивилизацијско-хришћанској идеји о њиховој одвојености*, поготово у сфери рес публике, дакле јавности, и демократски организованог живота државе као политичке и друштвене заједнице равноправних грађана.

Балкан као негативна парадигма верски индукованог насиља

Политизација религије допринела је да религијски фактор буде присутан у многим сукобима на Балкану са краја прошлог и почетка 21. века. Иако често навођени као главни разлог, верски сукоби су најчешће били комбинација сложених и прикривних интереса верских организација злоупотребљених од стране великих геополитичких фактора и инструментализованих од локалних амбициозних политичких вођа. Па се често у том контексту може говорити и о балканском облику *приватизације религије која је проистекла из њене политизације*. Тешко је ту наравно повући јасну границу између ова два модерна а често намерно измешана феномена *злоупотребе и употребе религије у сврхе* које су далеко изван ње саме. Али с обзиром на њен већ познати и наглашени *конфликтни потенцијал* није је тешко гурнути и у овај нечасни и насилнички контекст интересних сукоба. Религијске организације удружене са локалним нивоима власти често су добијале два облика испољавања конфликтног потенцијала. Један *манифестни облик* и други мање видљиви *латентни облик*. Први се, огледа пре свега у видљивој повезаности саме религиозности као манифестације везе когнитивног и емоционалног односа према врховном бићу - Богу, док се други исказивао као мање видљива веза која даје неку врсту *ексклузивне гаранције* за одбрану националног и културног идентитета. Модерна историја сукоба на Балкану показује да су најдоминантније биле управо *протективна и интегративна* функција религије као хомогенизујућег фактора *синтетичких нација*, које су се лучиле из те везе, што је било особито значајно обележје синтетичких нација насталих у контексту планираних процеса геополитике идентитета.³

Тако се *верски сукоби* на Балкану уклапају и у шире пре свега *националне сукобе* јаког интезитета испољавања насиља, а сама религиозност добија изражена обележја милитантности и екстремизма. Ови процеси праћени су немалим бројем бруталних злочина које је било тешко контролисати на самом терену директног оружаног сукобљавања, *особито онда када су актери који су их чинили били релаксирани од могуће кривичне одговорности државе коју управо стварају али и терета своје савести јер су поседовали од свештенства кривотворену свест да им је све опроштено када наступају као заштит-*

³ види у Деспотовић Љ. (2017) Глобализација и геополитика идентитета, Каирос, Сремски Карловци, стр.124.

ници „светих истина” вере и етнице у настајању. Тако се по врло компликованој процесуалности на Балкану верски сукоби трансформишу у грађанске, односно националне и обрнуто, национално-грађански у верско-конфесионалне. „Свеопшта политизација религије погодује даљем ескалирању конфликтне парадигме, па уместо додира култура добијамо обресе судара који религије тумаче као циљ живота.” (Деспотовић Љ., 2014: 32)

Већина балканских друштава је још увек суштински предполитичка са приметном дозом трибализма, дефицита демократичности, цивилности, и са јаким уделом конзервативне традиције у дневној политици. Присутни су и бројни наноси лошег историјског искуства оптерећеног верском нетрпељивошћу, и конфликтношћу високог степа. Тај дијахронијски наталожени *конфликтни потенцијал* добијао је у синхронијској равни сукобљавања различите форме испољавања које су у националном смислу биле отворено шовинистичке а у религијском натопљене верским фанатизмом и милитантношћу. У име вере су се чинили бројни злочини и затирања „неверника”, верски прогони становништва, отимање њихових вековних територија и насилна верска конверзија. Крајњи циљ овог диригованог насиља, био је измена верско-конфесионалне структуре и демографске слике простора, као и претакање једног дела „туђе” етнице у нове синтетичке идентитете властите нације у настајању. У сериозној научној литератури преовладава став, да су верске и националне елите главни актери и генератори верских и квазиверских сукоба, док је остатку друшта кодираном као маса, намењена улога носилаца верског сукобљавања на терену. Такав став је последица истраживачких сазнања да су управо нижи друштвени слојеви религиознији, лојалнији верској хијерархији и склонији манипулацији, те су као такви лакше постајали жртве своје елите и режимских медија. Означени процеси последица су пре свега поступака интензивног *социјалног инжењеринга идентитета* верско-националног карактера који од грађана стварају погодне масовне ресурсе за политичке циљеве њихових етно-религијских елита.

Верске различитости стога у балканским условима постају значајне па чак и доминантне када се у периодима већих *геополитичких прекомпозиција простора* или *економско-политичке дестабилизације* створе неопходне околности за испољавање њихове експлозивности и демонстрацију разорног потенцијала конфликтности. Те околности су директно повезане са *системским етно-национализмом и шовинизмом*, те ауторитарним поретком власти који вешто манипулишу чињеницом верско-конфесионалне хетерогености. Такође, то се по правили дешава у периодима интензивних друштвених криза и дубоких економских поремећаја, егзистенцијалне изнуде, и пауперизације широких слојева друштва уз снажне процесе примене медијских техника манипулације. Реч је о временима када долази до *редефиниције колективних идентитета, и стварања нових*. Времена када је на делу декомпозиција државно-правног оквира који је претходно деценијама дефинисао и структурисао друштвени живот политичке заједнице, као и у случају бивше СФРЈ деведесетих година прошлог века. Семјуел Хантингтон истиче да је баш на примеру Балкана јасно видљиво да је верско освешћивање повезано са одсуством спремности

етнополитичких елита на дијалог, толеранцију и компромисе. И да се због тога све кретало у правцу крвавих сукобљавања у којима је верска компонента била доминантни основ идентитетског консолидовања и препознавања. *Религије и конфесије су повлачиле границе раздвајања људи како територијалног тако и етничког*, рат у БиХ то најбоље потврђује. Јер су се све три локалне етнице груписале и сукобљавале управо по линији својих верско-конфесионалних подела и особености. Срби као православци, Хрвати као римокатолици, и Бошњаци као муслимани.⁴ Што би покојини академик Милорад Екмечић рекао, религије су биле вододелнице за стварање нација на Јужнословенском простору у последња два века.⁵

Оно што онеспокојава у будућности јесте свест и сазнање да ниједно суштинско политичко, национално, верско или територијално питање на Балкану није решено. Особито је то карактеристично за простор бивше Југославије. Конфликтни потенцијал Балкана је огроман, не само зато што је то доминантна карактеристика вера, народа и политика које на њему делују, већ пре свега због чињенице да је он вековима у назад *геополитичка контактна зона* сучељавања и сукобљавања интереса ванбалканских сила које су као и до сада тај простор преобликовале превасходно водећи рачуна о својим ексклузивним интересима и тако одлучивале о стању рата или мира на њему.

Европа као поприште геополитички генерисаног и верски мотивисаног насиља

На овом месту морамо извршити критичку валоризацију властитих ставова, односно указати на њихову развојну компоненту с обзиром на чињеницу извесних радикалних промена прилика које су довеле до измењених контекстуалних особености, које су опет генерисале другачију *феноменологију насиља* и суштину сукоба у Европи. Пре једне деценије писали смо да „у развијеним грађанским друштвима са високим процентом мигрантског становништва, до сукоба на основу верске или конфесионалне различитости долази веома ретко, а уколико се и јаве они тада имају само привид сукоба. У позадини таквих антагонизама налазе се не верски, већ битно различити системско-друштвени, културно-традицијски, национални па и политички чиниоци, односно различити социјални услови и животне шансе припадника појединих верских група, посебно миграната у односу на већинско становништво. У таквим околностима верски фактор бива мање или више „накалемњен”, при чему сукоби попримају квазирелигијски садржај, који подразумева генерисање нетрпељивости на основу верских различитости”. (Деспотовић Љ., 2014: 30) Тада је то била у великој мери исправна оцена етиологије настанка сукоба и њихове типологије. Но ствари су се од тада драстично промениле. Променио се пре

⁴ види у Хантингтон Семјуел (1998) Сукоб цивилизација, ЦИД, Подгорица,

⁵ види у Екмечић Милорад (2008) Дуго кретање између клања и орања, Завод за уџбенике, Београд

свега круцијални *геополитички контекст* који је плански усмеравао долазак мигрантске популације на Балкан, за сада само као транзитне зоне ка простору Западне Европе као њиховој крајњој дестинацији. Индукујући најпре сукобе на Блиском Истоку и Северу Африке *атлантистички геополитички фактор* покренуо је огромну масу миграната користећи их као *оружје за масовно мигрирање* небили у тим процесима постигао неколико за њих битних геополитичких циљева. Као прво, редефинисање геополитичког поретка моћи у означеним зонама и покушаје потискивања из њих све агилнијих конкурената, затим, дезинтеграцију и територијалну прекомпозицију неких арапских држава ради лакше контроле, истовремено, афирмацију и инструментализацију интереса дела њима наклоњеног исламског фактора у региону и најзад, притисак, кажњавање и боља контрола наводних европских партнера Вашингтона у све дисфункционалним оквирима ЕУ и НАТО пакта. Колегиница Марија Ђорић, допуњује наш списак разлога, дајући неколико одговора зашто мигранти највише хрле ка Европи. „Као прво, много је лакше доћи у Европу него ли рецимо у САД, јер је Америка заштићена океаном; као друго, Европа је много привлачнија од Америке и због социјалног програма. И као трећи разлог можемо навести чињеницу да Америка управља миграцијама, тако што их тенденциозно (из економских разлога) усмерава ка Европи.” (Ђорић М., 2018: 43)

Једном пристигла вишемилионска популација исламских избеглица на наш континент, донела је осим различитости *верско-културних и цивилизацијских светоназора*, у једном значајном проценту и свој *верски радикализам и идеолошки екстремизам* који се граничи са фанатизмом и спремношћу да се за политичке интересе Ислама жртвује све укључујући и властити живот, притом уз одлучну примену најрадикалнијих метода насиља, терористичких атака, и сваковрсних облика насиља. Такође, знатан део мигрантске популације, одбија било какву могућност да учини *цивилизацијску конверзију* и прихвати *европске демократске вредности и стандарде*. Управо супротно, настоји да сачува своје и у погодним околностима покуша да их наметне Европи. Дакле, конституисао се *нови контекст*, који је постао, културолошки, цивилизацијски и безбедносно другачији. Стога је по нашем мишљењу погрешно досадашње и могуће нове акте тероризма и насиља према домицилним становницима Европе тумачити искључиво као верски мотивисане када иза њих несумњиво стоје на ширем плану - геополитички интереси атлантизма а на ужем политички интереси радикалног ислама. Са друге стране посматрано, колега Милован Суботић је у праву када подсећа, да је кључни узрок могућих сукоба садржан у чињеници да за разлику од муслимана који су још увек дубоко укорени у Исламу, „већина хришћанских земаља више није хришћанска.” (Суботић М., 2015: 95)

Унутрашња идентитетска напетост - цивилизацијско и традиционално хришћанство Европе пред изазовима исламског екстремизма

У Европи је током Модерне дошло до снажних процеса *дехристијанизације* Старог континента, па је један знатан број њених грађана, а поготово друштвене елите, у великој мери изгубио *религијску компоненту хришћанства* а задржао само њену *културно-цивилизацијску*.⁶ Сада доминантно *цивилизацијско хришћанство Европе*, опстало је као вредносно-институционални комплекс који баштини најбоље традиције религијског хришћанства, градећи на њему демократски поредак и брижљиво поштовање људских права и слобода. Овде је реч о јединственој врсти *демократске политичке културе*, образаца и стандарда грађанских вредности које су се концентрисале око одбране политичке слободе и цивилне аутономије. Зато је у аналитичком поступку неопходно диференцирано приступити, разлучивању мотива и узрока могућих сукоба а у фази синтезе јасно оценити њихов могући интензитет и степен конфликтности. Са стране великог броја грађана земаља чланица ЕУ, који су идентитетски себе дефинисали као хришћане, у фокусу је пре свега *одбрана властитог начина живота*, демократских вредности и слобода које уживају, па тек онда *религијских образаца традиционалног хришћанства*. Стога је у праву колега Милован Суботић када скреће пажњу на став, да је упркос несумњивим резултатима секуларизације религијски слој код савремених хришћана Европе, опстао као значајан друштвени кохезиони фактор, макар и у форми друштвеног сурогата. „Може се видети да секуларизација не значи нестанак религије, јер би то представљало и нестанак свих облика људског заједништва, већ јачање друштвених сурогата за класичну религиозност”. (Суботић М., 28) *Стога је актуелни контекст западноевропског хришћанства обележен сложенем слојевитостију цивилизацијског и традиционалног хришћанства, као нова идентитетска компонента, настала у интеракцији секуларизма, модернизма, традиције и класичних религијских садржаја, која је као финални комплекс под сталном идентитетском напетостију којој прети унутрашња руптура*. Тако да када говоримо о погубним процесима дехристијанизације Европе, ми пре свега мислимо на губљење једног дела идентитетских садржаја традиционалног - религијског хришћанства и његових конфесионалних обележја.

Код исламског дела грађана Европе, а особито миграната индукован је став који се исказује као одбијање да се усвоје нови и њима потпуно неприхватљиви *секуларизовани обрасци живота настали као плод цивилизацијског хришћанства*. Код дела исламски најрадикалније популације пре свега реч је о намери остваривања идеолошки двоструко дефинисаних циљева радикалног ислама: *Политичких и верских циљева*: као прво, реализација планираних политичких циљева *злоупотребе демократских тековина Европе* у корист исламских организација које су их за то припремале и организовале, и у другом делу намера *поступне исламизације* европског простора на који су дошли. Да

⁶ види у Деспотовић Љ. (2017) Глобализација и геополитика идентитета, Каирос, Сремски Карловци, стр.100.

би европски континент постао „*кућа мира*”, мора пре тога проћи крваву фазу „*куће рата*”, после које ће победом *исламске идеје* коначно по њиховим замислима постати „*кућа ислама*”. Зато је у потпуности у праву колегиница Марија Ђорић када упозорава да ће у наредном периоду у Европи најважнији бити „безбедносни аспекти миграције (пре свега екстремизам, тероризам, криминал, итд.) а затим демографске промене и на крају културне разлике које су више него очигледне између Европљана и миграната...” (Ђорић М., 2018: 43) О томе експлицитно сведочи и ватикански бискуп Атанасиус Шнајдер, у изјави за италијански дневник *Il Dornale* када каже: „*Migrantska kriza predstavlja plan vođen i dugoročno pripreman od strane međunarodnih vlasti kako bi radikalno promenili hrišćanski i nacionalni identitet naroda Evrope*”.⁷

Уважавајући изнесене аргументе, будући сукоби се јасно могу лоцирати у најмање две групе *екстремизама*, када се као пример узме СР Немачка, која је била и остала омиљена европска дестинација за мигрантску популацију. На руку јачања обостраног екстремизма ишле су и саме немачке власти подстичући неразумну политику „отворених врата”, која је водила рачуна само о уским економским интересима немачког капитала, запостављајући све друге, особито, безбедносне и културолошке аспекте мигрантске кризе. Дакле, прву групу екстремизма у Немачкој чини *исламски екстремизам*, а другу као његова *реактивна форма* испољавања - *екстремизам деснице*, који се по сопственом разумевању јавља као *протективни облик* самозаштите од исламске опасности. Особито озбиљно јачајући у ситуацији када су институције државе заказале или недовољно ефикасно штитиле њихов основни грађанско-цивилизацијски оквир који је био угрожен бруталним терористичким акцијама. Оваква дешавања у блиској будућности лако могу да у бројнијим или радикалнијим облицима примене насиља отклизају у грађанске сукобе са несавладивим последицама. Са друге стране, сваки покушај државе да ефикасније заштити свој поредак, изазива по неутемељеном критичком мишљењу левице и апстрактних хуманиста опасност да склизне у форме тзв. *милитантне демократије*.⁸ Као да се овако индукованим и неодговорним ставовима једног дела европске интелигенције просто подстичу нови сукоби, јер се државама оспорава право да на ефикасан начин штите и заштите своје грађане.⁹ *Исламски екстремизам* је дакле директно напао *демократску суштину* тих друштава, рачунајући да ће их слабости демократског одговора довести ближе остварењу својих стратешких интереса. „Екстремизам је опасна појава за савремене демократије - сем што нарушава друштвену равнотежу, он је често и предворје тероризма.” (Ђорић М., 46)

У актуелним сукобима *верског и грађанског идентитета у Европи*, када појединац мора да изабере коме је лојалнији, све чешће побеђују верско-конфесионални идентитети. Како на колективном тако и на индивидуалном

⁷ Курир, интернет издање, 11.7.2018.

⁸ види у Беширевић В. (2013) Милитантна демократија, некад и сад, Правни факултет, Универзитет Унион, Београд.

⁹ види у Гађиновић Р. (2015) Антитероризам, Службени гласник, Београд, стр.99.

плану идентитета. У наредном пасусу покушаћемо то и да објаснимо. Европска демократска друштва су нажалост деценијама уназад живела у илузији да су питање *цивилизацијског идентитета* својих грађана решила кроз *парадигму грађанског универзализма и мултикултуралности*, чинећи искрене напоре да у овом случају грађане исламске вероисповести *функционално укључе* у „свој” демократски и цивилизацијски поредак. Показало се временом да чак ни трећа или четврта генерација исламског живља Европе, није потпуно интегрисана са својом новом домицилном средином. За многе Европљане у неверици је остало сазнање, да њихове младе комшије исламске вероисповести у респектабилном броју бивају лако регрутовани као *џихад - ратници*, ентузијастички спремни да постану инструменти милитантног ислама на Блиском Истоку. У тренутку ултимативног избора коме ће показати своју лојалности - свом дотадашњем *грађанском* идентитету или радикално индукованом *верском*, верски је односио превагу код великог броја муслимана Европе. На пример, у једном делу њиховог друштвеног живота било је могуће да се иста јединка индивидуално безконфликтно национално идентификује као *Француз* а етнички као *Алжирац* и уз то грађанином француске државе. Оно што није било могуће за ту јединку јесте да се у исто време изјашњава као *културно-цивилизацијски хришћанин* и искрени *муслиман*. Цивилизацијски стандарди који су почивали на грађанском принципу *инклузивности* изгубили су битку са верским принципом *исламске ексклузивности*, јер се овај други идентитет показао као виталнији и базично боље укореван у бићу исламског човека у Европи. Ова чињеница требало би да натера озбиљне и одговорне политичке елите Европе, ако таквих још увек има, да боље осмисле планове заштите својих демократских, грађанских и цивилизацијских вредности од реалних изазова исламизације који нам тек предстоје. Као што то са становишта заштите мађарских националних интереса константно чини и говори мађарски премијер Виктор Орбан када јасно поручује политичкој елити Европске Уније: „Ми не желимо да се мешамо са другима. Нама је добро овако, када је у питању хришћанство, језик, култура и начин живота, као и слобода вере и приступ породици и односима између мушкараца и жена”.¹⁰

Уместо закључка

Требало би на крају рада констатовати важну чињеницу. *Религиозна искључивост* отвара простор за *верски шовинизам*, који је лако у условима сукоба трансформисати у *верски милитаризам* и *екстремизам*. Ако током практиковања насиља *верски екстремизам* задобије форме *масовног верског фанатизма*, јасно је да иза таквих процеса стоји *политизација религије и теологије* као њене идејне основе. У таквим околностима није лако декодирати структурално учешће *политичке олигархије* која опредељује циљеве и сходно својим себичним интересима усмерава сукобе у правцу њихове ескалације. Балкан је

¹⁰ лист Правда, интернет издање, 8.6.2018.

историјски већ прошао фазу испољавања *огромног конфликтног потенција*, уз реалну претњу да у контексту нове геополитичке дестабилизације или обновљене мигратске кризе то поново може да буде реалан сценарио сукобљавања. А Западну Европу чини нам се тек чека таква *деструктивна процесуалност*, са потенцијално несагледивим последицама по њен укупни политички, економски, културни и цивилизацијски поредак.

Геополитика деструкције¹¹, генерисана као ексклузивни геополитички пројекат Атлантизма, у потчињавању остатка света њеним интересима још увек је у озбиљним намерама да оствари своје циљеве. Плашимо се сада још деструктивније и по вишој цени за остатак света, јер се управо сада налази у опасној фази опадања своје геополитичке моћи и глобалне хегемоније. У том новом геополитичком контексту који је у превирању, када почиње да се урушава успостављени међународни поредак моћи, свет лако може да склизне у *стање геополитичког хаоса*¹², у коме су све опције могуће, а особито оне које имају несагледиво деструктивни потенцијал новог глобалног сукоба човечанства.

Литература:

1. Beširević V. (2013) *Militantna demokratija, nekad i sad*, Pravni fakultet, Univezitet Union, Beograd
2. Gaćinović R. (2015) *Antiterorizam*, Službeni glasnik, Beograd
3. Gavrilović D. (2014) *Mržnje, Ratovi, demoni hrišćanskog sveta*, Službeni glasnik, Beograd
4. Despotović Lj. (2014) *Konstrukcija i dekonstrukcija identiteta*, FEPPS, Novi Sad.
5. Despotović Lj. (2015) *Geopolitika destrukcije*, Kairos, Sremski Karlovci
6. Despotović Lj. (2017) *Globalizacija i geopolitika identiteta*, Kairos, Sremski Karlovci
7. Đorić M. (2018) *Uticaj savremenih migracija na razvoj ekstremizma u Nemačkoj*, *Kultura polisa* br.35, Novi Sad.
8. Ekmečić M. (2008) *Dugo kretanje između klanja i oranja*, Zavod za udžbenike, Beograd
9. Ramone I. (1998) *Geopolitika haosa*, Institut za geopolitičke studije, Beograd
10. Kincler K. (2002) *Verski fundamentalizam*, Klio, Beograd
11. Subotić M. (2015) *Ekstremizam pod okriljem religije*, Medija centar Odbrana, Beograd
12. Ling T. (1994) *Istorija religije Istoka i Zapada*, SKZ, Beograd
13. Hantington S. (1998) *Sukob civilizacija*, CID, Podgorica

CONTEMPORARY RELATED CONFLICTS AS A FRUIT OF GEOPOLITIC INDUCED CONFLICT PARADIGM

Summary: We will primarily analyze conflicting potentials of religious-confessional identities in the Balkans and Europe, particularly important in the context of the activities of geopolitical interests which had led, directed and threatened to generate new conflicts in the

¹¹ види у Деспотовић Љубиша, (2015) *Геополитика деструкције*, Каирос, Сремски Карловци

¹² види у Рамоне Игнацио (1998) *Геополитика хаоса*, Институт за геополитичке студије, Београд

future. The conflicting potential of these identities is much greater because they are deeper in the identity of the religious population, there is a much greater degree of identification with them and willingness to sacrifice for the big „truth” of religion. Religious fundamentalism is also an important factor that influences the radicalization of politics and enhances destructive conflict capacities, so a special attention will be paid to this phenomenology.

Key words: religious conflicts, identities, geopolitics, religious fundamentalism, conflict potential

СРЂАН ШЉУКИЋ*
МАРИЦА ШЉУКИЋ
Филозофски факултет
Нови Сад

УДК 316.48:21/29
Оригиналан научни рад
Примљен: 01.07.2018
Одобрен: 20.07.2018
Страна: 23-34

ДОМЕТИ И ОГРАНИЧЕЊА НЕКИХ САВРЕМЕНИХ СТАНОВИШТА О ОДНОСУ ИЗМЕЂУ РЕЛИГИЈЕ И СУКОБА**

Сажетак: Религија и сукоб јесу друштвене појаве које не само што битно утичу на сама људска друштва, њихову структуру и њихове промене, већ су то и појаве које изазивају врло дубоке емотивне реакције појединаца и друштвених група. Отуда не чуди што је међусобни однос религије и сукоба проблем који привлачи пажњу оних који се баве различитим друштвеним наукама: социологијом, политикологијом, решавањем сукоба, итд. У овом раду аутори анализирају нека од савремених становишта о односу између религије и сукоба, настојећи да укажу на њихове домете и ограничења у објашњењу испитиваног односа. При томе они полазе од става да ваљано разумевање друштвених сукоба мора да претходи њиховом решавању.

Кључне речи: друштво, религија, решавање сукоба, социологија, сукоб

Друштвених је појава неизмерно много и оне се не доживљавају све на исти начин од стране појединаца и друштвених ентитета. Дубљи утисци и веће интересовање бивају везани за само неке од друштвених појава, оне које имају велики утицај на друштвени живот и буде снажне емоције код друштвених актера. Међу ове појаве свакако спадају религија и сукоби. Значај религије за друштво тешко је преценити, она оставља свој траг у бројним сегментима друштвеног света; могло би се чак рећи да ретко који заобилази. Истовремено, религиозна осећања врло често имају велику дубину и снагу, а тиме и огромну важност за појединце. Сукоби такође изазивају веома јака осећања, како би се то другачије рекло «дижу адреналин» и воде бурним реакцијама појединаца. Друштвени ентитети увучени у сукоб понашају се на особен начин, битно различит од понашања у мирнодопском стању. Када се ове две појаве – религија и сукоб – повежу, тј. када на неки начин бивају доведени у међусобни однос,

* srcdjan.sljukic@ff.uns.ac.rs

** Овај рад је део активности на пројекту бр. 179053, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Владе Републике Србије.

пажња коју они иначе привлаче бива многоструко умножена. Управо се ово догодило у претходних неколико деценија, када је процес десекуларизације означио повратак религије на друштвену сцену, док је престанак Хладног рата водио појави нових и другачијих сукоба, битно другачијих од дотадашњих.

Пажња коју изазива веза између религије и сукоба приметна је не само код шире јавности, већ и код оне научне. Различите друштвене науке настојале су да утврде колико је наведена веза значајна и да је објасне. Та су настојања била и јесу толико бројна, да их је потребно и класификовати. Тако Р. Брубејкер (R. Brubaker), не ограничавајући се искључиво на социолошка гледишта, разликује партикуларизујуће и генерализујуће приступе улози религије у (политичким) сукобима. Партикуларизујући приступи полазе од става да су религијски утемељени сукоби заправо сукоби *sui generis*. Религијски идентитети, идеологије и организације на себи својствен начин генеришу и трансформишу сукобе, те стога сукоби са религијском позадином имају посебне одлике и посебне обрасце (правила). То је разлог због којег ова врста сукоба не може бити сведена на неку општију форму и мора бити анализирана на посебан начин. Генерализујући приступи тврде супротно, односно држе се става да религијске идентитети, идеологије и организације треба посматрати и анализирати на исти начин као и све друге идентитете, идеологије и организације. Ово значи да сукоби тесно повезани са религијом треба да буду анализирани као и сви други. Брубејкер је мишљења да се два описана приступа заправо не искључују међусобно, јер се у ствари концентришу на различите аспекте једне врло широке и хетерогене појаве као што је религија (Brubaker, 2015).

Премда је Брубејкерова класификација веома значајна и, између осталог, показује да је код изучавања проблема односа између религије и сукоба потребан интердисциплинаран приступ, ми се у овом раду концентришемо на два најприсутнија актуелна гледишта. Прво од њих се јавља на терену међународних односа (иако у тесној вези са социологијом) и представља својеврсно „оживљавање“ теорије цивилизација, односно цикличних теорија друштва. Друго гледиште јесте заправо приступ из угла дисциплине решавања сукоба/управљања сукобима (conflict resolution/conflict management). Наша намера је да ова гледишта прикажемо и извршимо критичку процену њихових сазнајних (али и практичних) домета.

Религија и сукоб цивилизација

Досадашњи развој социологије изнедрио је већи број општих теорија о друштву. Један број тих теорија, пре свега оне везане за Е. Диркема (Durkheim), М. Вебера (Weber) и К. Маркса (Marx), доминира савременом социологијом и социолошким истраживањима, док су неке друге поприлично запостављене. Међу скрајнуте и делимично заборављене социолошке теорије свакако спадају и цикличне теорије друштва, односно теорије које говоре о рађању, развоју, опадању и нестајању великих друштвених ентитета, цивилизација. Међутим, у одређеним друштвеним околностима, цикличне теорије (теорије

цивилизација) поново се јављају, из простог разлога што су кадре да пруже објашњење у ситуацијама у којим доминантне социолошке теорије заказују (Шљукић и Шљукић, 2013). Управо су такве друштвене околности наступиле са крајем Хладног рата. Наиме, тада се најпре чинило да је ера великих сукоба завршена и да је наступио „крај историје“ (Fukuyama, 1989; Fukujama, 2002), али су се те илузије врло брзо распршиле и постало је јасно да треба трагати за новим објашњењима сукоба који су изнова избијали и који су били тесно повезани са религијским феноменом.

Најпознатији покушај у овом правцу начинио је С. Хантингтон (S. Huntington, 1927 - 2008), вративши теорију цивилизација на сцену друштвених наука и то „на велика врата“. Године 1993. у свом чланку „Сукоб цивилизација?“ (Clash of Civilizations?), као и у три године касније први пут објављеној истоименој књизи, овај аутор тврди да је, са крајем Хладног рата, наступила нова фаза у светској политици, фаза у којој главни узроци сукоба више нису идеолошког и економског карактера, него културног. Током Хладног рата, свет је био подељен на Први, Други и Трећи, али та подела више није релевантна. У први план сада избијају поделе којима су у основи култура и цивилизација. Цивилизација представља „(...) највише културно груписање људи и најшири ниво културног идентитета који људи имају, осим оног који их разликује од других врста. Она се дефинише како заједничким објективним елементима, као што су језик, историја, религија, обичаји, институције, тако и субјективном самоидентификацијом“ (Huntington, 1993: 24). Хантингтон препознаје осам главних цивилизација: Западну, Конфучијанску, Јапанску, Исламску, Хинду, Словенско-православну, Латиноамеричку и Афричку. Људи који припадају различитим цивилизацијама имају различите погледе на однос појединца и групе, грађанина и државе, родитеља и деце, мужа и жене, слободе и ауторитета, права и обавеза, једнакости и хијерархије и – пре свега – различите погледе на оданост Бога и човека. Религија је најважнији елемент цивилизације. Откуда то да религија поново постаје најважнији извор идентитета? Једноставно, економска модернизација и друштвене промене поткопавају и руше локалне, идеолошке и националне идентитете, а ту празнину најбрже и најбоље, у великом делу света, испуњава религија. Другим речима, исти они процеси који су водили секуларизацији, сада изазивају десекуларизацију, коју Хантингтон назива *la revanche de Dieu* (Хантингтон, 2000: 109). Оживљавање религије не представља некакав антимодерни покрет, јер оно не одбацује урбанизацију, индустријализацију, капитализам, науку и технологију. Оно што нови религијски покрети одбацују јесте секуларна, релативистичка и дегенерисана култура (Хантингтон, 2000; Huntington, 1993).

Религија дели људе на „нас“ и „њих“ и тако поставља основ за сукоб цивилизација. Цивилизације су се и раније кроз историју сукобљавале, али данас њихов међусобни сукоб постаје основни друштвени сукоб. Борба се заправо води између Запада, који више није тако доминантан као некада, са једне стране и свих осталих цивилизација са друге стране. Коалиције које се данас у међународним сукобима праве нису више засноване на идеологији, већ на припадности одређеној цивилизацији. Ратови се, у правилу, дешавају на „не-

одговарајућим границама“ између цивилизација. У сукобу међу цивилизацијама тешко је направити компромис, јер су ту не ради о некаквим економским ресурсима, већ о питањима културе. Зато ће следећи светски рат, ако га буде, бити рат између цивилизација. Хантингтон посебну пажњу поклања сукобу између Запада и Ислама („крваве границе Ислама“), истовремено критикујући „парохијалну надменост“ Запада. Западне вредности нису универзалне и покушај њиховог наметања другим цивилизацијама изазива сукобе (Huntington, 1993; Хантингтон, 2000).

Од времена свог појављивања, па све до данас, Хантингтонова теорија изазива различите реакције, од похвала до оштрих критика. Како то истиче Д. Орси (D. Orsi), уредник зборника '*Сукоб цивилизација' 25 година касније* (*The 'Clash of Civilizations' 25 Years On*), тврдње о постојању сукоба цивилизација већ двадесет и пет година утичу на јавно мњење и академски свет, а после 11. септембра 2001. на Хантингтона се понекад гледа као на пророка (Orsi, 2018; Orsi, 2018a). Примера ради, има и оних који сматрају да је својим идејама овај амерички научник предвидео све оно што се догодило и догађа у вези појаве садашњег председника САД Д. Трампа (D. Trump) на политичкој сцени (Dueg, 2018).

Следећи Хантингтонову идеју, А. Тидо (A. Tiido) анализира односе између Естоније и Русије (укључујући ту и питање руске мањине у Естонији), закључујући да се ту несумњиво ради о сукобу цивилизација. Са једне стране реке Нарве се налази Словенска цивилизација, заснована на православљу, док је са друге стране Западна цивилизација, коју представљају Естонци и која је утемељена на протестантизму. Код руске мањине у Естонији присутан је «транснационализам», тј. појава снажних руских осећања изван матице. А. Тидо овај транснационализам приписује деловању руских државних медија, који «креирају виртуелну реалност» (Tiido, 2018). Са своје стране, Г. Дуер пореди Хантингтонову тезу о сукобу цивилизација са две друге идеје, које такође претендују да објасне исту реалност: Фукујамину о «крају историје» и Мирш-хајмерову (John Mearsheimer: *The Tragedy of Great Power Politics*, 2001) о структури међународног система као узроку рата. Након исцрпне анализе (која није без недостатака, нарочито када се ради о сукобу у Украјини), Дуер закључују да су, без обзира одређене непрецизности, Хантингтонови ставови и даље релевантни за објашњење сукоба у савременом свету (Dueg, 2018).

Као и раније, ни данас не недостају критике на рачун Хантингтоновог поимања односа између религије и сукоба. Најоштрију критику упућује Е. Рингмар (E. Ringmar), који тврди да је време сасвим јасно показало због чега Хантингтонова аргументација не стоји. Његова теза о сукобу цивилизација је неодржива и нема много тога што она може да објасни и/или предвиди. Хантингтонова књига личи на кинески средњошколски уџбеник и не може да буде схваћена озбиљно. У питању је лоша друштвена наука, ако је то уопште наука. Више од тога, та је књига опасна (Ringmar, 2018).

Колико је снажан утицај *Сукоба цивилизација* види се и из чињенице да је већ створена и читава традиција критике, која се заснива на кратком есеју под насловом *Сукоб незнања* (*Clash of Ignorance*) који је за амерички часопис

Нација (*Nation*) написао Е. Саид (E. Said) и које је објављен 22. октобра 2001. године, мало више од месец дана након напада од 11. септембра. Саид, професор енглеске и компаративне књижевности на Колумбија универзитету, сматра да је Хантингтонов појам цивилизације прилично магловит и поједностављен, као и да много тога заборавља и изоставља, нарочито када се ради о односу између Запада и Ислама. Он указује на умерени Ислам, на присуство великог броја муслимана у Европи, на заједничку Аврамовску традицију. Боље је да се држимо терминологије која говори о моћним и мање моћним друштвима, о секуларној политици разума и незнања, о универзалним принципима правде и неправде, него да подлежемо уопштавањима која нису производ знања. За Саида, напад од 11. септембра јесте «патолошки мотивисан самоубилачки напад мале групе поремећених милитаната», дело «мале банде лудих фанатика који су искористили велику идеју у криминалне сврхе» (Said, 2001). Саидова теза о «сукобу незнања» навелико је каснијих година инспирисала бројне критичаре Хантингтона. Тако К. Карим (K. Karim) и М. Еид (M. Eid), позивајући се на Саида, наглашавају да теза о сукобу незнања заправо говори о сукобима који настају из неуспеха интеркултурне комуникације и разумевања. Непознавање културе Другог је основа континуираног сукоба између Запада и Ислама (Karim and Eid, 2012). На значај Саидових тврдњи указује и А. И. Хавиер (A. I. Xavier), посебно у контексту настојања Европске Уније (ЕУ) да одговарајућом политиком предупреди могући «сукоб цивилизација» којим на европском тлу прети мигрантска криза. Према њеном мишљењу, политика превенције, кооперације и мултилатерализма води деполитизацији и демилитаризацији веза између цивилизација, иако још преостаје претња популизма који долази са крајње деснице (Xavier, 2018).

Занимљива је и критика коју Хантингтону, на примеру сукоба у Украјини, упућује А. Каке (A. Khakee). Анализирајући овај сукоб, она закључује да није у питању сукоб цивилизација, него се ради о питању политичких система. Док Запад инсистира на либералној демократији, индивидуализму и владавини права, Русија тежи да промовише ауторитарне и «традиционалне» вредности, попут национализма, конзервативизма и патријархалности. Каке упозорава да ширење демократије, људских права и владавине права треба да буде препуштено цивилном друштву (Khakee, 2018).

Решавање сукоба и религија

Дисциплина решавање сукоба/управљање сукобима (conflict resolution/conflict management), иако формирана у годинама након Другог светског рата, свој пун замах добила је након завршетка Хладног рата. Наиме, управо су тада у први план избили сукоби којим се ова дисциплина бавила од свог настанка (Ramsbotham, Woodhouse and Miall, 2007). Међу те сукобе спадају и они који су на неки начин повезани са религијом. Отуда не чуди што и последњих година има много текстова који проблем о којем овде говоримо посматрају из угла решавања сукоба и који пре свега теже да буду практично усмерени.

Решавање сукоба мање је присутно на универзитетима, а више кроз постојање института, који се најчешће називају «институтима за мир». Један од института који су се кроз своје пројекте бавили је и Институт за мир САД (The United States Institute for Peace). Како се наводи у публикацијама овог института, Институт за мир САД је «независна и политички неутрална национална институција коју је основао и коју финансира Конгрес САД» и чија је мисија да «помогне у превенцији, управљању и решавању насилних сукоба» (Smock, 2006: 45). Главно настојање сарадника овог института јесте да сагледају могућу улогу религије у решавању сукоба и постизању мира. У публикацији под насловом *Религијски доприноси стварању мира (Religious Contributions to Peacemaking)* истиче се чињеница да је свет након 11. септембра 2001. угрожен религијским екстремизмом и сукобима међу религијским заједницама, нарочито оних који припадају Аврамовским верама (Јудаизам, Хришћанство, Ислам) и да је зато неопходно истражити у којим условима и на које начине религија и верски лидери могу допринети креирању мира. Као случајеви у којима су верски лидери и институције помогли у постизању мира наводе се Судан (1972), Јужна Африка и Мозамбик (1992). Кроз прилоге дате у овој студији анализирају се примери из више делова света, у којима су примењивани различити методи. У Кашмиру је коришћен међуверски дијалог; у Израелу/Палестини међуверски дијалог допуњавао је дипломатске (секуларне) преговоре; у Ираку је основан Институт за мир; у Нигерији су обучавани религијски лидери; у Судану је у првом плану било побољшање односа између муслимана и хришћана; у Македонији је покушано са оснивањем међуверског савета. Завршно поглавље посвећено је закључцима и препорукама у смислу политичког деловања, посебно када се ради о западним владама (Smock, 2006).

Друга публикација Института за мир САД, *Религија и грађење мира (Religion and Peacebuilding)* ауторке С. Хејворд (S. Hayward), констатује да су након немира на Блиском Истоку и у северној Африци 2011. године («Арапско пролеће») америчке и европске невладине организације, агенције владе САД, академска заједница и међународне организације измениле своје гледање на религију и религијске институције, тј. да их више не посматрају толико као изворе сукоба, него као партнере у стварању мира. Саме религијске организације су институционализовале и професионализовале своје деловање у правцу постизања мира, док је Институт за мир САД, уз своје истраживачке програме, сада ангажован на стварању и грађењу мира директно на терену и то на Балкану и на Филипинима, у Нигерији, Судану, Израелу/Палестини, Сри Ланки, Колумбији, Ираку, Пакистану, Индонезији и другим местима (Hayward, 2012). Ова организација има и посебне извештаје за поједине делове света. У једном од њих, Џ. Педен (J. Paden) анализира ситуацију у Нигерији пред предстојеће председничке изборе (2015). Председнички избори у овој земљи увек представљају потенцијалну опасност за политичку стабилност, с обзиром на чињеницу да је популација Нигерије (180 милиона) подељена на отприлике подједнак број муслимана и хришћана. Педен се бави председничким кандидатима, историјатом ранијих избора, самим изборним процесом, насиљем групе Боко Харам, религијским идентитетима муслимана и хришћана и закључује да без међуверске сарадње Нигерија нема шансе да опстане као држава (Paden, 2015).

Институт за економију и мир (Institute for Economics and Peace), који има канцеларије у Сиднеју, Њујорку и Оксфорду, самог себе дефинише као «независан, политички неутралан и непрофитан 'тинк-тенк'» (IEP, 2014). У извештају названом *Пет кључних питања о вези између религије и мира* (*Five key questions answered on the link between religion and peace*), у којем се не наводе имена аутора, настоје се пружити одговори на најважнија питања о односу између религије и мира, односно религије и сукоба. Дати одговори заснивају се на обимној искуственој грађи, уз коришћење статистичких техника и различитих индекса. Један од употребљених индекса, Глобални индекс мира (Global Peace Index), састоји се од двадесет и два индикатора којима се мери екстерни и интерни мир у преко 160 земаља. Ти су индикатори подељени у три групе: мере милитаризованости (удео трошкова за војску у бруто домаћем производу, број војника на 100.000 становника, финансијски допринос мировним мисијама ОУН, поседовање нуклеарног наоружања, итд), мере текућег сукоба (број екстерних и интерних сукоба, број мртвих у сукобима, односи са суседним земљама, итд) и мере друштвене сигурности и безбедности (ниво криминалитета у друштву, број избеглица и расељених, политичка нестабилност, политички терор, број убистава на 100.000 људи, итд). На основу анализе тридесет и пет оружаних сукоба у 2013. години закључује се да религија данас није главни извор сукоба. Наиме, религијски елементи не играју никакву улогу у четрнаест сукоба који су узети у обзир (или 40%). У сукобима у којима религија има некакву улогу, она је само један од три или више фактора, а не постоји ни један сукоб у којем је религија једини фактор. Исто тако, не постоји јасна статистичка веза између присутности/одсутности религијских веровања и сукоба. Подаци говоре да најратоборније земље нису и најрелигиозније, као и да стоји и обрнуто, тј. најмирољубије земље нису нужно оне са најмање религиозном популацијом. Извештај се бави са још три питања: утицајем броја Сунита и Шиита на присутност сукоба, значајем религије као фактора мира и улогом религије у грађењу мира (IEP, 2014).

С. Силвестри (S. Silvestri) и Џ. Мајал (J. Mayall), сарадници Британске академије (British Academy) такође су своју студију посветили међуодносу између религије, сукоба и мира. Они сматрају да се овај међуоднос често посматра на сувише поједностављен, бинаран начин (религија као извор сукоба или религија као основа мира) и да је питање у ствари много комплексније. За разлику од других текстова, овде се најпре покушава дефинисати сама религија, да би се затим прешло на преглед литературе о истраживаном проблему. При томе су аутори имали у виду заиста велики број дисциплина: политику и међународне односе, студије мира и сукоба, теологију, историју, филозофију, социологију, социјалну психологију, студије безбедности и тероризма; узете су у обзир и публикације верских невладиних организација, као и оне које је објавило Одељење за међународни развој Уједињеног краљевства (UK Department for International Development). Други део студије доноси детаљно разматрање улоге религије у три конкретна случаја: Израелско-палестински сукоб, сукоб у Малију и сукоб у Босни и Херцеговини. Показано је на које су начине и до које мере аспекти религије били повезани са насиљем и/или успоставља-

њем мира. Главни налаз је да је заправо одлучујући фактор сам контекст, што значи да се не могу доносити априорни судови о улози религије. У закључном поглављу аутори дају низ препорука политичарима када се ради о овом проблему, наглашавајући да се увек мора поступати веома опрезно, између осталог и због тога што доминантне секуларне и западне «претпоставке и филозофије» ометају правилно схватање религије и њене улоге (Silvestri and Mayall, 2015).

Да институти и сличе организације које имају за циљ проучавање мира (односно сукоба) нису резервисане искључиво за западне земље, сведочи и делатност двају румунских организација: Центра за превенцију сукоба и Центра за рано упозорење, оба са седиштем у Букурешту. Једну од својих публикација, иначе врло обимну (461 страна), ови центри посвећују односу између религије у сукоба и то конкретно на случају Црноморског региона. Први део ове књиге, у чијем је писању учествовао већи број аутора и чији је наслов *Религија и сукоб – радикализација и насиље у ширем региону Црног мора (Religion and Conflict – Radicalization and Violence in the Wider Black Sea Region)*, бави се теоријским основама самог проблема, као што су дефинисање сукоба, сукоб идентитета и карактеристике и специфичности религијских сукоба. Затим се прелази на питања радикализације и насиља у исламу, са посебним освртом на северни Кавказ. У наредном делу анализира се политика вођена на северном Кавказу (претежно руска) и идентификују актери сукоба, нарочито на страни побуњеника. Трећи део посвећен је детаљном разматрању ситуација у појединим регионима: Чеченији, Ингушетији, Дагестану, Азарбејџану, Грузији, Украјини, итд. Аутори сматрају да религија има велику улогу у изазивању сукоба, али да смо данас сведоци страха да се то чињеници погледа у очи. Овај страх захвата бирократе у академском свету и у цивилном друштву, који гаје секуларни приступ и имају либерална убеђења и најодговорнији су за предвиђање, превенцију и управљање сукобима (Chifu, Popescu and Nedea, 2012).

Између чињеница и пристрасности

Са Хантингтоновим ставовима о односу религије и сукоба се може полемисати, али се не може спорити чињеница да су његови аргументи научног карактера и то у доброј мери социолошког. Ово се посебно односи на његово објашњење пораста значаја религије у модерним друштвима. Савремене рефлексije Хантингтонове тезе о сукобу цивилизација, међутим, различитог су квалитета. Текст А. Тидо представља прилично доследну примену основних Хантингтонових тврдњи на један конкретан случај (Естонија и Русија), док Г. Дуер на крајње коректан и нијансиран начин пореди три конкурентске тезе (Фукујама, Хантингтон и Миршхајмер) о суштини промена које су наступиле након Хладног рата. Аргументација А. Каке, која истиче значај различитих политичких режима за објашњење сукоба у Украјини такође заслужује пажњу. Са друге стране, критика коју Хантингтону упућује Е. Рингмар тешко да се уопште и може назвати критиком, јер се састоји од етикета («лоша наука») и етноцентристичких дисквалификација («кинески средњошколски уџбеник»).

Теза Е. Саида о «сукобу незнања», које се држе К: Карим и М. Еид, у својој суштини представља лаички покушај критике, којим се заправо ништа не може објаснити. Тврдити да је напад од 11. септембра «дело патологије, мале групе екстремиста и криминалаца», као и да сукоби избијају због међусобног непознавања, у ствари значи бежати од покушаја објашњења. Прост опис политике ЕУ (А. Хавиер) такође не може бити сматран неким значајним доприносом осветљавању проблема односа између религије и сукоба.

Најбитнији квалитет текстова који долазе из дисциплине решавање сукоба (студије мира) јесте њихова информативност. Рад С. Силвестри и Џ. Мајала биће користан свакоме кога интересује преглед литературе о проблему којим се овде бавимо и то из великог броја друштвених наука. Исто тако, румунски зборник посвећен Црноморском региону доноси изузетно опширне описе ситуација, нарочито у појединим деловима северног Кавказа, са детаљним списком актера (све до конкретних имена и биографија). Огроман број искуствених података о сукобима у свету, статистички обрађених и корисних сваком истраживачу, пружа студија сарадника Института за економију и мир. Најслабија страна ових прилога јесте њихова изузетно слаба теоријска утемељеност, што битно ограничава њихову могућност да разумеју и/или објасне ситуације које желе да реше. Чак и онда када покушавају да теоријски заснују своје ставове, дешава им се да начине пропусте који су елементарног карактера. Тако, на пример, Ј. Чифу (Chifu, 2012: 6), говорећи о «реалистичним» и «нереалистичним» сукобима, заборавља да спомене име Л. Козера (L. Coser), америчког социолога који је креирао ову типологију (Kozer, 2007).

Заједнички недостатак анализираних гледишта јесте њихова геополитичка (прозападна) и идеолошка (пролиберална) пристрасност. Тако, на пример, из текста Г. Дуера произилази да Запад нема никакву улогу у сукобу у Украјини. Наредни типичан пример за ово је тврдња А. Каке да «ширење демократије, људских права и владавине права треба препустити цивилном друштву». За А. Тидо руски државни медији «креирају виртуелни реалност», док су медији у ЕУ, ваљда, строго «независни и објективни». Текстови из решавања сукоба (студије мира) просто врве оваквим примерима, јер се сви сукоби интерпретирају из западног и још уже, либералног угла. Овој пристрасности измиче једино сам Хантингтон и, само донекле, рад С. Силвестри и Џ. Мајала. Могуће је да део објашњења за ову пристрасност лежи у тврдњи В. Каваноа (W. Cavanaugh) да повезаност религије и насиља заправо мит, креиран како би се оправдало секуларно насиље у циљу ширења западних вредности (Cavanaugh, 2004). У сваком случају, пристрасност на битан начин омета како објашњење односа између религије и сукоба, тако и разумевање конкретних сукоба у свету. А без објашњења и разумевања нема ни решавања сукоба, о којем се толико много пише.

Литература:

1. Brubaker, Rogers (2015): Religious Dimensions of Political Conflict and Violence, *Sociological Theory*, Vol. 33 (1), 1 – 19, http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/Publications/Religious_dimensions_of_political_conflict_pre-publication.pdf, pristupljeno 20. juna 2018.
2. Cavanaugh, William (2004): *The Violence of 'Religion': Examining a Prevalent Myth*, Notre Dame, The Helen Kellogg Institute for International Studies, https://kellogg.nd.edu/sites/default/files/old_files/documents/310_0.pdf, pristupljeno 20. juna 2018.
3. Chifu, Iulian (2012): Conflicts. Conflicts of Identity. Religious Conflicts. Characteristics and Specificities, *Religion and Conflict. Radicalization and Violence in the Wider Black Sea Region*, edited by Chifu, Iulian, Popescu, Oana and Nedea, Bogdan, Bucuresti, Institutului de Stiinte Politice si Relatii Internationale, 7 – 61, <http://www.cpc-ew.ro/pdfs/religion%20and%20conflict%20radicalization.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
4. Chifu, Iulian, Popescu, Oana and Nedea, Bogdan (eds) (2012): *Religion and Conflict. Radicalization and Violence in the Wider Black Sea Region*, Bucuresti, Institutului de Stiinte Politice si Relatii Internationale, <http://www.cpc-ew.ro/pdfs/religion%20and%20conflict%20radicalization.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
5. Duerr, Glen (2018): Huntington vs. Mearsheimer vs. Fukuyama: Which Post-Cold War thesis Is Most Accurate? *The 'Clash of Civilizations' 25 Years On*, edited by Davide Orsi, Bristol, E-International Relations Publishing, 76 – 86, <http://sro.sussex.ac.uk/75445/1/The-Clash-of-Civilizations-25-Years-On-E-IR.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
6. Kozler, Luis (2007): *Funkcije društvenog sukoba*, Novi Sad, Mediterran Publishing.
7. Fukuyama, Francis (1989): The End of History? *National Interest*, Summer, <http://history.msu.edu/hst203/files/2011/02/Fukuyama-The-End-of-History.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
8. Fukujama, Frensis (2002): *Kraj istorije i poslednji čovek*, Podgorica i Banja Luka, CID i Romanov.
9. Hayward, Susan (2012): *Religion and Peacebuilding*, Washington, United States Institute for Peace, <https://www.usip.org/sites/default/files/SR313.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
10. Huntington, Samuel (1993): The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* Vol. 72, 22-49, <http://online.sfsu.edu/mroozbeh/CLASS/h-607-pdfs/S.Huntington-Clash.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
11. IEP (2014): *Five Key Questions Answered on the Link between Peace and Religion*, Sydney, New York and Oxford, Institute for Economics and Peace, <http://economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2015/06/Peace-and-Religion-Report.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
12. Karim, Karim and Eid, Mahmoud (2012): Clash of Ignorance, *Global Media Journal – Canadian Edition*, vol. 5 (1), 7 – 27, http://www.gmj.uottawa.ca/1201/v5i1_karim%20and%20eid.pdf, pristupljeno 20. juna 2018.
13. Khakee, Anna (2018): Plus Ça Change... Civilizations, Political Systems and Power Politics: A Critique of Huntington's 'Clash of Civilizations', *The 'Clash of Civilizations'*

- 25 Years On, 87 – 97, <http://sro.sussex.ac.uk/75445/1/The-Clash-of-Civilizations-25-Years-On-E-IR.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
14. Orsi, Davide (2018): Introduction, *The 'Clash of Civilizations' 25 Years On*, 1 – 4, <http://sro.sussex.ac.uk/75445/1/The-Clash-of-Civilizations-25-Years-On-E-IR.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
 15. Orsi, Davide (2018a): The 'Clash of Civilizations' and Realism in International Political Thought, *The 'Clash of Civilizations' 25 Years On*, 5 – 14, <http://sro.sussex.ac.uk/75445/1/The-Clash-of-Civilizations-25-Years-On-E-IR.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
 16. Paden, John (2015): *Religion and Conflict in Nigeria*, Washington, United States Institute for Peace, <https://www.usip.org/sites/default/files/SR359-Religion-and-Conflict-in-Nigeria.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
 17. Ramsbotham, Oliver, Woodhouse, Tom and Miall, Hugh (2007): *Contemporary Conflict Resolution*, Cambridge and Malden, Polity Press.
 18. Ringmar, Eric (2018): Samuel Huntington and the American Way of War, *The 'Clash of Civilizations' 25 Years On*, 26 – 36, <http://sro.sussex.ac.uk/75445/1/The-Clash-of-Civilizations-25-Years-On-E-IR.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
 19. Said, Edward (2001): The Clash of Ignorance, *The Nation*, October 4, <https://www.thenation.com/article/clash-ignorance/>, pristupljeno 20. juna 2018.
 20. Silvestri, Sara and Mayall, James (2015): *The Role of Religion in Conflict and Peacebuilding*, London, British Academy, https://www.britac.ac.uk/sites/default/files/Role-of-religion-in-conflict-peacebuilding_0.pdf, pristupljeno 20. juna 2018.
 21. Smock, David (ed) (2006): *Religious Contributions to Peacemaking*, Washington, United States Institute for Peace, <https://www.usip.org/sites/default/files/PWJan2006.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
 22. Tiido, Anna (2018): Where Does Russia End and the West Start? *The 'Clash of Civilizations' 25 Years On*, 98 – 111, <http://sro.sussex.ac.uk/75445/1/The-Clash-of-Civilizations-25-Years-On-E-IR.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
 23. Xavier, Ana (2018): Dangerous Ties? The (New) 'Clash of Civilizations': Migration and Terrorism, *The 'Clash of Civilizations' 25 Years On* 138 – 149, <http://sro.sussex.ac.uk/75445/1/The-Clash-of-Civilizations-25-Years-On-E-IR.pdf>, pristupljeno 20. juna 2018.
 24. Hantington, Semjuel (2000): *Sukob civilizacija*, Podgorica i Balja Luka, CID i Romanov.
 25. Šljukić, Srđan i Šljukić, Marica (2013): Ciklične teorije i društveni sukobi, *Sociološki pregled*, vol. XLVII, 473 – 487, <https://drive.google.com/file/d/0B5PfUtWAVbsKVIFMVUZiOVJEZDg/view>, pristupljeno 20. juna 2018.

THE REACH AND THE LIMITS OF SOME CONTEMPORARY VIEWS ON THE RELATION BETWEEN RELIGION AND CON- FLICT

Summary: Religion and conflict are the social phenomena that strongly exert their influence on human societies, both on their structure and changes. At the same time, they provoke very deep emotional reactions of individuals and groups. Therefore, the problem of the relation between religion and conflict attracts the attention of various social sciences: sociology, political science, conflict resolution, etc. In this paper the authors present an analysis of some of the contemporary views that deal with the problem. They point out the

reach and the limits of the analysed views, claiming that a conflict must be understood and explained before it is solved.

Key words: conflict, conflict resolution, religion, society, sociology

ДРАГАН СИМЕУНОВИЋ*

Факултет политичких наука

Београд

УДК 27(4):28(4)

Оригиналан научни рад

Примљен: 01.07.2018

Одобрен: 20.07.2018

Страна: 35-48

ХРИШЋАНСТВО И ИСЛАМ У ЕВРОПИ – МОГУЋНОСТ КОНФЛИКТА**

Сажетак: У раду се разматрају својства хришћанства и ислама као религија дуготрајно присутних у Европи. Анализира се савремени процес масовне атеизације код аутентичних Европљана, његов обим, узроци и перспективе. Констатује се раст равнодушности традиционалних хришћана у Европи према религији и тотално окретање материјалним вредностима ради стварања „раја на земљи”. Утврђују се околности и чиниоци који могу водити до превласти ислама у Европи над хришћанством. Као важан потенцијал конфликта хришћанства и ислама третира се и различитост њихових култура смрти. Аутор сматра да ће због изумирања аутохтоних Европљана са једне стране, а са друге стране из разлога оданости исламу његових верника, увећања њиховог броја природним умножавањем постојећих муслимана на тлу Европе и миграционим дотоком, а најмање услед проверавања традиционалних хришћана, муслимански верници постати најдаље за два века најбројнија верска популација Европе која ће чинити као таква и највећи део европског становништва, те легално освојити власт у највећем броју европских земаља и поред интерних конфликта бити у стању да изазове и међународни оружани конфликт великих размера са, и тада у будућности још увек хришћанским, САД.

Кључне речи: хришћанство, ислам, Европа, дехристијанизација, култура смрти, конфликт

Упркос перманентном постојању и неких других религија уз хришћанство на европском тлу у последњих 2.000 година попут јудаизма или ислама од 7. а врло интензивно од 14. века, Европа је себе увек доживљавала као изразито хришћански континент, и још и данас бива тако доживљена, како од себе саме тако и од свих других. Да је и Европска унија прећутно хришћанска заједница, симболично говори и њена заставица на чијој је плавој подлози поређано 12 звездица, а чији број не одговара ни броју држава чланица ЕУ у моменту

* dragan.simeun@gmail.com

** EUROPA - The European Flag, http://europa.eu/abc/symbols/emblem/graphics1_en.htm#symbol (приступљено 17.01.2013)

настанка ни Уније ни заставе, нити садашњем броју њених чланица¹, али који тачно одговара броју и боји звездица које чине ореол изнад главе Богородице Марије у Откровењу Јовановом (глава 12). Да је подсвест чудо, и да такође има везе бар са традиционалном ако не стварном религиозношћу показује и то што Турска и после четврт века чекања да уђе у ЕУ никад није била даља од ње, као и то да је у европском центру одлучивања донета политичка одлука да се формира не само појам, него и својеврсан геополитички ентитет назван Западни Балкан, искључиво (и такође прећутно) састављен од оних балканских земаља у којима муслимани чине ако не већину, онда бар знатан део становништва. Земље Западног Балкана су такође као и Турска на временски неодређеном чекању да уђу у ЕУ, без објашњења зашто су ту прилику добиле друге балканске земље сличног, па и слабијег економског, политичког и војног статуса.

Све до данашњих дана монолитна религијска слика Европе је била такође неокрњена. Чак и данас разноврсне статистике дају убедљив привид изразите доминације хришћанства у Европи. Извори који у Европу убрајају не само Русију и Турску, већ и земље као што су Азербејџан, Грузија, Казахстан и Јерменија, односно 51 државу у којима све скупа живи око 750 милиона становника, кажу да је од тог броја 76,2% хришћана, а да су у границама ЕУ 72% становника хришћани. Највећи број хришћана у Европи чине католици (46%), док православца има 35%, док у ЕУ католици чине 48% укупног становништва, протестанти 12%, а православни тек 8%.

Стварност је нешто другачија. Православље је само у формалном порасту на тлу Европе и то у њеном источном делу где се број православних верника за протеклих сто година удвостручио услед увећања броја становника. Међутим, број православних верника опада у односу на укупни број хришћана на свету и посебно у Европи, те заправо, када се погледа удео православних у броју укупних хришћана, види се да се проценат православних хришћана фактички знатно смањио за протеклих сто година.

Према тим прорачунима на муслимане отпада 5% укупне европске популације, односно 7% од укупног броја становника ЕУ. Неки други извори дају другачију слику. Према изјави Дениса Блера, шефа свих обавештајних служби у САД, у Европској унији је још 2009. живело око 20 милиона муслимана², док други извори из тог времена наводе да је 2010. укупан број муслимана у Европи 44 милиона³, а и тај број се за протеклих десетак година свакако променио.

На делу је брз продор ислама, и то не због евентуалне масовне промене религијских уверења Европљана, већ због драстично нарастујећег атеизма међу традиционалним хришћанима у Европи. Ислам само следи свој принцип да се попут воде незаустављиво шири у сваком простору испражњеном од

¹ *EUROPA - The European Flag*, http://europa.eu/abc/symbols/emblem/graphics1_en.htm#symbol (приступљено 17.01.2013)

² Види: Драган Симеуновић, *Тероризам*, Правни факултет, Београд, 2009, стр. 219.

³ „The future of the global Muslim population - Europe (excluding however Turkey and including Siberian Russia)”. Pew Research Center). January 27, 2011.

„вере и наде”. Он није нова религија за Европу већ је религија која је у њој чекала и дочекала своје време.

Веома је важна за ову тему чињеница да је Европа данас, без сумње, најатеистичкији континент, што намеће питање да ли је Европа континент који је напустио Бога или је Бог напустио Европу.

Највећи број атеиста у Европи је хришћанског порекла, а главни разлог европског атеизма је у њиховом налажењу раја на земљи. Либерална идеологија је постала толико доминантна да је временом успостављен и широко прихваћен систем вредности у коме се највише цене профит и брзина његовог постизања, што је последично довело до драстичног убрзања темпа живота и тоталног свођења система вредности на фаворизовање, непрекидно куповање и привремено поседовање материјалних добара. Човек је у Европи, и то не само у Западној, економски и идеолошки вођен и коначно политички доведен тим путем до својеврсног потрошачког раја на земљи који се огледа у удобном животу, поседовању илузорних и коришћењу брендираних материјалних вредности, тако да му апстрактни рај на небу одавно више није неопходан као компензаторни циљ. Томе доприноси непрекидно убрзавање живота које не дозвољава одвајање времена за духовне потребе, а понајмање за религију. Европљанин, модеран човек уопште, нема више времена за Бога, а сем материјалног раја постигао је и уверење да је то у реду. Или, како би рекла Татјана Горичева: „Европа је бесрамно богата, а кад је неко тако богат, не треба му Бог”, мислећи притом на Западну и централну Европу њеног доба. Њене речи је прихватио и формулисао у својој проповеди минхенски кардинал Јосеф Ратцингер, потоњи папа Бенедикт 16-ти: „Наша црква је мртва јер је сита. Ми имамо све: можемо да путујемо, све да купимо, не размишљамо о социјалном страху, болестима, старости, можемо да уживамо у музејима и осталом што пожелимо, али немамо оно „једино потребно”, изгубили смо јеванђелску вертикалу, изгубили смо Бога.” При том се да уочити специфичности и разлике између атеизма у Западној и Источној Европи које се углавном састоје у томе да људи у бившим комунистичким земљама нису постигли такав стандард као они на Западу те да им је главни циљ избегавање напорног рада и уживање у крупним и ситним слободама које нису имали, као и уживање у онолико могућем постигнућу материјалних добара колико им њихов стандард то омогућује. Њихова верзија земаљског раја је што мањи рад са што више слободе и довољним материјалним добрима.

Разуме се да је процес дехристијанизације просторно далеко шири, само је у Европи најизраженији и са највећим могућим последицама. У Африци ислам одавно напредује на рачун хришћанства као религије мрских белих освајача. Највећа терористичка организација на свету, нигеријски „Боко Харам”, је не само афрички већ и светски барјактар исламског радикализма, а њено име које у грубом преводу значи проклета Библија (света књига), говори све. Безусловно, Европу и њену драстично опадајућу религиозност међу становницима хришћанског порекла треба посматрати у светлу светских процеса, пре свега процеса ширења, односно опадања појединих религија. Данас је у свету сваки трећи човек хришћанин, а сваки четврти муслиман. Но, убрзо,

негде око 2050. доћи ће до замене тих позиција. Тада ће ислам бити најмасовније прихваћена религија на свету - што услед природног прираштаја исламске верске популације, што услед пораста популарности ислама у сиромашним деловима света, пре свега у Африци⁴, али и међу црначким становништвом у Сједињеним Америчким Државама.

Да ли то значи да ће Европа постати обезбожени, потпуно неверујући и агностички континент? Тешко је поверовати да је тако нешто могуће већ услед човекове природне потребе за религиозношћу. Човек напросто у нешто мора да верује, па у крајњем да верује и то да је толико јак и инокосан да не треба да верује у Бога, што је још увек једна врста веровања. Оно што је много вероватније да ће се догодити у Европи јесте замена једне доминантне религије другом, што је уосталом тло Европе у десетинама хиљада година сваковрсно испољаване религиозности искусило већ много пута. Хришћанство је у Европи присутно тек две хиљаде година, а пре њега су непобитно владале друге религије међу тадашњим европским становницима. Оне су се шириле и замењивале једна другу зависно од снаге и пријемчивости њихових идеја и убедљивости проносиоца тих идеја. О присутности разних паганских многобожачких религија на тлу Европе хиљадама година пре Христа сведоче бројни артефакти, међу њима и они који су пронађени на тлу Србије, а припадају неолитској винчанској култури попут религиозне фигурине „Седеће божанство”⁵ старе шест хиљада година.

Европа би могла бити само први континент на коме ће хришћанство бити наткриљено исламом. Не ради се ту само о простом броју верника, о квантитету, већ далеко више о квалитету. Наиме, гашење хришћанства у Европи да се наслутити не само из броја неверујућих и према религији равнодушних, већ и из огромног, при том растућег броја слабо верујућих хришћана.

Британски професор социологије религије Стивен Буливант који је сачинио извештај „Млади Европе и религија” на основу података из обухватног ЕУ истраживања (*European social survey 2014-16*) о религиозности у Европи, и објавио га у марту 2018⁶. тврди да „већина младих у најмање десет европских земаља нема осећај никакве верске припадности, што показује тренд поступног скретања Европе према постхришћанском друштву”, с тим да ће то у будућности вероватно бити и израженије.

Најнерелигиознија земља Европе је Чешка, у којој 91 % испитаника тог узраста нема никакву верску припадност, а никада се није обратило молитвом Богу, нити је помислило да Бог постоји чак 80% њих. Исто тако је одговорило

⁴ Становништво Африке ће до 2050. бити увећано за једну милијарду, а 2100. ће износити 4,8 милијарди и чинити 40% светског становништва, док сада чини свега 16,6%.

⁵ Фигурину „Седеће божанство” стару шест хиљада година открили су стручњаци београдског Народног музеја 1956. на локалитету Предioniца у Приштини. Због турбулентних околности склоњена је из Приштинског музеја у Београд 1999. године где је била до 30 маја 2002. када је Председник Координационог центра за КиМ Небојша Човић дао фигурину тадашњем шефу УНМИКА Михајлу Штајнеру као гест добре воље пред преговоре о статусу КиМ.

⁶ 'Christianity as default is gone': the rise of a non-Christian Europe, <https://www.theguardian.com/world/2018/mar/21/christianity-non-christian-europe-young-people-survey-religion>

између 70% и 80 % младих у Естонији, Шведској и Холандији. Више од 50 % младих без верске припадности је у Великој Британији, Мађарској, Белгији, Француској, Финској, Данској, Норвешкој и Шпанији. Истраживањем је обухваћена и Русија где је неверујућих 49% с тим да од оних верујућих 51% нису хришћани њих 10%. Такође и у Аустрији где верници чине 52%, њих 11% су муслимани.

Најрелигиознија и најхришћанскија европска земља је Пољска, где је младих који нису религиозни само 17 %, а одмах иза ње је Литванија са 25 % таквих становника. Те бројке, међутим, нису довољне да ублаже слику о брзој и масовној дехристијанизацији Европе. Само у Пољској, Португалу и Ирској, више од 10 % испитаника иде на црквену службу најмање једном недељно. У Литванији, у којој се 70 % становништва изјашњава као религиозно, цркву посећује само 5 % њих. У Чешкој 70 %, а у Великој Британији, Француској, Белгији, Шпанији и Холандији између 55% и 60 % младих никада не иде у цркву.

Шест најхришћанских земаља у Европи су оне са католичком већином (Пољска, Литванија, Аустрија, Словенија, Ирска, Португал), а оне са протестантском или православном већином становништва су далеко иза њих по степену религиозности.

Углавном једини, или скоро једини додир младих у Европи са вером и црквом је крштење. Многи млади Европљани су били, и то вољом родитеља, крштени и после више никада нису били у цркви, што све јако подсећа и на нашу ситуацију. Разлог за то Буливант види у чињеници да се „културолошки верски идентитет све мање преноси са родитеља на децу”. Можемо додати да и друга истраживања упозоравају да већ деценијама родитељи више нису ауторитети за децу и да стога имају све мањи утицај на њихово понашање и на њихове ставове⁷.

У исто време се бележи све већи пораст „опседнутих” особа, па је Ватикан због утрострученог броја захтева за „истеривањем демона” принуђен да организује курсеве егзорцизма за своје свештенике⁸, јер ту ситуацију сада највише користи Пентакостална црква.

Прогноза је да ће за 20 или 30 година црквене заједнице бити знатно мање, али да ће они који тада буду верници бити много посвећенији и оданији, што значи да ће тадашња црквена слика Европе, бар што се хришћанских цркви тиче, личити на слику неких секти данас. Хришћанство као норма ће према овом европском извештају (који је иначе подржао и Католички институт из Париза) потпуно нестати у Европи за отприлике 100 година.

Поражен резултатима Буливент каже „Религија је на самрти”. Међутим, та његова тврдња се може узети као тачна само ако је реч о хришћанству у

⁷ Види нпр: Драган Симеуновић, „The violence as social pathology of young people in the Balkans”, *Stanje kriminaliteta u Srbiji i pravna sredstva reagovanja*, deo 2, Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Biblioteka Crimen, 2008, стр. 125-130.

⁸ Vatican to hold exorcist training course after 'rise in possessions', *The Guardian*, 30.03.2018. <https://www.theguardian.com/world/2018/mar/30/vatican-to-hold-exorcist-training-course-after-rise-in-posessions-exorcism-priests>

Европи, јер то истраживање, као и друга истраживања, не показује да друге религије у Европи, пре свега ислам, бележе такав поразан тренд као хришћанство. Напротив. По свему судећи будућност Европе везана је за већ наслућујућу превласт једне за њу доминационо узев нове религије, а то је ислам.

Док с једне стране имамо нагло одмицање оних који су пореклом хришћани од хришћанства у Европи, која је до скоро важила као најхришћанскији континент, с друге стране имамо ислам кога његови поклоници не само да не напуштају, већ га и биолошким путем и друштвеним активизмом свесрдно шире, било да је реч о земљама у којима је поникао, било да је реч о Европи или ма ком другом месту на свету. Оданост верника овој религији је такорећи апсолутна. Како је забележио наш велики географ Јован Цвијић, бар на Балкану није забележено да је неко из ислама прешао у другу веру. Додуше, било је покушаја проверавања о чему сведочи историјски пример босанског капетана Хусеина Градашевића који је у првој половини 19. века тежио уједињењу свих народа српског порекла на Балкану и при том давао предност етничком пореклу над религијским уверењем, те је ради уједињења Србије, Црне Горе и Босне и Херцеговине, којом је привремено и владао, осветио кнеза Лазара у бици на Косову 1831. тешко поразивши царску турску војску и у писмима Књазу Милошу и Његошу нудио лични пример одрицања од ислама уз спремност да пређе у православну веру, до чега ипак није дошло⁹. Ни новији примери, па ни они из наше средине не негирају ову чињеницу. Много помињани Меша Селимовић се није одрицао вероисповести већ је само наглашавао своје српско порекло. Што се пак тиче Емира Кустурице он је најбоље дао сам одговор на ово питање када је једном новинару који му је рекао да је променио веру одговорио да није јер је његова прва вера хришћанство будући да пре тога уопште није био религиозан, те да зато нема говора о преласку из једне у другу веру.

И друга истраживања и примери потврђују да муслимани, ма којој етничкој групи припадали нису по доласку у Европу од седмог века па надаље мењали своја религијска уверења. Савременије статистике показују да бројне генерације муслимана досељених у Велику Британију или Француску, упркос могућим предностима које им се нуде у оквиру њихове интеграције у ново друштво, никада не мењају веру. За разлику од њих, Индијци или Кинези досељени у Европу, иако припадају наоко удаљенијим цивилизацијама, далеко су спремнији на промену или одрицање од вере. Један од несумњивих разлога за оданост муслимана Алаху је свакако и у строгоћи кажњавања онога ко напусти ислам. Рецимо у Данској, сви муслимани који су икада променили веру су убијени од стране муслимана или од стране непознатих извршилаца. То се догађа и у другим европским земљама. На пример у Немачкој је пре пар година један студент муслиман ради девојке прешао у хришћанство. Убрзо је убијен од стране мигранта коме су дали палицу у руку, показали му „издајника вере” и наредили му да га убије, што је исти учинио. Убица није осуђен на велику казну због изразитог уважавања културолошких разлика од стране суда земље домаћина.

⁹ Види: Драган Симеуновић, *Нововековне политичке идеје у Срба*, књига прва, Београд: Архив града Београда и ИПС, 1997.

Уопште, једна од највећих разлика између хришћанства и ислама почиње да бива управо однос према вери кроз однос према смрти, како својој смрти тако и туђој. Томе је без сумње у великој мери допринео цихадизам као милитантна интерпретација ислама, односно самоубилачки исламистички тероризам као његово оваплоћење.

Очигледно је да се услед практиковања те врсте тероризма успоставља и једна нова, на фундаменталистичкој интерпретацији ислама заснована култура смрти која се увелико разликује од наше, „западне” или тачније речено западњачке. Док се ми, као екстремни материјалисти хвалимо продужењем трајања живота, исламски екстремисти се поносе самоубиством, али таквим које подразумева и убијање других. У оба случаја ради се о тежњи ка бесмртности, само што хришћани продужењем живота у земаљском рају и одлагањем смрти теже да се приближе божјој бесмртности, док исламски фундаменталисти насилно прекидају свој живот, и то обично у младим годинама, да би додајући вредности тога чина насилно прекинуте туђе животе свом, доспели до раја. И у погледу раја између нас и њих је огромна разлика, док они ипак теже рају на небу, ако ништа друго из разлога што верују у њега, ми тежимо да свој живот на земљи претворимо у рај, и то чинимо у тој мери да смо због тога одбацили и религију која нас спутава у овоземаљском уживању. Није нимало случајно то што је Европа континент на коме се најлепше живи уједно и најатеистичкији континент. Ми живимо да бисмо уживали и зато се плашимо смрти као краја сваког задовољства којег пружа живот. Атеизам само појачава код човека Европе и уопште Запада уверење да смрћу све губи, док је радикални исламиста уверен да смрћу све добија. Разлика је очигледно не само у супростављености два света, две цивилизације и две религије, већ и у степену религиозности, тачније у супростављености мало или никако религиозних људи људима који су веома, чак делом и фанатично религиозни. То је онај квалитет који чини разлику између нас и њих не само битном, већ тренутно и недостижном.

Европско као парадигматично западњачко разумевање живота и смрти се позива на начело природности будући да све што живи не жели да умре већ да, избегавајући смрт, што дуже живи. Док је за нас живот увек незавршен посао услед смрти, за радикалне исламисте смрт је почетак и подупирање њихове верске работе. Ми смо привржени животу, а они смрти, али не било каквој, већ смрти као залогу за идеју. Наша смрт је скончање, а њихова је избор. У нашој смрти нема наше воље, она је чак потпуно противна нашој вољи, смрт самоубице терористе је чин не само постојања његове воље већ уједно и доказ снаге воље. Она јесте неприродна али је функционална у свој својој подређености политичко-верским циљевима, док наша смрт као атеиста нема никакву функцију, ми напосто ишчезавамо са овога света у форми распада елемената. Отуда радикални исламисти пригрљују тероризам јер је он функционално усмртовљење, будући да као смрт у функцији вере може прекинути живот другог било где и било када. Тероризам је заправо смрт којом се за разлику од природне може управљати.

За утеху, смрт човека Европе и уопште човека Запада је природнија. Човек који живи дуго до краја својих биолошких граница се тихо гаси, смању-

ју се и нестају му полако разне моћи, постепено отупљују чула, разум и креативност и на крају он је, будући да је близу тога да је Ништа, спреман на своје материјално поништење и Ништавило. У том смислу смрт човека Европе као Запада је потпуна природност. Доведен до тога да је не само материјално-телесно, већ у сагласју са захтевом данашњег тренутка и духовно Ништа, он је сасвим у складу са неминовним природним поништењем свега безвредног и одласком у Велико Ништа. Радикални исламиста пак сматра да је он, односно његов живот ништа уколико не оствари свој свети политички циљ, он не тежи да буде старошћу или празнином поништен као човек, већ да поништи друге по цену поништавања себе. То је оно што заборављају мислиоци Запада који пишу о самоубилачком тероризму радикалних исламиста – није њихов циљ да убију себе већ друге. Њима је живљење у овом свету потпуно неприкладно ако тим светом доминирају њихови прави или претпостављени политички и верски непријатељи, и зато теже да га преуреде својим деструктивним делом по цену своје смрти. Цена њиховог замишљеног добитка је у томе да сигурну пролазност живота замењују за вечни живот, за трајање без краја, за стални ужитак уместо повремениог и увек привременог кога нуди земаљски живот. Уосталом, не чини ли човек све време свога планетарног постојања много тога што је супротно природним законима и на томе гради своју моћ, успех и разноврсно напредовање ?

Док ми пасивно доживљавамо смрт као трагедију они теже да својом смрћу произведу што већу трагедију. Европа је само једна од најважнијих позоришта на којој се те трагедије изводе.

Важно је схватити да то није разлика између хришћанског и генерално узев исламског доживљаја живота и смрти¹⁰, већ између схватања живота и смрти западне атеизиране цивилизације која додуше изворно, али све мање и вредносно почива на начелима хришћанског виђења света, и са друге стране схватања живота и смрти као борбеног јединства у коме се смрт узима и чини не само зарад вечног живљења саможртвованог појединца на небу већ много више зарад победе своје вере на земљи. Тако се самоубилачки терористички чин јавља као посебност ради општег, као делић доприноса политичком и ратном тријумфу милитантног ислама као општем циљу коме теже цихадисти. Смрт се промовише као претпоставка бесмртности, али не тек као молитвом и узорним животом заслужене бесмртности, већ бесмртности заслужене прекидом и свог и туђих живота.

Отуда цихадизам представља идеологију смрти. Светост умирања за веру захтева тачно онолику дозу страсти (*istišhad*) која је потребна да би се најачао природан страх појединца од сопствене смрти.

Не ради се дакле само о разлици ислама и хришћанства већ и о разлици унутар самог ислама. Цихадизам није општи доживљај и интерпретација муслиманске вере коју усваја сваки исламски верник, већ само онај кога је обузео екстремистички занос. Опипљива политичка димензија цихадизма која се очитује у тежњи за влашћу и доминацијом на одређеној територији указује на

¹⁰ Види: Владета Јеротић, *Хришћанство и ислам*, Ars Libri, Београд, 2016

идеологизираност цихадистичке интерпретације ислама што му одузима вредност искључиво верског става и претвара га у једну од бројних идеологија заснованих на верском учењу.

Та разлика је у суштини у томе што је са једне стране добро уређен људски живот највеће добро, док је са оне друге стране демаркационе линије живот, тачније самонасилни прекид свог живота доживљен тек као најефикасније оружје, инструмент слабијег који се користи као инвестиција да би његови истомишљеници надјачали и друге вере и такфире - издајнике у сопственим редовима.

Међутим, погрешно је отићи, како то многи чине, у правцу закључка да је цихадизам апсолутно самоубилаштво. Када би сви цихадисти извршили офанзивно самоубиство, онда не би победили јер би победила смрт, а њихов циљ итекако јесте да победи живот, и то њихов, као доминантни узор живљења свих по високу цену лаког умирања. Отуда је самоубилачки терористички чин дело изабраних, оних које су изабрали други за то али и оних којима је такав начин сопствене смрти склупчане са убијањем других највећи и уједно последњи лични избор. Чак и у терористичким организацијама попут Ал Каиде које су се определиле искључиво за самоубилачке методе борбе никада није било планирано да сви чланови организације изврше самоубилачки напад јер би она на тај начин нестала. Живот оправдан руковођењем самоубилачким потезима других остаје резервисан за руководство. Чињеница да нико из руководства Ал Каиде није ни покушао а камоли починио самоубилачки гест послужила је као разлог за оштре критике које су на рачун Ал Каидиног руководства, пре свега Осаме бин Ладена упутили неки фундаменталистички исламски теоретичари, пре свега они из редова Муслиманске браће. То је уједно био један од главних разлога опадања њене популарности међу оним исламским верницима који су у њој и њеном насиљу видели узор саможртвовања за веру. Схвативши да су вође себи доделиле живот, а својим следбеницима богоугодну смрт, просечан симпатизер Ал Каиде се неминовно хладио и дистанцирао од таквог узора. Сада се иста прича понавља са Исламском државом и њеним вођством на челу са ал Багдадијем. Уопште, слаба тачка цихадизма је што још није створена терористичка организација у којој вође дају самоубилачки пример. Напротив, смрт су слали и шаљу друге, али владајући, продајући туђу нафту и користећи сексуалне робиње, укратко лепо живе на земљи очито не журећи у рај. Баш као и Западњаци против којих су подигли своје оружје и туђе животе. Терористички гуруи су у самоубилачку игру смрти одавно увели и жене, којима то није посао по изворном Исламу, па и децу, све све, само не себе. Та противуречност заговарања самоубилаштва смрти других без давања личног примера ма кога од силних терористичких руководства је црв који ће доћи главе и вери у Исламску државу, као што је дошао и вери у Ал Каиду. О томе сведоче и искази све већег броја разочараних повратника из тзв. Калифата Исламске државе који су се тамо суочили са дуплим стандардима и схватили да су такви стандарди срж политике без обзира да ли је спроводили политичари на Западу, Истоку или њихов вођа ал Багдади. Само у Британију се вратило неколико стотина оних који су врућа срца и замрачене памети били

отишли да се боре за терористичку организацију ИСИЛ спремни да положи свој живот за њене циљеви који су свакако били и њихови, али не на начин да буду искоришћени као пука топовска храна од оних који желе да владају, а да би владали жарко желе да живе.

Из нашег, европског, „западњачког” угла гледања на ствар исламски радикализам својим самоубилачким тероризмом супроставља логици насиља јачег своју логику насиља луђег, без изгледа на икакав општији успех. Радикални исламисти пак самоубилачки тероризам виде као најзад пронађени начин дестабилизације САД и Европе, тј. Запада, на који исти нема адекватан одговор зато што га напросто не разуме, због чега је за исламисте самоубилачки тероризам знак надмоћи и весник будуће опште победе ислама.

Напросто, исламски екстремисти су открили да је страх од смрти, како је то недавно лапидарно признао и Џорџ Сорос - Ахилова пета Западне цивилизације¹¹, и да је зарад остваривања њихових циљева итекако корисно потхрањивање тог страха, чак и по цену сопствене смрти.

Исламизацији Европе не доприноси само њена растућа атеизација већ и масовна обнова интересовања за радикални ислам у неким европским земљама као што су Босна и Херцеговина, Македонија и Албанија, или пак у изразитим муслиманским срединама Европе као што је Косово, затим великомуслимански интонирана радикализација спољне политике Турске у форми неоосманизма, а посебно велики прилив миграната који су у високом проценту муслимани¹².

Нарочито су погубне по Европу и европске нације идентитетске последице, на шта са правом указује Љубиша Деспотовић.¹³ Отпори пријему Турске и земаља западног Балкана у Европску унију се у великој мери базирају и на рационалним страховима од наглог, а трајног уласка сто милиона муслимана у Европску унију. Наиме, иако то никад не истиче, Европска унија је хришћанска, тачније католичко-протестантска заједница. Тај њен профил не мења много чињеница да су у њеном саставу и православне земље попут Грчке, Бугарске или Румуније јер је њихова не само појединачна него и укупна популационо-бројчана, економска и политичка снага тако мала да чини њихов утицај у Европској заједници скоро ништавним. Ако би пак примила у своје чланство Турску и балканске земље у којима постоји велики број муслимана, Европска унија би морала да промени много тога у својим начелима, што би био и ред кад би у свом саставу имала толико бројну верску мањину. Промене би уследиле и у образовном систему и у систему производње и коришћења хране, а и у другим културолошким зонама, рецимо у сфери облачења у којој сада имамо

¹¹ George Soros, „Europa? Gibt's doch nicht mehr”, <http://www.wiwo.de/politik/europa/george-soros-europa-gibts-doch-nicht-mehr/12754350-all.html> (pristupljeno 5.1.2016.)

¹² Драган Симеуновић, „Миграције као безбедносни изазов”, *Национална безбедност*, 2/2015, стр. 9-28

¹³ Види нпр: Љубиша Деспотовић и Небојша Кузмановић, „Идејни аспекти духовне кризе хришћанства: Религијски контекст мигрантске кризе и идентитетске последице по европске нације”, *Култура полиса*, Година XIV, Посебно издање, 2017, стр. 57-66.

забране ношења женске муслиманске традиционалне одеће чак и у неким водећим европским демократским земљама попут Француске.

Такође се неминовно мора размотрити и однос Америке и Европе у светлу европске будућности. Џозеф Нај, водећи амерички теоретичар глобализације и професор на Харварду је на све чешће примедбе и питања да ли Америка стоји иза масовних миграција које су задесиле Европу одговорио писмом Бриселу које је у целини и објављено, у коме потврђује да Америка стоји иза миграција ка Европи, али не зато да Европа буде ослабљена већ да би била ојачана. Европа је континент који, за разлику од САД још увек није изашао из економске кризе, каже Џозеф Нај у том писму, па Америка чини Европи услугу када јој доводи најјефтинију радну снагу на ноге. Америка тежи економском и војном ојачању Европе јер је Европска унија једини велики достојан партнер САД и без Европе Америка убрзо не би значила у свету оно што данас значи на политичком, војном и економском плану. У Европи ће, наставља Џозеф Нај, ускоро сваки трећи мушкарац бити старији од 65 година што није добро за војни профил и потенцијал Европе. Зато по Нају велики прилив младих миграната од којих ће многи бити спремни да буду и професионални војници како би остали у Европи, једини може да озбиљно ревитализује европски континент и рапидно увећа њен војни потенцијал, што Америци као њеном партнеру изузетно одговара¹⁴. То што неки у Европи не воле број миграната, њихову религију или боју коже је културолошки проблем који је у односу на претходно наведене разлоге споредан и Европа ће то морати да превазиђе на одговарајући начин, као што је то учинила Америка. Другим речима, САД се не баве толико ни даљом будућношћу Европе, а још мање њеном религиозношћу колико њеном тренутном виталношћу ради одржања способности да буде важан и надасве користан партнер САД. Нигде се не наглашава потреба да Европа остане хришћанска, нити то може бити примарно земљи која већ има толико муслиманских држава савезница као што то имају САД (Пакистан, Саудијска Арабија, Катар ...).

Уколико би аутохтоно становништво Европе наставило да стари и да се смањује садашњом брзином, а да број муслимана расте овим темпом, већ за неких 150 година бисмо имали муслиманску већину у становништву Европе. Тада би муслимани, легитимно користећи већ створене демократске механизме, могли политички завладати великим делом не само дехристијанизиране, већ и плански денационализоване¹⁵ Европе на потпуно легалан начин.

До тада ће неминовно све више расти тензије између бивших хришћана и муслимана у Европи и повећавати се број терористичких напада и насилно-криминалних аката муслимана над хришћанима са тенденцијом узвраћања истим од стране припадника екстремне хришћанске деснице што ће повремено прерастати у интерне конфликте хришћана и муслимана у Европи. Основа за овакву тврдњу има више него доста.

¹⁴ Joseph, S. Nye, „The danger of a weak Europe”, *New Europe*, 10-16 January, 2016, p. 24

¹⁵ Љубиша Деспотовић, „Геополитички и демографски аспекти актуелне мигрантске кризе”, *Култура полиса*, бр. 31, 2017, стр. 26.

Као прво, Европа је рањивија од САД кад је у питању тероризам, не само због великог броја муслимана на свом тлу и брзине нарастања тога броја, него и због отворености својих граница, немања централизованог система безбедности и непостојања центра борбе против тероризма, као и због прилива миграната¹⁶.

Друго, комбинација верског и криминално-силецијског насиља муслиманских банди већ одавно дрма Европу иако она о томе радије ћути. Рецимо, у Скандинавији читав низ малих градова већ одавно држе под контролом банде хулигана-муслимана који су и довољно насилни и довољно верски радикални да представљају озбиљан и нерешив проблем за те државе. Рецимо у Данској, висока стопа концентрисаности арапског живља у местима од пар хиљада становника, као што су Норебро, Воусмусе, Оденсе-Фиин, и на Јуланду у местима Иској и Орхус, довела је још пре петнаестак година не само до пораста криминализације тих средина, већ и до отвореног заговарања исламистичке екстремистичке пропаганде и практиковања исламског екстремизма уз насиље према локалном становништву¹⁷.

Угледни немачки политиколог и исламолог Басам Тиби је 2017. утврдио да сада већ и центре свих важних европских градова контролишу малолетничке банде Азијата и Африканаца, претежно пореклом са Блиског Истока, Централне Азије и Еритреје и да представљају „велику опасност за унутрашњи мир”¹⁸ са тенденцијом даљег увећања те опасности.

Води ли то скором сукобу цивилизација какав је наговестио Семјуел Хантингтон? Свакако не, али сасвим је могуће да за неких 200 година, а можда и нешто раније, тада претежно муслиманска Европа објави рат хришћанској Америци. Наиме и у САД стижу мигранти али су они хришћани јер стижу махом из Латинске Америке. Није немогуће да за два века избију и појачају се неки нови, од данашњих потпуно различити антагонизми између Европе и Америке који ће тада имати и верску ноту, а теоријски узев се не може искључити ни неки евентуални рат, мада би то била катастрофа за цео свет. У крајњем, било би то и братоубиштво јер би исламизирани Европљани у великој мери били потомци некадашњих аутохтоних Европљана—хришћана. Стога да закључимо, будућност Европе није нерелигиозна Европа, већ нехришћанска Европа.

Суочена са нарастајућим атеизмом и изазовом ислама, Европа, уколико уопште жели да спаси од нестанка хришћанство као важан део свог културног па и цивилизацијског идентитета, мора да организује и доживи једно ново просветитељско доба у коме би православље са својим релативно очуваним вредносним додиром са изворним хришћанством (у сваком случају најбољем могу-

¹⁶ Драган Симеуновић, „Масовне миграције као историјски и савремени проблем ЕУ”, у: *Мигранти на раскришћу или беспућу земље Србије*, Институт за упоредно право, Београд: Институт за криминолошка и социолошка истраживања, 2016, стр. 253-267.

¹⁷ Драган Симеуновић, *Тероризам*, стр. 219-220.

¹⁸ Eppelsheim Ph. und Kusicke S., „Geteilte Welt”, *Frankfurter Allgemeine Woche*, 02. 03. 2018, Nr.10, s. 15

ћем међу опцијама хришћанства) могло да има важну улогу¹⁹, што нимало не негира могући допринос томе просветитељском замаху који би дошао од стране заступника католичанства или протестантизма.

Литература:

1. 'Christianity as default is gone': the rise of a non-Christian Europe, <https://www.theguardian.com/world/2018/mar/21/christianity-non-christian-europe-young-people-survey-religion>
2. Despotović, Ljubiša, „Geopolitički i demografski aspekti aktuelne migrantske krize”, *Kultura polisa*, br. 31, 2017.
3. Despotović, Ljubiša i Nebojša Kuzmanović, „Idejni aspekti duhovne krize хришћанства: Religijski kontekst migrantske krize i identitetske posledice po evropske nacije”, *Kultura polisa*, Godina XIV, Posebno izdanje, 2017.
4. Eppelsheim Ph. und Kusicke S., „Geteilte Welt”, *Frankfurter Allgemeine Woche*, 02. 03. 2018, Nr.10
5. *EUROPA - The European Flag*, http://europa.eu/abc/symbols/embblem/graphics1_en.htm#symbol (pristupljeno 17.01.2013)
6. „The future of the global Muslim population - Europe (excluding however Turkey and including Siberian Russia)”. Pew Research Center). January 27, 2011.
7. Nye, Joseph, S. , „The danger of a weak Europe”, *New Europe*, 10-16 January, 2016
8. Simeunović, Dragan, „Masovne migracije kao istorijski i savremeni problem EU”, u: *Migranti na raskršću ili bespuću zemlje Srbije*, Institut za uporedno pravo, Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja, 2016,
9. Simeunović, Dragan, „Migracije kao bezbednosni izazov”, *Nacionalna bezbednost*, 2/2015
10. Simeunović, Dragan, „The violence as social pathology of young people in the Balkans”, *Stanje kriminaliteta u Srbiji i pravna sredstva reagovanja*, deo 2, Beograd: Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu, Biblioteka *Crimen*, 2008,
11. Simeunović, Dragan, „Möglichkeiten der Bestätigung der Orthodoxie als einer „Offenbarungsreligion” in Serbien”, in: *Serbien in Europa* (Hg. Gabriella Schubert), *Forschungen zu Südosteuropa*, Band 3, Wiesbaden : Harassowitz Verlag, 2008.
12. Simeunović, Dragan, *Novovekovne političke ideje u Srba*, knjiga prva, Beograd: Arhiv grada Beograda i IPS, 1997
13. Soros, George, „Europa? Gibt's doch nicht mehr”, <http://www.wiwo.de/politik/europa/george-soros-europa-gibts-doch-nicht-mehr/12754350-all.html> (pristupljeno 5.1.2016.)
14. Vatican to hold exorcist training course after 'rise in possessions', *The Guardian*, 30. 03. 2018.
15. <https://www.theguardian.com/world/2018/mar/30/vatican-to-hold-exorcist-training-course-after-rise-in-posessions-exorcism-priests>

¹⁹ Dragan Simeunović, „Möglichkeiten der Bestätigung der Orthodoxie als einer „Offenbarungsreligion” in Serbien”, in: *Serbien in Europa* (Hg. Gabriella Schubert), *Forschungen zu Südosteuropa*, Band 3, Wiesbaden : Harassowitz Verlag, 2008. s.157-162.

CHRISTIANITY AND ISLAM IN EUROPE – THE POSSIBILITY OF CONFLICT

Summary: The paper considers the characteristics of Christianity and Islam as religions which are long-term present in Europe. It analyzes the process of massive shift towards atheism in authentic Europeans, its scope, causes and perspectives. The increase in indifference of traditional Christians in Europe towards religion and complete turn to material values in order to create „Heavens on Earth” is observed. The paper determines circumstances and factors that could lead to predominance of Islam over Christianity in Europe. Differences in the cultures of death are considered as an important potential of conflict between Christianity and Islam. Author deems that extinction of autochthonous Europeans, on one hand, and on the other hand, because of the devotion of believers to Islam, increase in their numbers by both natural multiplication of existing Muslims on European soil and migration flows, and, in the least of all, by conversion of traditional Christians, Muslim believers will become the most numerous religious population in Europe within, at most, two centuries. This group will, at the same time, be also be the largest part of the European population, and legally cease political power in most of the European countries. It will then be able to cause not only internal conflicts, but also large-scale international armed conflict with, in the future still Christian, USA.

Key words: Christianity, Islam, Europe, De-Christianization, Culture of death, Conflict

ИСЛАМ И ХРИШЋАНСТВО У ЕВРОПИ: ИЗМЕЂУ СУКОБА ЦИВИЛИЗАЦИЈА И ДИЈАЛОГА *

Сажетак: Савремена Европа је сведок терористичких напада, прилива миграната и гетоизирању муслимана у делове града који се претварају у „no go zone”. Као реакција, долази до пораста исламофобије међу европским нацијама. Колики сви ови феномени потврђују Хантингтонову теорију о „сукобу цивилизација”, а колики простор остављају за дијалог цивилизација кога је, као алтернативу, пред УН предлагао ирански председник Хатами? Проучавајући из историјске и вредносне перспективе односа између муслимана и становника савремене Европе (која се у међувремену претворила у постхришћанску), поготово ограничене домете интеграције, асимилације и стварања „евроислама” (кога заговара Тарик Рамадан) рад покушава да уочи колики је простор за избегавање сукоба и плодотворни дијалог између цивилизација. Показујући како корени сукоба и немогућности живота не леже у културно-колективним идентитета као таквим а који рађају само неразумевање, сукоб и поделе, као илузорне се показују намере даље трансформације Европе у правцу плуралне и вредносно неутралне творевине. Напротив, указује се како управо она ствара презир и додатни отпор придошлица са јасним вредносним и верским идентитетом и залаже се за повратак Европе својим хришћанским културно-вредносним димензијама. Иако између хришћана и муслимана постоје непремостиве разлике у неким уверењима, постоје и бројни слични ставови чијим придржавањем је могуће не само стећи поштовање и поверење друге стране, већ и постићи консензус на основи „најмањег заједничког традиционалног садржоца». Ово би омогућило да верски и културни идентитети постану основа за сарадњу и приближавање, а не сукоб.

Кључне речи: сукоб цивилизација, постхришћанска Европа, међуверски дијалог, евроислам, интеграција, асимилација

„Свеобухватни секуларизам модерног света отворио је врата бујици пометње која затире обресе духа. Традиционалне норме омогућавале су критеријуме културе и цивилизације. Зато је традиционална ортодоксија предуслов сваког разговора међу самим Традицијама.”

Бернар Кели (1907-1958), енглески филозоф, „Доминиканске студије”, 1954

* Рад је настао у оквиру пројекта 179014 кога финансира Министарство за просвету и науку Републике Србије

Прве деценије 21. века на «Старом континенту» обележене су кризним опадањем и читавим низом проблематичних дешавања: терористичким нападима радикалних исламиста, инцидентима везаним за употребу верских обележја, неуспехом мултикултуралног пројекта у вези са интеграцијом муслимана у Европи те њиховим даљим гетоизирањем у деловима градова из којих се убрзано иселило некадашње домицилно становништво и који су претворени у «по go zone» где царује безакоње и криминал. Као реакција, јавио се и пораст исламофобије међу европским нацијама. Она се у политичкој сфери одразила на јачање партија са јасном антиимигрантском и антисламском агендом. И поред медијских и научних покушаја да се ова слика ублажи а мултикултурална позиција одржи као друштвено релевантна, побројани феномени и процеси почели су све чешће да се представљају као јасни примери „сукоба цивилизација” о којима је писао Семјуел Хантингтон.¹

Према заговорницима теорије о неизбежности „сукоба цивилизација”, после хладноратовског надметања између два идеолошки конфронтирана тabora – капитализма и комунизма - 21. век биће доба у којима корени сукоба и препреке суживота неће толико лежати у економским, геополитичким и идеолошким супротстављеностима колико у културно-цивилизацијским идентитетима и њиховим вредностима. «Националне државе остају главни чиниоци у светским пословима. Њихово понашање је, као у прошлости, обликовано тежњом ка моћи и богатству, али са културним преференцијама, сличностима и разликама (...) У овом новом свету најважнији и најопаснији сукоби неће бити они сукоби између друштвених класа, богатих или сиромашних или других економски одредивих група, него између људи који припадају различитим културним ентитетима. Племенски ратови и етнички сукоби догађаће се између цивилизација. Ипак, насиље између држава и група из различитих цивилизација носи у себи потенцијал да ексалира како се друге државе и групе из ових цивилизација окупљају да подрже „сродне земље” (...) Најопаснији културни сукоб су они дуж неодговарајућих граница између цивилизација (...) Филозофске претпоставке које су у основи вредности, друштвених односа, обичаја и укупног погледа на живот, значајно се разликују међу цивилизацијама. Оживљавање религије широм света појачава ове културне разлике. Културе могу да се мењају и пораст њиховог утицаја на политику може да варира од једног до другог периода. Ипак, главне разлике у политичком и економском развоју цивилизација јасно су укоренење у њиховим различитим културама.”² У оквиру цивилизацијског модела подобног за изучавање савремених међународних односа, Хантингтон је уочио осам савремених цивилизација са мањим или већим културно-вредносним разликама и потенцијалом за међусобно сукобљавање. Између две цивилизације – оне западне и оне исламске – постоји, према Хантингтону, латентан али снажан конфликтни потенцијал из историјских и културних разлога. Због тога је он предвиђао да ће будућност донети обнављање и појачавање конфликта између Запада и исламског

¹ Хантингтон Семјуел, *Сукоб цивилизација*, ЦИД; Подгорица, 2000

² Исто, стр. 28-29.

света. Хантингтон је делио убеђење како је исламска цивилизација склонија насиљу од других цивилизација, па да стога између ње и њених цивилизацијских суседа често избијају сукоби. За додатно повећан степен неслагања који води антагонизацији између Запада и ислама Хантингтон је видео два главна разлога: демографске трендове и историјат ранијих оружаних сукоба. „Крваве границе” ислама - додирни, спорни простори исламске и других цивилизација на којима се одвијају међуверски и међунационални конфликти – као и демографски бум муслиманских народа и отпорност њихове дијаспоре на асимилацију унутар западног цивилизацијског здања били су неки од најснажнијих аргумената које је Хантингтон изнео у прилог својој главној тези.

Теорија о сукобу цивилизација наишла је на бројне критике и оспоравања одмах након што је публикована. Најчешће је порицан или сам концепт цивилизација као методолошки проблематичан или њихово монолитно одређење услед примедби да је њихова претпостављена унутарцивилизацијска кохезија крајње спорна пошто су ове крупне културно-историјске творевине у стварности много сложеније и унутар себе издељеније него што то Хантингтон представља. Нпр. унутар исламске цивилизације постоји дубоки историјски конфликт између сунита и шиита. Он је неретко доводио једну од те две стране ка савезништвима са иновационцима - припадницима других вера и других цивилизација - против муслимана другачијег опредељења. Исте разлике би се могле наћи унутар хришћанског корпуса нација - између католика и протестаната, између православних и монофизита, па и између самих појединих православних народа. «Поред тога, може се тврдити да је Хантингтоново истицање улоге цивилизација као узрочника конфликта игнорише друге факторе - политичке, економске и идеолошке. Студија Џонатана Фокса тврди да, из исламске цивилизације перспективе, дошло је до мале промене у броју сукоба између исламске и друге цивилизације. Међутим, из перспективе западне цивилизације, број сукоба између представника западне и исламске цивилизација значајно је порастао од краја Хладног рата. Фокс закључује да налаз зависи од перспективе из којег га неко посматра. Он је сматрао да је Хантингтон био Западњак, па да су и његови закључци о односима између Запада и муслимана били обојени перспективом из које је гледао.»³ Други су оспоравали аргументе који „доказују” везу између конфликтних понашања или потенцијала код припадника појединих цивилизација и њихових религиозних вредносних оријентира. Велики број аутора оспоравали су повећану муслиманску склоност насиљу, поготово ону унутар муслиманске дијаспоре на Западу, тврдећи да је изузетно мали број муслимана укључен у терористичке активности против Европљана. Већина муслимана на Западу је лојална државама свог пребивалишта, а њихово придржавање сопствених културних образаца и отпорност на асимилационе покушаје никако не могу сматрати доказом о „конфликтним потенцијалима”. Муслимани нису дошли да живе на Запад због њиховог непријатељства према хришћанству, нити зато да би проширили ислам. Они су то учинили из претежно економских разлога, пошто на планети постоје три главна економска ре-

³ Narin Hakobyan, *Islam within Europe: A clash of civilization?* Master Art Thesis, University of Deusto, Yerevan, 2011, стр. 11.

гиона – Северна Америка, Западна Европа и Источна Азија – којима сви они који живе на економским периферијама и полупериферијама гравитирају. Постоји и група критичара која сматра да антагонистичко виђење односа између цивилизација само по себи екстремистичко, показујући како Хантингтонове ставове о непомирљивости између цивилизација и њених припадника прихватају углавном верски екстремисти и терористи. На пример, „хантингтоновски” поглед на свет, само са другим вредносним предзнаком, заговарао је и Осама Бин Ладен. „Када је у октобру 2001. године новинар Ал Цазире Тајсир Алуони питао Бин Ладена да ли се слаже са концептом „сукоба цивилизација”, добио је овај одговор: „Апсолутно. (Света) Књига то јасно казује. Јевреји и Американци измислили су мит о миру на земљи (...) Пророк је рекао: „Час неће доћи док се Муслимани не боре против Јевреја и не убију их.” Касније изјаве саме Ал Каиде увек су потврђивале овај став. Бин Ладенова „Декларација из 1996. године против Американаца који су окупирали земљу са два Света места” почиње се следећом изјавом: „Муслимани су се пробудили и схватили да су они главна мета агресије ционистичко-крсташког савеза”, који јасно приказује две зараћене цивилизације „Запад” (који укључује и Израел) с једне стране, и њихове жртве – „народ ислама” – на другој страни.”⁴

Поједини међу Хантингтоновим критичарима израдили су типолошке примедбе упућене његовој теорији. Али Мазруин тако сматра да постоје три спорна слоја у теорији о сукобу цивилизација: прво, грешке у тумачењу историјских факата, јер ранији сукоби не доказују да ће се и у будућности неминовно догађати међуцивилизацијски конфликти; такође, дуг историјат оваквих сукоба показује да они не представљају нову парадигму за тумачење будућних односа, већ оних прошлих; трећи, концептуални проблем лежи у томе што Хантингтонова теорија не види оне чињенице које указују на већу могућност избијања других врста сукоба мимо цивилизацијских (нпр, расних сукоба, социјалних сукоба итд).⁵ Амартја Сен сматра да је Хантингтонова концепција базирана на једнодимензионалној идентитетској симплификацији која је неодржива, пошто у стварности сви људи имају вишеструке, многодимензионалне идентитете (поред цивилизацијског и верског одређења ту су и полно одређење, класно одређење, политичко, професионално, породично и бројна друга одређења) који могу бити једнако значајни, па и значајнији за самоодређење појединаца.⁶

Посебно значајна је критика Хантингтонове теорије из перспективе њене алтернативе – дијалога између цивилизација. Овај приступ полази од тога да је основна Хантингтонова поставка – постојање различитих цивилизација са различитим, међусобно вредносно неподударним вредносним оквирима – тачна, али да она не мора да води нужно у правцу конфликта, већ да је могућа и њихова коегзистенција кроз активан дијалог. Ради се, дакле, о алтернативи позна-

⁴ Dunn Michael, „The Clash of Civilizations and the War on Terror“, 49th Parallel, Vol.20 (Winter 2006-2007), Birmingham, стр. 5.

⁵ Kirbassov, G., Has "the Clash of Civilizations" Found Empirical Support?
<http://www.fountainmagazine.com/article.php?ARTICLEID=783>, приступљено 29.05.2018.

⁶ Sen Amartya, *Identity and Violence, The illusion of destiny*, New York, W.W Norton & Co, 2006, стр. 172.

тој као дијалог цивилизација. „Изгледа да је ова идеја потекла од стране бившег иранског председника Мохамеда Хатамија који ју је обзнанио у свом говор у пред Генералном скупштином Уједињених нација 2000. године (...) Базично јединство исламске цивилизације проистиче из јединственог позива који је стигао до свих исламских народа и народа. Њен плуралитет потиче из разноликости реакција које је ислам изазвао код различитих нација. Постоје два начина за остваривање дијалога међу цивилизацијама. Први су они случајеви међусобне интеракције између култура и цивилизација које произлазе под утицајем различитих фактора. Овај начин интеракције је очигледно ненамераван и необавезан; одвија се на раније непромишљен начин, ношен ђудљивошћу друштвених догађаја, географским датостима и историјским непредвидивостима. Други, алтернативни случај је када дијалог међу цивилизацијама може означавати и намеравану комуникацију између између репрезентативних припадника различитих цивилизација као што су научници, уметници и филозофи из различитих цивилизацијских средина. У овом другом смислу дијалог подразумева унапред промишљени чин споразумевања чији раст или опадање не зависи од милости и немилост историјских и географских околности.”⁷ На основу иранског предлога УН су наредне, 2001. године иницирале ткз. „годину дијалога између цивилизација”. Ипак, ова иницијатива УН није донела плодна академска и политичка настојања која би континуирано била усмерена у оом правцу, иако су у наредном годинама неке истакнуте политичке личности (попут турског премијера Ердогана или шпанског премијера Запатера) покушавале да оживе рад на дијалогу цивилизација. Ставовe сличне заговорницима дијалога цивилизација износио је Едвард Саид, који је сматрао како тезе о нужности сукобљавања различитих цивилизација произлазе углавном из њиховог темељног непознавања које се може ублажити управо кроз дијалог.⁸

Посебну опасну рецепцију теорије о неизбежном сукоба цивилизација представља она глобалистичка. Глобалисти, наиме, заговарају стварање универзалног културно-цивилизацијског приступа који би се својим институционалним и вредносним позицијама издигао „изнад” верских идентитета на њима базираних историјски подела и непријатељских сентимената. «Само глобална цивилизација може заштитити дигнитет сваког појединца; само је она у стању да буде архитекта глобалне сутрашњице - великог и славног епилога свеколиког човечанства у синтези свеопштег уједињења и помирења. Према таквом виђењу, за описану улогу способна је једино модерно-постмодерна, нерелигиозна и пострелигиозна цивилизација Запада - лишена сужених перспектива и искључивости, ослобођена сваког екстремизма и верске затуцаности, при том технолошки супериорна и способна да задовољи *све* потребе *сваког* човека формираног у *свакој* верској и културној матрици.»⁹ Глобалисти из ових разлога разрађују моделе манипулације сукобима између цивилизација и њиховог

⁷ Narin Hakobyan, *Islam within Europe: A clash of civilization?* Master Art Thesis, University of Deusto, Yerevan, 2011, стр. 14.

⁸ Said Edward, *The Clash of Ignornace - Labels like "Islam" and "the "West" serve only to confuse us about a disorderly reality*, *The Nation*, 273, January 01, 2001, стр. 3.

⁹ Гајић Александар; „Веродостојан дијалог у БиХ у контексту светске кризе“, *Политеа*, бр. 4, vol. 2, ФПН Бања Лука, Бања Лука, стр. 221.

«конфликтног менаџмента» – подстрекивања и изазивања рата, његове ескалације и медијског представљања, посредничког мешања и арбитража, директне војне интервенције, затим постизања вишестраног мировног споразума, као и уставног аранжмана, временски неограничене мировне мисије и њене имплементације што укључује процесе обнове и изградње - на основу којих се „глобални миротворац” трајно намеће као врховна власт и последња инстанца која арбитража над до јуче сукобљеним представницима различитих цивилизација. За глобалисте је најмање битно какви су стварни домети ове пацификације. «Најважније је да је овај модел глобалног менаџмента међуетничко / међуверског сукоба „ескпериментално” примењен на реалном простору, са реалним људима те да се показао изводивим – барем у смислу дуготрајног наметања врховне власти постмодерног Запада једном „незападном” а међусобно антагонизираним простору. Стога је овај модел „глобалног протектората” узоран и, уз модификације, прижељкиван и за друге светске просторе, у првом реду оне на простору Евроазије.»¹⁰

Историјско наслеђе хришћанско-муслиманских у Европи

Иако се Хантингтоновом теоријском моделу могу упутити разноврсне критичке примедбе (поготово оне које тичу моделске симпификације при одређењу културних и нормативних димензија једне цивилизације из многих варијетета који у оквиру ње постоје), постојање различитих цивилизација са различитим вредносним оквирима је неспорно. Несумњиво је да су западна и исламска цивилизација дубоко културно различите и да баштине историјат интезивног сукобљавања (уз епизоде сарадње), без обзира на то што оне унутар себе нису монолитне и без унутрашњих разлика и раслојавања. «На пример, хришћани, атеисти и секуларисти који припадају западној цивилизацији деле исти историјски референтни оквир: наслеђе античке Грчке и Рима, средњи век, просветитељство итд. Слично томе, упркос поделама унутар исламске цивилизације на суните и шиите, суфије, Друзе, Алавите и друге, сви они деле иста историјска искуства и културно наслеђе предисламске цивилизације, као и наслеђе седмог века, Абасида, Османског царства итд. Због тога је тешко тврдити да западна и исламска цивилизација не постоје и да се међусобно не разликују. На пример, Европљани сматрају контраверзне данске карикатуре Мухамеда изразом слободе говора, док их муслимани виде као увреду Пророковог достојанства. Слично томе, западњачка вредновање моногамије и исламско озакоњење полигамије нужно се међусобно сукобљавају - што је само део ширег цивилизацијског сукобљавања по питању положаја жена.»¹¹ Несумњиво је да видови различитог вредновања, па и њихово супростављање не имплицирају и нужне изливе међуцивилизацијског насиља, премда су они кроз историју били неретко присутни.

¹⁰ Исто.

¹¹ Narin Hakobyan, *Islam within Europe: A clash of civilization?* Master Art Thesis, University of Deusto, Yerevan, 2011, стр. 44.

Ствари су овде знатно компликованије од пуког историјата хришћанско-муслиманског ратовања од времена ширења ислама преко Блиског истока и северне Африке на просторе Шпаније све до његовог заустављања у бици на Поатјеу 732. године, као ни узвратних крсташких похода (између 11. и 13. века) да се Света земља поврати из руку неверника у хришћанско окриље или Реконкисте Иберијског полуострва (од 8. до 13. века). Овој историјској матрици припада период од освајања Балкана и дела средње Европе од стране Османлија (14. до 16. век) до њиховог поступног ослобођења и рехришћанизације у временима решавања „Источног питања” (од краја 17. до почетка 20. века). Иза свих ових историјских догађања су стајале комплексне околности, али које су, ипак, у највећој мери биле претваране у верске сукобе који се могу уклопити у геополитику цивилизацијског надметања.¹² Оно што је при томе важно истаћи је чињеница да је за самоодређење Запада у временима када је његов хришћански идентитет постао проблематичан, исламски свет попримио димензије антагонисте, непријатељског „Другог”. У односу на њега се Европа самоодређивала и успостављала своју цивилизацијску кохезивност. Муслимани су били „религиозно и културно битно другачији и, при томе, не само непријатељски настројени према основним верским убеђењима хришћана, већ и према постојећим европским политичким творевинама. Управо из тог разлога су римокатолици током целе ове епохе себе непрестално одређивали и развијали свој идентитет као супротност исламу и муслиманима. Ово борбено супротстављање претећем непријатељу, тежња да се он проникне како би му одупрло и победило га, са свим одликама бејконовског „знања као моћи”, имало је многоструки значај: највише, за покушај стварања нове, грчевите кохезије у делом покиданом а у сваком другом смислу пољуљаном ткиву једне још увек младе и виталне цивилизације – где је сврставање на „нас” и „њих” враћало макар привид жељене а недостајуће монолитности и уверења у сопствену исправност...»¹³ То је, несумњиво, изнедрило стереотипна негативна представљања муслимана и ислама широм Европе, најчешће она која су тежила да га прикажу «као врсту хришћанске јереси, па и само безбожништво које је сликано у потпуно негативном светлу, а коју можемо пратити не само код римокатолика већ и код протестантских теолога, почевши од самог Лутера (који не пропушта да их притом поистовети са римокатолицима, па чак и да укаже на њихово мрачно савезништво).¹⁴ Постоји и други правац која покушава да објективније сагледа „турску претњу”, па и њихове предности, добре стране, а која није толико био опседнут страхом и апокалиптичним визијама. Њу можемо са лакоћом пратити линијом која од Еразма (расправа „*De bello Turcis inferendo*”

¹² О историјату сукобљавања ислама и хришћанства видети: Еспозито Џон, *Исламска претња*, Просвета, Београд, 1994.

¹³ Гајић Александар, *Огледало владара: Константин Михаиловић и Николо Макијавели*, Институт за европске студије, Београд, 2014, стр. 23.

¹⁴ „Када говори о Турцима, Лутер их готово увек повезује са папом и ђаволом, па и са „светом и путеношћу“. По њему постоји неоспорин савез између једних и других – сотонска завере која се окомила на грешни и онемоћали хришћански свет истовремено уз помоћ османских војски, римског безбожништва и свакојаким других погубних искушења.“ Жан Делимо, *Страх на западу*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1987, стр. 376.

(1530)) води преко Бодена све до Монтења и Шарона, приказујући, истовремено са неким од турских предности, и слабости хришћанске стране који изискују покајање. „Ако желимо да нашу душу извучемо из турског стиска” – вели Еразмо – „ваља нам, пре него што протерамо опаки турски народ, да из нашег срца искоренимо грамзивости, славољубље, жудњу за влашћу, равнодушност, дух пожуде...”¹⁵ Почеци озбиљног проучавања предисламског арапског живота могу се пронаћи још код позноантичког историчара Амијана Марцелина из IV века (који описује арапски номадски живот), да би се покушаји њиховог разумевања наставили код Исидора Севилског (560-630), св. Јована Дамаскина («Расправа између Сарацена и хришћанина»), као и код доминиканаца те Николе Кузанског и већ поменутих ренесансних мислилаца.

Са друге стране, хришћанско-муслимански односи кроз историју имали су и своју позитивнију страну. Она је видљива у сарадњи на значајним додирним културним и трговачким местима где је неретко долазило до размене добара и искустава: у трговачким градовима Италије (у Пизи, Фиренци, Ђенови, Венецији), на Сицилији, у јужној Француској која је трговачки била везана са северном Африком (са Тунисом, Триполијем, Цеутом), на простору целе Шпаније која је након Реконкисте пружила своју руку ка исламском Магребу итд. Познате су и историјски примери политичке сарадње хришћана и муслимана: вођа крсташа у Трећем крсташком рату Ричард Лављег срца уложио је значајне напоре у преговоре са султаном Саладином како би омогућио повратак Јерусалима у хришћанске руке. Ричард је чак и оженио своју сестру за Саладиновог брата како би побољшао односе са муслиманима. Позната је и некривена исламофилија код неких средњовековних хришћанских владара, попут Роџера II на Сицилији или императора Фридриха II. Примере позивања на сарадњу и дијалог можемо пронаћи код Николе Кузанског, код Томе Аквинског, затим у писму Гргура VII муслиманском краљу Мауританије, у верном службовању св. Јована Дамаскина на двору Омајада, као и политици византијске династије Комнина према Селџуцима или у споразумима (Еманама – документима о сигурности) кога је халифа Омар потписао са јерусалимским православним патријархом или, што представља најзначајнији пример толеранције, у Мухамедовом давању повеље којом се гарантује заштита православном манастиру св. Катарине на Синају. Не треба превиђати да су међу монотеистичким религијама, и поред уочљивих разлика, хришћанство и ислам међусобно најближе. «Постоји читав низ блискости као и утицаја између хришћана и муслимана који су засновани на заједничкој јудаистичкој старозаветној традицији који су много важнији. Нису у питању само сличности у молитвеним положајима и клањању: уџбеници теологије на Атинском универзитету без сумње тачно указују као је „од свих живих религија, ислам најближи, колико духовно толико и географски – православном хришћанству.”¹⁶ Но, постоје и ствари где се догме и верска искуства дубоко разилазе. Архиепископ Алабански Анаста-

¹⁵ Гајић Александар, *Огледало владара: Константин Михаиловић и Николо Макијавели*, Институт за европске студије, Београд, 2014, стр. 30-31.

¹⁶ Према Јанулатос А., *Ислам, Религиошки преглед, Атина*, 1985.

сиос каже: „Ове јасне структурне разлике налазе се у највишим догматима хришћанства: у вери у Тајну Свете Тројице и тајну оваплоћења Логоса, божанства Исуса Христа. Муслимани, као што је познато, поштују Исуса (Ису) као великог пророка, међутим – поричу Крст, и сходно томе, његов спаситељски значај за човечанство... Дијалог, ма како успешно и са најбољим намерама био вођен, не може да преброди ове разлике. Оно што дијалог може и треба да учини, јесте превазилажење нетачних и злонамерних интерпретација, које су са обе стране у историји чнњене. Потребно је нагласити сличности које постоје, али је потребно јасно указати и на разлике, без искривљавања и покушаја да се други оцрни и прикаже у погрешном, неаутентичном светлу. На крај ће остати разлике које постоје, а међу њима ће моћи да суди слобода човековог избора.“¹⁷

Проблеми са исламом у савременој Европи

Присуство муслимана у западној Европе представља историјску новост, будући да се ради о просторима који су до недавно били етнички и конфесионално углавном хомогени. Данас муслимани представљају најбројнију неаутохтону верску мањинску заједницу која броји око 5 % укупне популације ЕУ. Оно што овој цифри, међутим, даје посебан тон су демографски трендови. Ови трендови указују на драматичне промене у наступајућем периоду. Наиме, захваљујући сталном приливу нових миграната из муслиманских земаља и њиховим високим стопама рађања, број муслимана у Европи се утростручио у задње три деценије. Све показује да ће се овакви трендови наставити. Управо је демографски фактор је један од два чиниоца (пored историјског наслеђа) на које је указивао Хантингтон када је прогнозирао како ће висока стопа незапослености, повећани прилив миграната и њихов изражени «неевропски карактер» проузроковати оштре реакције у европским ставовима и политици према муслиманима. Ова реакције није само изазвана страхом од бројева, већ и у перцепцији Европљана да муслимани својим начином живота представљају изазов европској култури са којима садашње европске политике нису у стању да изађу на крај. Нпр. Френсис Фукујама је сматрао да због своје инхерентне неспособности да одвоје политичку сферу од верске, односно чињенице да су све сфере живота - од приватне до јавне - регулисане Кураном, исламска друштва прилично отпорна на модерност и модернизацијске покушаје.¹⁸ Фукујама је то доказивао позивањем на чињенице да је међу муслиманским земљама најмањи број демократских режима, као и да се ни једна од муслиманских земаља није показала успешном да се развије од трећесветске државе у припадницу клуба развијених земаља. Сада су масе муслимана стигле на европско тле и показале исти културни хабитус. Он се читава у њиховој претежној резистентности на интеграцију и/или асимилацију у европска друштва.

¹⁷ Архиепископ Анастасиос, *Глобализам и православље*, Хришћански културни центар, Београд, 2002, стр.130.

¹⁸ Fukuyama Francis, "History is Still Going Our Way", Wall Street Journal, 5 October 2001

Пред овом отпорношћу бледе сазнања да се муслимани у Европи не могу посматрати као једна униформна целина у било ком погледу. Они долазе из различитих земаља (и живе у различитим европским државама), говоре различите језике, неретко гаје старе међусобне етно-конфесионалне или секташке антагонизме, припадају различитим верзијама ислама... У великом броју случајева они су умерени у својим верским убеђењима и захтевима. Њихова верско-културолошка дубока различитост доводи до тога да их европско јавно мњење портретише као једну групацију која дели заједничке особине и према којима је неопходно заузети јединствен политички и друштвени став. Јавна перцепција се, дакле, развија у оквиру концепта «ми-они», где се представа о «исламу» конструише искључиво као супротност «европском» (у било ком националном издању), као и «темељним» европским вредностима као што су демократија и једнакост. Из ове перспективе се посматрају разне проблематичне ситуације и праксе. «Прве се односе на етичке норме везане за индивидуално понашање: то укључује, на пример, специфичне врсте облачења (нпр. жене које носе мараме или дугачке хаљине у складу са њиховом вером); придржавање родних улога и родних односа због специфичних културних норми (нпр. одвојене школе за девојчице и дечаке адолесцентног или старијег узраста). Стога се поставља питање: да ли су такве концепције родних и породичних односа у складу и могу бити део европских културних норми? Други скуп питања више се тиче јавног живота, а нарочито институционалних аранжмана и урбаног простора: на пример, треба ли утицати на мењање специфичних молитава или прехрамбене захтева у школском животу или на радном мјесту? Или се то сматра превише наметљивим, превише несекуларним у поређењу са опуштенијим захтевима већине хришћана или атеиста који нису толико ревносни. Друго, како укључити џамије у европски окружење на начин на који би се у њега уклопиле и постале део европског културног наслеђа, уместо да штрче као „страни“, „источни“ или „азијски“?»¹⁹

Што се тиче саме муслиманске дијаспоре широм европског Запада, иако њу пре свега притискају социо-економски проблеми, присутне су и бојазни од верске дискриминације. Ипак, муслимани у Европи не деле становиште да их већина Европљана доживљава и третира непријатељски, већ сматрају услове њиховог живота у западним земљама за генерално позитивне. Штавише, муслимани на Западу сматрају да су услови живота за њих (а нарочито њихове жене) боље у земљама у које су мигрирали него у земљама њиховог порекла. Свега једна трећина муслимана у Француској сматра да има лоша искуства због своје верско-етничке припадности, док сличне примедбе у Шпанији има њих свега четвртина.²⁰ У Немачкој, земљи где око половина муслимана осећа одбојност домаћег становништва према њима, истовремено има најмање дискриминације и инцидентних ситуација.²¹

¹⁹ Narin Hakobyan, *Islam within Europe: A clash of civilization?* Master Art Thesis, University of Deusto, Yerevan, 2011, стр.44-45.

²⁰ „Muslim in Europe: Economic Worries Top Concerns About Religious and Cultural Identity”: Yale Global Online, Yale University, 11.08.2006.
<https://yaleglobal.yale.edu/content/muslims-europe-economic-worries-top-concerns-about-religious-and-cultural-identity> приступљено 03.06.2018.

²¹ Исто.

Покушај интеграције – како се показало, крајње неуспешан – почивао је на премисама о приморавању обе стране, и оне домицилне - европске, и оне придошле - мањинско муслиманске, на компромисе. То подразумева да свака страна одустане од неких својих културних израза а прихвати друге, туђе, како би се тако досегао обострано прихватљиви *modus vivendi* у оквиру датог правног и културног оквира. Интеграција подразумева задржавање поретходног идентитета уз његову делимичну модификацију услед прилогођавања домицилној култури. Концепт интеграције, међутим, има много начелних и практичних мањкавости. Као прво, услед проблематизованости савремене, постмодерне европске цивилизације, односно њеног истовремено диверсификованог историјског наслеђа и модерних форми које потискују ова наслеђа а не нуде позитивну садржину, није јасно зарад каквог то туђег наслеђа муслимани треба да модификују своје културне навике и уверења? Спремност друге стране да их „углавном” прихвати а одрекне се својих посебности зарад „мира у кући” у придржавања форми демократије и једнакости, само утврђује муслиманску дијаспору у убеђењу о слабостима а не о снази европских друштава. Западњачко слепо заклињање у демократске процедуре и начелну једнакост (иза које се крију бројне, нарочито мањинама познате неједнакости свих врста) доживљавају се као израз плиткости или лицемерја као коме се неки муслимани такође односе лицемерно. Они стога у демократији препознају само инструмент кога треба искористити за постизање сопствених, «озбиљнијих» циљева.

Други ниво проблема представља начелно европско секуларно становиште иза кога се некада крије, а некада сасвим отворено исказује јасан антирелигиозан став. Он је неретко видљив у ниподаштавању улоге религиозности у животима европских друштава. Изузев као део историјског наслеђа (који не обавезује ни појединца ни друштвене заједнице ка његовом ревносном упражњавању), постојеће верзије хришћанства су на тлу саме Европе маргинализоване, често исмејане и прокужене. Код припадника муслиманске дијаспоре оваква однос према вери изазива јасну одбојност и буди презир према домаћој популацији за коју се сматра да се ничега не придржава и ни у шта не верује. Прећуткивање, тачније одбацивање улоге хришћанства као конститутивног елемента европске културе као што је учињено о оснивачким уговорима ЕУ, као и спорна одлука Европског суда за људска права како јавно показивање распећа крши људска права (случај «Лаузи против Италије») неки муслимани (и то највише они антагонистички настројени према Европи, који ликују над њеном декаденцијом) могу смо лицемерно да поздраве као «израз толеранције». Ипак, у суштини, сви видови самопорицање хришћанства међу Европљанима додатно одбијају муслиманске вернике од исказивања поштовања према европским вредностима по принципу: ако су у стању да се тако лако одрекну своје вере и наслеђа, како ће нас прихватити са нашим? „У Француској, на пример, непријатељство према исламу и муслиманским имигрантима не произилази из хришћанског идентитета и историје сукоби између хришћанства и ислама, већ из француског уставног принципа секуларизма или лаицитета. Оно је врло строго, до тачке да су сви верски симболи забрањени су у француским

државним школама - укључујући хришћанске крстове и јеврејске капице.”²² И европски антиимигрантски покрети углавном нису вођени хришћанским верницима. Герт Вилдерс је агностик, неки од лидера „Алтернативе за Немачку” су отоворени поборници ЛГБТ идеологије, Ајан Хирси Али, холандска политичарка сомалијског порекла је атеиста... За Тило Сарацина из немачке СДП не зна се каквог је религиозног опредељења, једино се Марин Ле Пен римокатоликиња. Антиимигрантско расположење према муслиманима као „претећем Другом” не може се, дакле, посматрати као наслеђе хришћанске перцепције јер оно има изражене и секуларне, постхришћанске, па и антихришћанске особине.

Трећа група проблема тиче се неубедљивости и непривлачности, тј. неверодостојности „интегрисаног” ислама кога пропагирају европски мултикултуралисти. Он ставља муслиманску мањину у Европи пред низ дилема. У њих не спадају само питања чега све треба да се одрекну муслимани да би се „уклопили” у европско друштво, већ пре свега шта је то што им остаје? Каква је природа тог «модификованог ислама»? Да ли он уопште више представља ислам какав је био познат њима и њиховим прецима? Да ли уступак муслимана треба да иде само у правцу прихватања европских забрана покривања косе жена на јавним местима или они треба да толеришу она понашања која су до недавно сматрана директном увредом ислама и Мухамеда? Шта представља срж доктрине ислама за које постоји апсолутна забрана компромисних измена, а шта су само његове споредне, периферне историјске насlage које је могуће модификовати зарад мирног суживота? Где се по овим питањима разилазе, а где слажу и „умерени” и „фундаменталистички”, екстремни муслимани?

Теорија „евроислама” чији је творца Тарик Рамадан, швајцарски професор пореклом из Египта, очигледно није популарна и прихваћена међу муслиманима ни у Европи ни у свету. Он је, штавише, сматран *personam non grata* у многим муслиманским земљама. Рамаданово разликовање религије и културе је, додуше, прилично сувисло јер указује на различите културне насlage у савременој исламској цивилизацији. Међутим, Рамаданово залагање за стварање „западног ислама” који би се разликовао од „азијског ислама” и „афричког ислама” а које подразумева преипитивање муслиманске јуриспруденције (*fiqh*) и њено реинтерпретирање у складу са динамичним околностима друштава у којима муслимани представљају мањину (као што је случај у Европи), води ка заговарању низа крајње спорних теза. На пример, Рамадан пориче поделу света на „кућу ислама” (*dar al-Islam*) и „простор рата” (*dar al-harb*) пошто се ова подела не спомиње у Курану и Сунама. „За Рамадана, Запад није ни „простор ратова” нити „кућа прозелитизма” већ *dar al-shahad* („кућа сведочења”) (исламске поруке). Он тврди да су муслимани „сведоци пред човечанством”; они морају наставити да разматрају основне принципе ислама и преузму одговорност за своју веру. За њега је „исламска порука” за коју се очекује да јој муслимани сведоче није првенствено социјално-конзервативни код традиционали-

²² Narin Hakobyan, *Islam within Europe: A clash of civilization?* Master Art Thesis, University of Deusto, Yerevan, 2011, стр. 45.

стичких правника, већ посвећеност универзализму и благостању немуслимана. Она је, такође, заповест да не само износе захтеви неисламским друштавима, већ и да се изрази солидарност са њима.”²³ Заговарање евроислама од стране Рамадана и његових слебеника очигледно иде у правцу интергационих напора који се жели избећи сценарио „сукоба цивилизација”. У практичној примени, промовисање «евроислама» захтева подједнако подучавање и домицине популације и продошлих муслимана о исламу како би се на тај начин повећало разумевање и толерантност. Други правац Рамаданових практичних настојања је далеко спорнији јер подразумева динамичну интерпретацију самог ислама. Већина муслимана, због селективног усвајања западних културних вредности и одбацивања једног дела сопственог наслеђа, доживљава «евроислам» као „хибридни ислам” и зазире од њега.

Четврти ниво проблема односи се на спорове везане за то колики је за европска друштва прихватљиви број миграната, како би се, услед културних неспоразума, број могућих конфликта свео у подношљиве размере. Такође, овде је потребно јасно разлучити социо-економске неспоразуме које доносе мигранти од оних културно-цивилизацијских. Већина проблема са мигрантима нису у потпуности верско-цивилизацијски, али се дубоко преплићу са њима због неевропске културе имиграната. Разни видови друштвене патологије или нежељених друштвених понашања - од обарања цене рада и рада на црно, бављења криминалом или живљења миграната од социјалне помоћи чије се буџети пуне опорезивањем солвентне домаће популације - лако се преливају на културну, међуцивилизацијску раван. Ствар је тиме сложеније што су вектори имиграције неевропског становништва (а муслимани су међу њима најбројнији) јасно геополитички дириговани.²⁴ Они имају јасан циљ да преоптерете и изврше „дестабилизацију земаља означених као цивилизацијски противници ислама, уосталом једнако прецизно као и у оцени да је „тероризам атомска бомба сиромашних” којим се истиче његов асиметрични карактер али и потенцијал разарања и деструкције.”²⁵ Код једног броја аутора уврежено је мишљење да је тероризам углавном облик дефанзивног и осветничког средства одмазде сиромашних. Они из своје асиметричне позиције одговарају на дисиметричну несразмеру моћи. „Миграционо оружје” по нама, има респектабилне потенцијале *офанзивног асиметричног средства*, које се користи кроз процесе масовне мигрантске инфилтрације у западна друштва. Разорни потенцијал се исказује како кроз терористичке претње и акције, (особито снажно због свог религијског набоја), које готово увек имају призивок „светог терора”,²⁶ тако и кроз уну-

²³ Исто, стр. 20-21.

²⁴ Видети: Гајић Александар, «Утицај регионалних криза на савремене прилике на Балкану: геостратешке импликације мигрантске и украјинске кризе», *Култура полиса*, «Култура безбедности: мигрантске кризе, стање, перспективе, ризици» посебно издање бр. 2, Нови Сад, 2017, стр. 11-29.

²⁵ "Данас је верски императив тероризма заиста најснажнија карактеристика терористичких активности" „Хофман Брус, *Унутрашњи тероризам*, Народна књига, Београд, 2000, стр. 78.

²⁶ "За верског терористу насиље је пре свега акт свете тајне или божја дужност коју врши у директној служби неком теолошком захтеву или императиву. На тај начин тероризам поприма трансценденталну димензију, а његови извршиоци су услед тога неспутани политичким, морал-

трашње мрежно организовање и вешто коришћење облика цивилних организација и иницијатива.”²⁷

Други приступ решавању културних спорова са исламском дијаспором, онај који је заговарао асимилацију имиграната из исламских земаља, показао се још неуспешнијим. За разлику од интеграционих стратегија који заговарају идентитетско очување и суживот кроз приближавање и делимичну модификацију културних уверења, асимилација представља потпуно напуштање пређашњег идентитета и усвајања новог, оног који преовлађује у датом окружењу. Асимилација подразумева изразито мали или никакав компромис учињен од стране домаћег становништва. Домаће становништво ставља прихватање њихове културе као нужан предуслов за уживање свих права које боравак у њиховој држави доноси. Да би се ово десило, културни миље домаћина мора бити и прихватљив и примамљив придошлицама, а не само економски и социјални услови живота које он омогућава (ако их уопште омогућава). Такође, виталност домаће популације и њени демографски трендови нужно морају да буду позитивни. У случају европских друштава и муслимана, ништа од овога није случај. Европска друштва су апатична, вредносно конфузна, слабе виталности и у константном демографском опадању. Она су одбацила или су на путу да одбаце своје историјске традиције и најдубље изразе своје вере који се, ако и преживљавају, углавном упражњавају обичајно, а не са дубоком преданошћу и уверењем. Овакав истовремено слаб, преплашен и „расточен” културни миље доживљава муслимане са крајњим неповерењем, често и непријатељски: због тога је одбојност неретко обострана. Чак се и друга и трећа генерација муслиманским миграната изузетно тешко адаптира на начин живота и друштвене токове у Европи, затварајући и гетоизирајући се пред страном средином која грубо противуречи њиховим најдубљим уверењима и културним навикама. Другим речима, неуспех асимилационих покушаја није толико доказ снаге и виталности муслиманске имиграције, већ пре свега слабости, недостатка уверења и снажног животног импулса код саме европске популације.

Закључна разматрања

Проблем са муслиманском верском мањином у Европи те неуспех њене интеграције или асимилације не може се посматрати као последица инкопатибилних цивилизацијских концепција које воде у правцу нужног конфликта, у овом случају муслиманског и хришћанског идентитета и њихових историјских наслеђа. Као прво, крајње је упитан хришћански карактер данашње западне цивилизације, а поготово њених политичких творевина као што је ЕУ. Иако се према не тако давним истраживањима²⁸ чак 76% европске популације сматра-

ним или практичним ограничењима која могу да утичу на друге терористе.” Hofman Brus, *Unutrašnji terorizam*, Narodna knjiga, Beograd, 2000 стр. 84.

²⁷ Despotović Ljubiša, Gajić Aleksandar, “ Geopolitics of Migrant Crisis and the Security Risk as Forms of Offensive Assimetric Threats in the Balkan”, in: *Asimetry and Strategy*, Ministry of Defence of Republic of Serbia, Belgrade 2018, стр. 363.

²⁸ «Regional Distribution of Christians», Pew Research Center, 2011, <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-regions/#europe> приступљено 03.062018.

ло хришћанском (од њих 48% припада римокатолицима, 32% православним а 19% протестантима) у знатном проценту ово идентитетско опредељење је само номинално и представља последицу навика, придржавања историјских традиција нација из којих се потиче или пуких обичајних форми. Упркос кључном утицају хришћанске вере на готово све културне изразе у Европи, у постмодерној фази њеног историјског развоја хришћански утицаји се све више прећуткују, минимизирају и заборављају. Секуларизација и антирелигијске доктрине су на тлу Европе оставиле дубоког трага. Суштинско безверје завладало је међу значајним делом популације свих европских нација, највише на западу Европе а најмање на њеном истоку. За разлику од муслимана којима се може оспорити цивилизацијска хомогеност али не и снажно изражавање верске припадности која је много озбиљнија од исповедања религиозности међу Европљанима, процеси слабљења хришћанског опредељења код свих деноминација и њиховог утицаја на европска друштва попримили су драстичне размере. Иако нема кретања европских друштава према потпуном секуларизму нити радикалног опадања утицаја религије међу њеним становништвом, савремена Европа је постала значајно секуларна и нецрквена, мада не и неверничка. Иако је Француска једина држава у Европи која практикује апсолутни секуларизам – потпуно одвајање државе од цркве – све европске државе у којима живи значајан број муслиманске дијаспоре упражњавају умерени вид секуларизма. У европским државама постоје, понајвише из национално-историјских разлога, признате државне религије. Оне су одвојене од политичке сфере. Исто тако, у овим државама су формулисани и различити видови уређеног третирања етничких и верских мањина у јавном животу, пре свега у образовном систему и културним делатностима. Насупрот описаном уређењу европских националних држава, чланица ЕУ, сама ЕУ је постепено конституисана мимо, па и против хришћанског наслеђа народа који су у њу приступили. У време конституисања ЕУ (тј. ЕЗ па ЕУ) Европска комисија је легитимисала евроинтеграциони пројект кроз повремене консултације са представницима европских цркава, као и са Јеврејима (нпр. у време Жака Делора), али не и са муслиманима. Касније је заузет начелно неутралан став према свим религијама. Ипак, приметна је јасна еволуција ЕУ према радикалном секуларном приступу. То је посебно видљиво у пресудама Европског суда правде: оне које су у ранијем периоду заговарале широко одређење верских слобода али су донекле ишле у правцу секуларизма, поготово у третирању муслимана (забрана покривања главе у пресуди у предмету «Лејла Шахин против Турске» (2005)). У каснијој фази судске праксе Европског суда правде радикални секуларизам се почео примењивати и према хришћанима. То је посебно уочљиво у познатим пресудама којима се забрањује јавно истицање распећа којим се, наводно, угрожавају нехришћанска верска опредељења и људска права.

Савремени глобализам, у Европи веома присутан нарочито у кровном здању ЕУ, представља идеолошку доктринарну надоградњу секуларизма. Под његовим дејством одиграва се не само убрзана дехристијанизација Европе, већ убрзано настављају да бујају различити видови нихилизма и јавног неморала сваке врсте. Доктринарна и практична тенденција глобализма је да релативизује, дроби и уништава све колективне идентитете и да тако обезвређује сва вре-

дносна становишта група и појединаца. Под утицајем оваквих доктрина и пракси живљења, секуларизација убрзаним темпом прераста у безверје и подстиче разуданост појединаца чије су не само личне потребе, већ и целина његовог бића, бачене на олтар слободног тржишта. Мада се појединцима отргнутим из окриља заједништва од стране глобалиста обећава просперитет и велику добит, у највећем броју случајева доноси им се само корупција, стагнирање и потепено одимирање. Такав посткултурни, антирелигиозни и постнационални глобализам са својим образцима понашања представља смртну претњу свим културним образцима: свим културно-колективним идентитетима, религиозним опредељењима и историјским наслеђима. Док у политичкој сфери глобализам кроз империјалне и неоколонијалне пројекте води у сукобљавање и подјармљивање читавих народа и региона зарад отимачине њихових ресурса, у културно-идентитетској сфери он додатно антагонизује припаднике постојећих цивилизација. Манифестације нихилизма које он изазива - степен отуђења, безнађе и социјала патологија - саблажњава припаднике разних традиционалних конфесија, а поготово муслимане који баштине један „интегралистички” поглед на живљење у овом свету. Код умерених муслимана у Европи глобалистички нихилизам у највећем броју случајева изазива одбојност и презир. Код његових радикалних припадника, он рађа мржњу која их учвршћује у убеђењу да је европски систем труо, неизлечиво заражен злом против кога се треба борити свим средствима, пре свега оним насилним. Овакве перцепције повећавају од раније постојеће разлике између хришћана и муслимана и стварају нове предрасуде које, са једне стране, криве хришћанство за савремена постхришћанска застрањења Запада, док, са друге стране, радикализују део муслиманске мањине на самом Западу и тако стварају, повратно, код припадника европских народа осећај сталног антагонизма према онима који желе да униште њихов начин живота. Иако не искључиви кривац, савремени антирегиозни глобализам чије медијски и доктринарни изрази харају Западном и његовим јавним мњењем у великој мери су допринели погоршању међурелигијских односа. Друга и трећа генерација мигрантске омладине, суочена се отуђењем, несигурношћу, незапосленостју па и диксриминацијом те притисцима да им се обрише сваки идентитет, постају лаки плен за проповеди радикалних (најчешће салафитских) поборника и укључивање у екстремистичке организације. Она им се чине да нуде јасна решења на сва животна питања, да омогућавају моралну исправност и пружају припадање истинској заједници. На крају, радикални исламизам их потпуно одсеца од било какве везе са Европом у којој живе и претвара их у њене најљуће непријатеље. Управо то је оно што погодује глобалистичком управљању сукобима између цивилизација зарад њихове потпуне компромитације. *„Постмодерни глобализам је антитрадиционалан. Сукоби које он изазива између ткз. „западних”, „хришћанских” држава и муслиманских држава те народа је у ствари сукоб глобалног неоколонијализма са њима, а не сукоб хришћанства и ислама. Неоколонијални, постмодерни глобализам, више се устремљује са мржњом на стварне хришћане него на муслимане и тежи да им нанесе већу и неповратнију штету. Због тога хришћани и муслимани треба да покушају да нађу начин за спречавање суноврата вредности*

на основу којих живе појединци и народи тако да не дозволе да нико не манипулише њима, да их свађа и сукобљава по принципу «завади па владај»..²⁹

Да би се уместо у правцу сукоба могао водити дијалог међу цивилизацијама, потребно је да са обе стране стоје веродостојни хришћани и муслимани, а не њихови сурогати и/или глобалистичке марионете које су условљење на бројне начине. Иако су вредносне и културне разлике између правих хришћана и муслимана крупне и неспорне, само они који заиста живе у складу са својим уверењима могу и код друге стране да пробуде неопходно поштовање као предуслов за споразумевање, за стварни дијалог. „За дијалог који треба да одреди ту „најмању заједничку основу” и „простор деловања” неопходно је поверење као полазиште... Једина атмосфера у којој се, кроз дијалог, може успоставити та основа и деловати на међуличном и друштвеном пољу јесте атмосфера поверења. Атмосфера што садржи „веру” и гради односе „по вери”, јер то „поверење” и значи. Она се споро и постепено гради, лако се губи, а веома тешко поново стиче.»³⁰ Да би се дијалог могао да доведе до реалне сарадње, неопходно је одредити његов реални домет, „заједничку основу” и простор деловања. На основу овог деловања сваке стране из своје вредносне перспективе могуће је видети колико је ко истрајан и доследан и какви су му домашаји. Сарадња при деловању свакако ће позитивно утицати на додатни пораст међусобног поверења.

Савремени друштвени оквири остављају довољан простор за плодотворни дијалог и сарадњу хришћана и муслимана. Они могу да се, држећи се сопствених традиција, усагласе по читавом низу питања око којих их угрожава глобалистичка агенда. Како и хришћани и муслимани о овим питањима имају сличан или идентичан став, могуће је установити својеврсни религиозни консензус или „најмањи заједнички традиционални друштвени садржалац” око следећих горућих тема: питања очувања породице, традиционалног васпитања и бриге према деци, старијима и свима онима који су немоћни, односа према мањинским појавама, преко традиционалног одговорног одношења према државним институцијама и привреди, борбе против криминала и социјалне патологије (пре свега – корупције и разврата), односу према имовини, новцу, банкарском пословању, опште друштвеним развојним стратегијама и односу према савременој техници, науци и образовању. «Сва ова питања могуће је ставити у заједнички традиционалан контекст – онај који подразумева перспективу између Бога и човека, који је мање-више идентично постављен на здравим основама у свим релевантним верским традицијама. Након тога, нека се свако труди да из перспективе сопствене вере служи Богу и својим ближњим и биће неупоредиво лакше избећи бесплодне расправе и сукобљавања те све видове покушаја да се верска опредељења употребе зарад политичке доминације. «Како судиш, тако ће ти и бити суђено – познато је хришћанима. Идентичну ствар казује нам и Кур’ан, „Трпеза”»: „Нека слѣдбеници Еванђеља суде према ономе што Бог у Еванђељу објавио је.”³¹

²⁹ Гајић Александар, „Веродостојни дијалог у БИХ у светлу светске кризе“, *Политеа* бр 5, Факултет политичких наука, Бања Лука, стр. 225.

³⁰ Исто, стр. 226.

³¹ Исто.

Литература:

1. Arhiepiskop Anastasios, *Globalizam i pravoslavlje*, Hrišćanski kulturni centar, Beograd, 2002
2. Gajić Aleksandar; „Verodostojan dijalog u BiH u kontekstu svetske krize”, Politea, br. 4, vol. 2., FPN Banja Luka, Banja Luka
3. Gajić Aleksandar, *Ogledalo vladara: Konstantin Mihailović i Nikolo Makijaveli*, Institut za evropske studije, Beograd, 2014
4. Gajić Aleksandar, «Uticaj regionalnih kriza na savremene prilike na Balkanu: geostrateške implikacije migrantske i ukrajinske krize», *Kultura polisa*, «Kultura bezbednosti: migrantske krize, stanje, perspektive, rizici» posebno izdanje br. 2, Novi Sad, 2017
5. Despotović Ljubiša, Gajić Aleksandar, „Geopolitics of Migrant Crisis and the Security Risk as Forms of Offensive Assymetric Threats in the Balkan”, in; *Asimetry and Strategy*, Ministry of Defence of Republic of Serbia, Belgrade 2018
6. Espozito Džon, *Islamska pretnja*, Prosveta, Beograd, 1994
7. Prema Janulatos A., *Islam*, Religioški pregled, Atina, 1985
8. Kirbassov, G., Has „the Clash of Civilizations” Found Empirical Support?
<http://www.fountainmagazine.com/article.php?ARTICLEID=783>
9. Margion J., *Erasmе, Guerre et Paix*, Montaigne, Paris, 1973
10. Narin Hakobyan, *Islam within Europe: A clash of civilization?* Master Art Thesis, University of Deusto, Yerevan, 2011
11. Said Edward, *The Clash of Ignornace - Labels like „Islam” and „the „West” serve only to confuse us about a disorderly reality*, *The Nation*, 273, January 01, 2001
12. Hantington Semjuel, *Sukob civilizacija*, CID; Podgorica, 2000
13. Hofman Brus, *Unutrašnji terorizam*, Narodna knjiga, Beograd, 2000
14. Fukuyama Francis, „History is Still Going Our Way”, *Wall Street Journal*, 5 October 2001

ISLAM AND CHRISTIANITY IN EUROPE: BETWEEN THE CLASH OF CIVILIZATIONS AND DIALOGUE

Summary: Modern Europe witnesses the terrorist attacks, the influx of immigrants, ghettoisation of Muslims into city areas that are transformed into the „no-go zone” and, as a reaction, an increase of Islamophobia among European nations. How many of these phenomena are confirming Huntington's theory of „The Clash of Civilizations,” and how much space do they leave for „The Dialogue of Civilizations”, which, as an alternative, was proposed by the Iranian President Hattami before the UN? By observing the historical and normative perspective of the relationship between Muslims and the contemporary Europeans (which, in the meantime, became post-Christians), especially limited domains of integration, assimilation and the creation of „Euroislam” (advocated by Tariq Ramadan), the Paper tries to find the space for avoidance of conflict and the basis of fruitful dialogue between civilizations. Pointing out that the roots of the conflict and the inability of coexistence do not lie in cultural-collective identities as such and their values formed on religious grounds that only generate misunderstanding, conflict and division, the intentions of further transformation of Europe towards plural and value-neutral creation are shown as illusory. On the contrary, the Paper shows out that value neutral postion is precisely what creates contempt and additional resistance of the newcomers who have a clear value and religious identity. Thus, it advocates

the return of Europe to its Christian cultural and value dimensions. Although there are insurmountable differences in some beliefs between Christians and Muslims, there are also many similar attitudes on which is possible not only to gain respect and trust from the other side, but also to create a consensus based on „the smallest common traditional denominator.” This would allow religious and cultural identities to become the basis for co-operation and convergence rather than conflict.

Key words: The Clash of civilizations, post-Christian Europe, inter-religious dialogue, euro-peace, integration, assimilation

ДУШАН ПРОРОКОВИЋ

Институт за међународну политику и
привреду
Београд

УДК 9(28):308(497)

Оригиналан научни рад

Примљен: 01.07.2018

Одобрен: 20.07.2018

Страна: 69-78

АТЛАНТИЗАМ И ГЕОГРАФИЈА РАДИКАЛНОГ ИСЛАМА: МЕСТО И УЛОГА БАЛКАНСКОГ ПОЛУОСТРВА

Сажетак: Место Балканског полуострва на „великој шаховској табли“ не треба потцењивати. Балкан је значајна карика како у таласократским, тако и у телурократским пројекцијама. То је саставни део Унутрашњег полумесеца и Римленда. Међусобно сучељавање два непомирљива концепта се одиграва и на Балканском полуострву, па се у том контексту разматра и улога радикалних исламистичких група. Рад се састоји из пет делова. Први, уводни део, представља кратак осврт на досадашње радове на ову тему, укључујући и критику крајње поједностављених погледа на „географију ислама“ или „географију исламског учења“. У другом делу се описују кључни циљеви атлантизма као геополитичке концепције, а у трећем објашњава појам „географије радикалног ислама“. Користећи аналитичко-синтетички метод у четвртм поглављу се разматра положај Балкана у односу на циљеве атлантизма и деловање радикалних исламистичких група, док се у петом, закључном делу, износи оцена да је својеврсно пактирање између ове две пројекције у њиховом обостраном интересу.

Кључне речи: атлантизам, радикални ислам, Балкан, Римленд, Хартленд, Европа

Увод

Бројни аутори образлажу како је ислам сам по себи радикалан, то јест, да је то религија рата. У прилог овој тези се често наводи поједностављена класификација територије у исламу на «дар ал-ислам» и «дар ал-харб»: територију ислама и територију рата. Према овој тези, све што није територија ислама, јесте територија рата и задатак муслимана је да светим ратом – цихадом – и ту територију претворе у исламску. Међутим, «географија исламског учења» је знатно сложенија. Ислам не можемо посматрати кроз дуализам «територија мира» и «територија рата». Такво тумачење ислама је секташко и према Сергеју Фрацузову кључну улогу је вероватно имао Хасан ибн Сабах, а донекле и његов наследник Рашид ад Дин Синан (Французов, 2008). Они су оформили групу асасина или низарита. Идеологија данашњег ДАЕШ-а, а пре тога и радикалних група попут Ал-Каиде, Ал-Шабаба, Муслиманског братства или Ал-

Нусре, јесте модификовано учење низарита и примена технике асасина. То (још увек) није правилно тумачење ислама, нити већинско опредељење мухамеданаца. Због тога је ДАЕИШ једнако претња и немуслиманским народима и муслиманима.

Радикално тумачење ислама је, дакле, постојало кроз векове и остављало последице. Ипак, оно што треба подвући, јесте и да је утицај радикалног ислама увек био мали и ограничен. И он би такав и остао да није добио снажну политичку и финансијску подршку од кључних актера међународних односа. Ту пре свега треба имати у виду САД и Велику Британију и дугу историју тесне сарадње ове две земље са радикалним исламистичким групама. Место Балканског полуострва на „великој шаховској табли“ не треба прецењивати, али га никако не смемо ни потцењивати. Балкан је део коридора од Блиског истока ка Западној Европи, преко којег се могу трансферисати импулси радикалног ислама. Он има велики тактички и стратегијски значај. За ову намену је немогуће користити државе Источне Европе, пошто у њима живи занемарљив број муслимана. Ти импулси се могу трансферисати од Магреба преко Италије, Француске и Шпаније, морском рутом, или Балканом – копненом рутом. Јачање радикалног ислама на Балкану је отуда средство да се врши даљи притисак на Западну Европу, али и осујете амбиције Русије.

Таласократски геополитички концепт атлантизма

Таласократска геополитичка концепција атлантизма разрађује се у континуитету од друге половине XX века и почетних радова адмирала Алфреда Мехена (Alfred Mahan). Мехеново дело оставило је неизбрисив траг у развоју стратегијске мисли у целом свету, преведено је до Првог светског рата на више од двадесет језика и у великој мери утицало на даље обликовање „геополитичке дихотомије“. Односно, класификације на поморске – таласократске геополитичке концепције, и њихов антипод – континенталистичке, односно телурократске. За овог америчког аутора, целокупна светска историја се може сагледати кроз непрекидни ривалитет таласократије и телурократије: то су супротстављености између Атине и Спарте, Картагине и Рима, Велике Британије и Русије. После Другог светског рата кроз ову призму се може посматрати и „хладни сукоб“ САД и Совјетског савеза, али се на почетку XXI века тако могу анализирати и све чешћа неразумевања између САД и Кине. Мехен истиче да је „морско царство без сумње светско царство“, (Mahan, 1890: 25) и ту тезу поткрепљује објашњењем да поморска сила има већу могућност маневрисања, те да контролише комуникације на глобалном нивоу, што има пресудну важност у сваком рату. Према његовој тези, позицију и геополитички статус државе треба анализирати на основу шест критеријума: 1) географски положај државе, њена отвореност према морима, могућност поморских комуникација са другим државама; 2) физичка конфигурација државе, тј. изглед приобаља и број лука, стратешка заштићеност приобаља; 3) дужина линије приобаља; 4) бројност становништва; 5) национални карактер, односно способност народа

за бављење трговином; 6) политички карактер владавине. (Дугин, 2004: 55) Несумњиво је, дакле, према овој школи мишљења, да велика сила која има намеру да управља светском политиком или кључно утиче на међународне односе, мора бити таласократска. Како би се остварила конкурентска предност, а узимајући у обзир свих шест наведених критеријума, у операционализацији свог предлога Мехен предлаже спровођење такозване „стратегије анаконде“. (Махан, 1900: 35) „Глобална таласократија“ коју предводе САД (и Велика Британија, коју је тада амерички адмирал антиципирао за најважнију поморску силу) морају контролисати, било војним, политичким или економским средствима, простор који се протеже од Скандинавије, преко источноевропског појаса правцем Балтик-Медитеран, затим Блиског истока – укључујући територију данашњег Ирана, потом источно ка Хималајима и Индијском потконтиненту, Индокини, до кинеског приобаља и Корејског полуострва. Тако се све евроазијске телуократске силе, богате ресурсима и са бројном популацијом „закључавају у континент“, онемогућава им се приступ Светском мору, па самим тим и међународној трговини. Телуократија остаје подређена, она је „производни мотор“ за цео свет, али је њен утицај на трговинске токове симболичан. „Трговачку нацију су углавном интересовали поморство и тржишта у складу са гледиштима манчестерске школе политичког мишљења“ (Makinder, 2009: 138-9), па сходно томе, атлантистички концепт фокус ставља на контролу светске економије преко управљања међународном трговином.

На даљу разраду Мехенових теза није требало дуго чекати. Две деценије касније појављују се први радови Халфорда Макиндера (Halford Mackinder), а током Другог светског рата Николаса Спајкмена. (Nicholas Spykman). Макиндеров рад остаје познат по две дефиниције. Првој: ко влада Хартлендом влада Светским острвом; ко влада Светским острвом – влада читавим светом. И другој: Ко влада источном Европом влада Срцем света; ко влада Срцем света влада Светским острвом; ко влада Светским острвом – влада читавим светом.

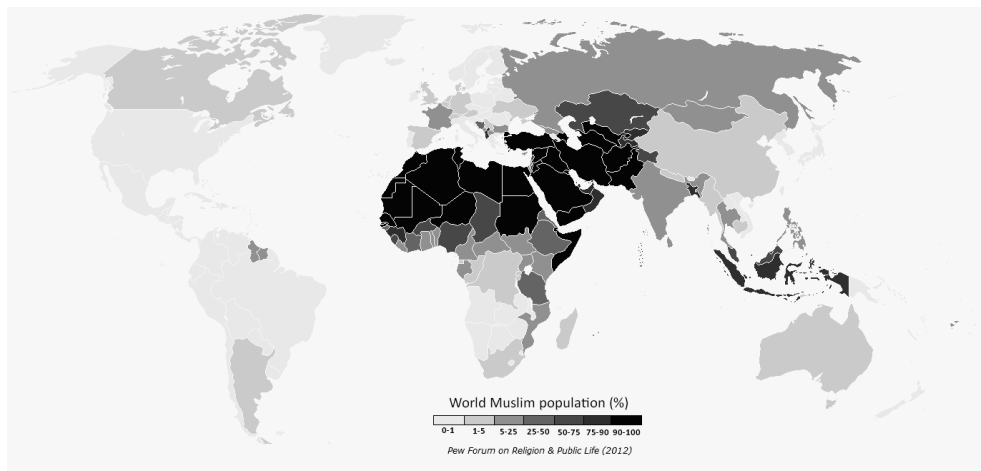
Светско острво је заправо „мегаконтинент“, копно које обухвата Евроазију и Африку. Под Хартлендом се подразумева централни део Евроазије, оивичен у троуглу Источносибирско море на северу, Каспијско језеро на југозападу и Бајкалско на југоистоку. „Срце континента, у смислу региона који се одводњава ка Арктику или унутар Континента, обухвата највећи део Велике низије и највећи део Иранске висије“, при чему Велика низија обухвата „западни Сибир, Туркестан и басен Волге на европској страни“. (Makinder, 2009: 82-3) За Макиндера је ово кључна област на свету, јер, како дефинише: Овладати Срцем света зато постаје најважнији, стратешки задатак сваке силе која има амбицију за глобалном доминацијом. Да би се то учинило неопходно је најпре осигурати присуство у региону Унутрашњег полумесеца. Унутрашњи полумесец се подударо са приобалним подручјима евроазијског масива и састојао се од територија на којима су се распростирале Немачка, Аустроугарска, Отоманска империја, Индија и Кина. Подударност географског распротирања између Мехенове „анаконде“ и Макиндеровог „полумесеца“ је лако уочљива. Једнако, као што је евидентно да овај простор апострофира и Спајкмен, сврставајући га

у Римленд – Ободни простор. У свом виђењу света Спајкмен прихвата Макин-деров закључак о постојању Хартленда, међутим, он истовремено подвлачи да највећи геополитички значај управо има Римленд. Територија Римленда протеже се од Скандинавије, преко дела западне и средње Европе, целокупне источне Европе, Турске, Ирана, Ирака, Авганистана, Пакистана, Индије, југоисточне Азије до Корејског полуострва. (Spykmen, 1942: 46) Заузимање Хартленда се може показати немогућим, али се зато преко Римленда могу контролисати политички процеси и усмеравати економски односи у Срцу света.

Ободни простор има немерљив значај за поморске силе, глобална таласократија, оличена у геополитичкој концепцији атлантизма, почива на његовој контроли. Без контроле кључних политичких токова и обликовања регионалне безбедносне динамике у географским областима које припадају Римленду, САД не могу одржати глобалну доминацију, ни на једном плану. У том контексту је неопходно размотрити и географску дисперзију радикалних исламистичких покрета, пошто је њихово присуство у Римленду све уочљивије.

Географија радикалног ислама

Муслиманско становништво већински насељава подручја северне Африке, Блиског истока, централне Азије, северни део Индијског потконтинента, као и делове Малајског архипелага у југоисточној Азији (Индонезија, Малезија и Брунеји). Упоредијујући географску „анаконду“, Унутрашњи полумесец и Римленд, са просторном дистрибуцијом подручја на којима је муслиманско становништво доминантно, може се закључити како трећину најважнијег простора за реализацију атлантистичких циљева контролишу управо – мухамеданци. Исламски фактор, због тога, има огроман значај за уоквиравање и спровођење атлантистичке геополитике.



Мапа бр. 1: *Процент муслиманског становништва у појединим земљама*¹

¹ Мапа преузета са странице америчке организације „Pew Research Center“. Доступно на: <http://www.pewresearch.org>

Стратешка партнерства САД са Саудијском Арабијом, УАЕ, Јорданом и Бахреином, затим стална мешања у односе између Ирана и Ирака током осамдесетих година XX века, покушаји континуалног и системског контролисања војног естаблишмента у Пакистану, Први и Други заливски рат, те напослетку, подршка Арапском пролећу, показују интенцију САД да се наметну као најважнији актер регионалне безбедности у муслиманским срединама Римленда. У одређеним историјским периодима то им је и успевало, али је исто тако евидентно да САД никада нису успеле да целокупан простор „мухамеданског дела Римленда“ ставе под сопствену „геополитичку контролу“. Још од друге половине седамдесетих година су односи са Сиријом и Ираном нарушени, стање у Авганистану се неколико пута мењало, а свака промена је узроковала даља усложњавања, неповерење пакистанских структура према званичном Вашингтону је поприлично, а Индонезија још од формирања АСЕАНА покушава да се наметне као доминантна регионална сила у југоисточној Азији, те политичка елита ове земље већ дуго показује извесну дозу скептичности према могућности раста америчког утицаја.

Отуда и најпре спорадично, а затим и системско ослањање атлантизма на радикални ислам. Тамо где секуларне власти муслиманских држава нису желеле да усаглашавају своје интересе са дугорочним атлантситичким пројекцијама, радикалне исламистичке групе су подржаване, те се јављају и као „опозиција“ и као парадржавне (и паравојне) структуре. Иако постоје аутори, попут Михаела Ледерса (Michael Lüders) који закључују како дозвољавањем и помагањем развоја талибанског покрета западне државе „саме себи стварају непријатеље“, треба подвући и да је тај потез, посматрано са геополитичког становишта, сасвим разумљив и у великој мери оправдан. (Lüders, 2014) Вероватно је да САД и Велика Британија не могу контролисати такве покрете, али им они могу послужити за вршење притиска на кључне телуократске силе – Кине, Русије и Индије, тако дугорочно слабити њихову позицију и онемогућавати стварање ефикасне и ефективне равнотеже снага према глобалној таласократији. У свом опредељењу према функцији радикалног ислама талаократске силе не приступају са религијског или идеолошког, већ са географског становишта.

Наравно, постоје аутори који тврде да је ислам сам по себи радикалан, то јест, да је то религија рата. (Trifkovic, 2007) У прилог овој тези се често наводи поједностављена класификација територије у исламу на дар ал-ислам и дар ал-харб: територија ислама и територија рата. Међутим, географија исламског учења је сложенија. (Санаи, 2004: 55-91) Прво, територија ислама има неколико категорија: дар ал-ислам, дар ат-таухид (територија једноверја), дар ас-салам (територија мира) и дар ал-амн (територија безбедности). Разлике нису само лексичке, већ и суштинске, што зависи од тумачења. Такође, разликују се и територија позива – дар ал-дава, неутрална територија – дар ал-хијад, територија примирја – дар ал-худна, територија договора/уговора – дар ал-ахд и територија примирја и договора – дар ал-суљх. Постоји и дар ал-куфр, територија на којој живи немуслиманско становништво, па тек напослетку већ поменута територија рата. Да би неко подручје било означено као оваква територија, то мора бити земља: где ислам није водећа религија, где се не живи у складу

са главним муслиманским религиозним законом, где су муслимани изложени притисцима и где се ислам још увек није проширио. Иако су ови описи у одређеној мери непрецизни, па могу бити подложни различитим тумачењима, ипак се мора констатовати да ислам не можемо посматрати кроз дуализам територије мира и територије рата. Такво тумачење ислама је секташко и према Амину Малуфу (Amin Maalouf), развој тог секташтва треба посматрати од 11. века. (Maluf, 2006).

Идеологија радикалних исламистичких група, попут данашњег ДАЕШ-а, а пре тога и Ал-Каиде, Ал-Шабаба, Муслиманског братства или Ал-Нусре, јесте модификовано учење низарита и примена технике асасина. То није правилно тумачење ислама, нити већинско опредељење мухамеданаца. Цевад Галијашевић наводи како је „двосмисленим погрешним тумачењем Курана, трасиран пут до колективне егзалтације и спремност жртвовања властитих и туђих живота у трансу религије.“ (Галијашевић, 2007: 30) Због тога је ДАЕШ једнако претња и немуслиманским народима и муслиманима. По мишљењу идеолога радикалног исламизма, нема смисла позивати невернике када ни муслиманске земље нису још показале праву приврженост божјој вољи. Из тог разлога, првенствени циљ је исламски свет, буђење његове свести и указивање на живот недостојан ислама.

Радикално тумачење ислама је, дакле, да поновимо, постојало кроз векове и остављало последице. Оно постоји и са тим морају живети, како немуслимани, тако и муслимани. Међутим, треба поновити и да би утицај радикалног ислама на муслимане остао релативно мали без подршке атлантистичких центара. Тај процес почиње у Авганистану током 1980-тих, када САД пружају подршку формирању, обучавању и наоружавању радикалних исламистичких одреда пошто је то био ефикасан начин за супротстављање совјетској армији. Затим се наставља на Блиском истоку, а кулминацију доживљава почетком Арапског пролећа. Једноставно, да би истиснули СССР из Средње Азије, Американци су користили талибане. Да би осигурали своје интересе на Блиском истоку водили су крајње помирљиву званичну политику према Исламској држави, а тајно су је подржавали. Радикални ислам је постао „користан идиот“ у процесу обарања режима у Либији, Египту и Сирији. Али, то није и његова најзначајнија функција.

Са једне стране, радикални ислам треба да послужи за дестабилизацију такозваног „меког трбуха“ Русије, који се протеже од источне обале Црног мора, прелази преко кавкаско-каспијског подручја - Ингушетија, Чеченија, Дагестан, Татарстана и Башкортостана ка средњоазијским муслиманским државама². Са друге стране, за вршење константног политичког и безбедносног притиска на Европску унију. Са треће стране, географија ислама је таква, да радикализацијом група у Кашмиру, Утар Прадешу, Бенгалу и Синкјангу, ово може постати и средство за дестабилизацију Индије и Кине. Усмеравањем

² У Русији живи око 14,5 милиона муслимана, од чега су мухамеданци већина у чак шест федералних јединица: Ингушетији (95,50%), Чеченији (96,32%), Дагестану (94,60%), Кабардино-Балкарији (72%), Карачево-Черкезији (64,80%), Башкортостану (54,5%) и Татарстану (54%).

радикалног ислама се одржава глобална доминација атлантизма кроз производњу хаоса у неуралгичним регионима у свету. Поједностављено, у одређеној мери и банализовано тумачење исламског учења доприноси томе, он је постало идејна основа дестабилизације Унутрашњег полумесеца/Римленда.

Положај Балкана: однос атлантизма и радикалног ислама

Циљеви атлантистичке концепције остају везани за контролисање Унутрашњег полумесеца/Римленда и Балканско полуострво у том контексту има велики значај. Балкан је интегрални део географског појаса који се протеже око Хартленда, самим тим се подразумева и његова важност, али је приоритетност одржавања целокупног Полуострва у сфери утицаја атлантизма неопходна због још две ствари. Прво, то је и подручје на ком се у вишевековном континуитету испољавају и утицаји Русије. Некада су они били слабијег, некада јачег интензитета, али су увек присутни. Анализирајући теорију сукоба цивилизација Семјуела Хантингтона примећујемо да амерички теоретичар уопште не доводи у питање ком „цивилизацијском полу“ Балканско полуострво припада: пошто га већински насељавају православни хришћани, то је „зона руског утицаја“, чврсто повезана са Москвом. Трансферисање геополитичких импулса из Хартленда је вероватно и најлакше ка овом делу Римленда, због културолошке блискости и традиционалне религијске вертикале. Јачање присуства Русије на Балкану помера границу Унутрашњег полумесеца/Хартленда на југ – ка Апенинском полуострву, и на запад, ка – Алпском масиву, а уз то, омогућава приступ Медитеранском басену највећој телуократској сили.

Друго, током деведестих година XX века се показало како дестабилизација Балкана у одређеној мери утиче на безбедносну динамику целе Европе. Макиндер је објаснио потенцијалну опасност да атлантизам представља могућност немачког континенталног експанзионизма, који у историјском континуитету показује жељу за доминацијом у средњој Европи, што би водило стварању велике немачке „супердржаве“ са огромним економским и војним потенцијалом. (Makinder, 2009: 154-155) Узимајући у обзир актуелне расправе о будућности ЕУ, као и могућност стварања чвршће интеграционе целине, са сопственим војним снагама, те независном спољном и безбедносном политиком, може се констатовати како је то такође неповољан процес по циљеве атлантизма. За разлику од Макиндрове тезе о „немачкој супердржави“ у Средњој Европи, развој ситуације који никако не треба искључивати може бити и стварање „европске супердржаве“ са немачко-француским лидерством. Таква творевина би имала наглашени телуократски карактер, а тежња САД да користећи НАТО и ослањајући се на мање чланице ЕУ геополитички контролишу цео континент и врше притисак на Хартленд, била би осујећена. Истовремено, све балканске државе су или чланице ЕУ, или показале јасну и недвосмислену опредељеност да то постану. Дакле, не само руски, већ и европски (пре свега немачки и француски) телуократски утицај на Балкану расте.

Како таласократске силе могу спречити неповољан расплет за њих? Ту се као логичан закључак намеће могућност употребе радикалног ислама (погледати: Суботић, 2017: 81-92). Муслиманско становништво представља апсолутну или релативну већину у две балканске државе – Албанији и Босни и Херцеговини, као и на територији Косова и Метохије. У појединим регионима Бугарске, БЈР Македоније, Србије и Црне Горе је такође већинско и просторно концентрисано. Процене, приказане у Табели 1. су да ће њихов удео у свим земљама региона до 2030. године додатно расти.

#	ентитет	%	#	ентитет	%
1	Косово (<i>ентитет</i>) ³	93.5	5	Црна Гора	21.5
2	Албанија	83.2	6	Бугарска	15.7
3	БиХ	42.7	7	Србија (без Косова)	4.5
4	Македонија	40.3			

Табела бр.1: *Процент муслиманског становништва у балканским земљама 2030. год. (Pew, 2011)*

Сама по себи, чињеница да на Балкану, у већем проценту него у другим деловима Европе живе муслимани, није проблематична. Ту се треба осврнути на изнете тезе у делу рада о географији (радикалног) ислама, али и имати у виду да су балкански мухамеданци аутохтоно становништво, то су у највећој мери потомци исламизираних хришћана, па су и одређене традиције које се код њих јављају, сличне или идентичне хришћанским. Међутим, забрињавајући је тренд јачања утицаја радикалног ислама, приметан у свим муслиманским срединама на Балкану (Радуљ, 2007; Суботић, 2015). Овај процес се одиграва у континуитету од средине деведесетих година XX века и евидентиран је у стратегијама одбране и/или безбедности свих чинилаца регионалне безбедности.

Имајући у виду овај тренд, као и досадашњу праксу таласократских центара моћи да (зло)употребљавају радикалне исламске групе зарад осигуравања сопствених интереса на подручју Унутрашњег полумесеца/Римленда, те континуалну пенетрацију телурократских руских и европских (тј. немачких и француских) утицаја на Балкану, свакако је неопходно промишљати о будућим односима атлантизма и радикалног ислама на овом простору. Радикализација балканских мухамеданаца није у интересу балканских народа, како муслиманских, тако ни хришћанских, исто као што није у интересу било која од два поменута телурократска концепта. Свака радикализација са собом доноси сукобљавања, а овакве, како нам показују примери од Блиског истока до југоисточне Азије, најжешће и најдуже (оружане) конфликте. Тиме се дестабилизује регион, спречава његов економски развој и вођење било какве ка будућности оријентисане смислене политике. Такође, за телурократске тежње је спорно што се спречава јачање утицаја Русије на њеном југозападном геополитичком вектору и изазива нова претња по безбедност Европе. Али, ако нешто није у

³ У истраживању „Пју центра“ које се цитира Косово се посматра као засебна држава. С обзиром да је статусно питање такозване „Републике Косово“ нерешено, а начин како је проглашена и од стране појединих држава призната једнострано проглашена независност спорна, у табели се Косово наводи као засебан ентитет, али не и као држава.

интересу готово свих локалних и већине екстерних актера, то аутоматски не значи и да до тога неће доћи. Јер, за атлантизам је управо кључно да се циљеви евроазијске (руске) и европске телурократије (немачке и француске) не остваре, како на Балкану, тако и у другим деловима света.

Закључак

Подударност интереса атлантизма и радикалних исламистичких група у текућем развоју међународних односа, ствара сасвим пристојан и одржив оквир за њихово будуће пактирање на Балканском полуострву. Тиме би се територија радикалног ислама проширила, а атлантистички интереси у великој мери осигурали. Уколико су таласократске силе подржавале радикалне исламистичке групе и радикални ислам у другим подручјима Унутрашњег полумесеца, односно Римленда, зашто то не би чиниле и на Балкану? Талибани су били одлични савезници у борби против совјетских војника у Авганистану, мање формације које се касније прикључују тзв. Исламској држави су дејствовале против режима Садама Хусеина у Ираку и Моамера Гадафија у Либији, а Ал Нусра фронт је у вишегодишњем рату против војних снага под командом Башара ел Асада у Сирији. Радикални ислам је постао „корисни идиот“ атлантизма, а када се имају у виду јачања утицаја телурократских импулса, како руских, тако и европско-континенталистичких на Балкану, атлантизму и не остаје пуно других опција да спречи нежељени епилог: изгуравање из овог дела Унутрашњег полумесеца/Римленда, што узрокује и немогућност адекватне заштите дефинисаних циљева, како политичких и геостратегијских, тако и економских. Међутим, да би се за атлантизам повољан сценарио остварио, односно да би се ослањањем на мухамедански фактор амортизовали геополитички притисци на регион од стране Русије и европског континентализма, неопходно је охрабрити и интензивирати деловање радикалних исламистичких група на Балкану. Тако се домицилном мухамеданском становништву намеће тумачењу о дуализму и баналној подели на „територију мира“ и „територију рата“, што је предуслов за било какво даље деловање. Отуда и упозорење, које се тиче практичног деловања институција балканских држава, а које настаје као резултат ове анализе, да се мора превентивно деловати и темељно пратити однос атлантистичких центара моћи са радикалним исламистичким групама у региону.

Литература:

1. Dugin, Aleksandar, *Osnovi geopolitike, knjiga 1, Geopolitička budućnost Rusije*, Ekopres, Zrenjanin, 2004.
2. Французов, Сергей, „Легенда об ассасинах и историческая реальность“, *Звезда*, № 11, 2008, доступно на: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2008/11/fr10.html>
3. Galijašević, Dževad, *Era terorizma u BiH*, Filip Višnjić, Beograd, 2007.

4. Lüders, Michael, *Wer den Wind sät: Was westliche Politik im Orient anrichtet*, C. H. Beck, München, 2014.
5. Mahan, Alfred Thayer, *The Influence of Sea Power upon History, 1660–1783*, Little, Brown and Company, Boston, 1890.
6. Mahan, Alfred, *The Problem of Asia and Its Effects upon International Policies*, Little, Brown, and Co., Boston, 1900.
7. Makinder, Halford, *Demokratski ideali i stvarnost*, Metaphysica, Beograd, 2009.
8. Maluf, Amin, *Krstaški ratovi u očima Arapa*, Laguna, Beograd, 2006.
9. Pew Research Center, Forum on Religion & Public Life, „The Future of the Global Muslim Population“, Washington D.C., 2011.
10. Radulj, Slobodan, *Teroristička mreža u Bosni i Hercegovini*, Udruženje „Nauka i društvo“, Beograd, 2007.
11. Санаи, Мехди, *Мусульманское право и политика*, Учебное пособие, Москва, 2004.
12. Spykman, Nicholas, *America's Strategy in World Politics. The United States and the Balance of Power*, Harcourt, Brace and Co., New York, 1942.
13. Subotić, Milovan, *Ekstremizam pod okriljem religije*, Medija centar Odbrana, Beograd, 2015.
14. Subotić, Milovan, *Migracije danas – nosilac materijalnih, duhovnih i mnogih drugih razmena među ljudima i (ili) instrument za širenje islamističkih ideja u Evropu*“, *Kultura polisa*, god. XIV, 2017, posebno izdanje, str. 81-94.
15. Trifkovic Serge, *The Sword of the Prophet: Islam; History, Theology, Impact on the World*, Regina Orthodox Press, Salisbury, 2007.

ATLANTISM AND GEOGRAPHY OF RADICAL ISLAM: POSITION AND ROLE OF THE BALKAN PENINSULA

Summary: The position of the Balkan peninsula on the "big chessboard" should not be underestimated. The Balkans is a significant area for both - thalassocratic and telurocratic projections. It is an integral part of the Inner Crescent and Rimland. Interconnection of two irreconcilable concepts takes place on the Balkan Peninsula, and in this context, the role of radical Islamist groups is also considered. The paper consists of five parts. The first, introductory part is a brief overview of previous works on this topic, including a critique of extremely simplified views on "geography of Islam" or "geography of Islamic learning". The second part describes the key objectives of Atlantism as a geopolitical conception, and in the third explains the notion of "the geography of radical Islam". Using the analytical-synthetic method in the fourth chapter, the position of the Balkans is considered in relation to the goals of Atlantism and the functioning of radical Islamist groups, while in the fifth, concluding part, it is estimated that the kind of pact between these two projections is in mutual interest.

МИЛОВАН Р. СУБОТИЋ*
Институт за стратегијска истраживања
Београд

УДК 316.74:2(497)
Оригиналан научни рад
Примљен: 01.07.2018
Одобрен: 20.07.2018
Страна: 79-92

ЗЛОУПОТРЕБА ВЕРСКИХ И ЕТНИЧКИХ ИДЕНТИТЕТА НА БАЛКАНУ КАО ПОТЕНЦИЈАЛ ЗА ЕКСТРЕМИСТИЧКО ИСПОЉАВАЊЕ

“Сасвим сигурно је дошло време да наш идентитет као људи за нас постане најважнији: да наше заједничко 'бити човек' препознамо као наш први идентитет; да смо пре свега људи који су рођени у овом данашњем свету да би били вољени и да би волели – ми смо повезани једни са другима и потребни смо једни другима.”

Мејрид Кориган (Mairead Corrigan, 1946-)

Сажетак: Највећи број сукоба у савременом свету представља продукт идентитетских трвења на темељу етничитета, религије, и културе. Уз одговарајући подстицај, негована свест о идентитету унутар једне групе људи, лако се претвара у моћно оружје за брутално поступање с другом. Интерактивна корелација етнонационализма и религије учинила је да етнонационализам има значајан број карактеристика због којих га је оправдано сматрати неком врстом модерне, „секуларне религије“. СФР Југославија је крај осамдесетих дочекала у доброј мери као атеизовано или агностиковано друштво, али и истовремено настањено етничитетима који су свој идентитет градили са нарочито јаким ослоном на верску припадност. Тако су околности, огледане у слабљењу државе у другој половини осамдесетих, повећању затегнутости међу елитама федералних јединица и економском назадовању земље, узроковале брз успон национализма, који се често испољавао кроз инструментализацију верских сентимената. Српске политичке елите су поистовећивале свој национални интерес са простором на којем су били бројни верници Српске православне цркве, хрватске су форсирале идеологију одбране католичанства, а бошњачке су градиле идентитет на основу припадности исламској верској заједници. Политика нетрпељивости и недодирљивих етничких и верских идентитета допринела је избијању грађанског рата и одржавању заблуде о његовој неизбежности, а у постратном периоду и даље се често сматра неизбежношћу. Имајући у виду компликовани балкански контекст кључних чинилаца овдашњих идентитета, рад поред елаборације феномена покушава да одговори на питање: да ли су идентитетске разлике у етничком и религијском смислу неотклоњиви узрок сукоба, или су сукоби на Балкану продукт свесне манипулације овим идентитетским обележјима од стране унутрашњих и спољних политичких фактора.

Кључне речи: Балкан, идентитет, етнос, етнонационализам, религија, екстремизам

* milovan.subotic@mod.gov.rs

Уводна разматрања

Једно од најважнијих својстава човека као друштвеног бића је идентификација са другим људима и колективитетима. Управо путем идентификације са колективним симболичким идентитетима које оличавају нација и(ли) религија појединац обезбеђује општи оквир орјентације у друштву. Да би стекао национални идентитет, појединац мора да се идентификује са нацијом, и та идентификација људи са онима исте националности утиче, како на уобличавање, тако и одржавање њиховог осећаја националне припадности.

Ипак, свест народа о себи, заједно са створеним националним идентитетом, још увек није национализам. Тек када „национална свест прерасте у националну идеологију, онда се има посла са национализмом“ (Šušnjić, 2009:150). Прелаз од човека до идеолога је, према Шушњићу, скоро не приметан. „Велича се свој народ и његова славна прошлост, што доводи до презира свих других народа и њихове историје, и нема те будуће идеологије која би могла да искорени или дубоко потисне прастаре племенске нагоне чији је израз национализам“, истиче Шушњић и наставља: „око ситних разлика разбуктају се крупни сукоби, којима претходе организовани часови мржње“¹. Бенда (Julien Benda), говорећи о нацијама као нарочито осетљивом и увредљивом организму, истиче да су „нације постале осетљиве као да су особе (мајке, очеви)“ (Benda, 1996:25).

Дакле, очигледно је да национализам задобија смисао тек у симбиози са националном (националистичком) идеологијом. Ову релацију, на један симболичан и надасве духовит начин, описује Саватер (Fernando Fernández-Savater Martín) у „Три кратка огледа о национализму и тероризму“ (Savater, 2002:203), када анализирајући „изме“ каже како они указују на „нимало очигледно наглашавање нечега што је очигледно, баш као што речи које се завршавају на 'utius' указују на запаљења, а не на просто да неко има неки орган“. Тако и човек може припадати одређеној нацији, а да не буде националиста, баш као што „може имати бронхије, а да не пати од бронхитиса“. (Asurmendi, 2002:207)

На исти начин као што национална идеологија пресудно формира национализам, тако и етнонационалистичка идеологија, коју можемо посматрати као „уже идентитетску“, омеђује координатни систем етнонационалиста. Етнонационалистичку идеологију посматрамо кроз њене главне карактеристике, од којих су најекспониране следеће²: *поједностављивање* (иначе сложене социјалне стварности), *дихотомизација* (ко није са нама, тај је против нас), *ригидност* (код етнонационалиста се тумачи као доследност, принципијел-

¹ Термин „трајна мржња“ може сматрати својеврсним новумом у анализи сукоба, што се тумачи чињеницом да се мржња изузетно интензивно и свесно потхрањује у јавном мњењу сукобљених страна. Шушњић наводи пример Рима који је „грчко чудо покорио војнички, али не и духовно - остало је дубоко поштовање за грчку културу”.

² Класификација карактеристика етнонационалистичке идеологије (појашњења – аутор), преузета из: Nenad Kecmanović, *Etnonacionalizam*, Izabrana dela; 1-4; том 2, Clio, Beograd, 2014, стр. 118 - 133.

ност), *демаркације* (да знамо докле сеже наше, и одакле почиње „њихово”), *униформност* (једнообразност појачава кохезију), *деградација рационалног* (емоције испред разума), *популизам* (популизам најбоље успева у друштву које је кохезивно и униформно), *антииндивидуализам* (негација индивидуалног права на различитост), *морализам* (морално је искључиво оно што подржава групно-националне циљеве), *традиционализам* (затвореност и окренутост прошлости), чежња за бесмртношћу (добра дела за етнос као пут у вечни живот – отворено кокетирање са религијом), *биологизам* (тзв. чистоћа етноса, нације, повећање наталитета као дужност), *екстремизам* (радикални захтеви праћени са „жарко, одмах, све“ – суштинска карактеристика и, на неки начин, садржилац многих раније поменутих карактеристика).³

Такође, анализирајући карактеристике које представљају „доктринарна документа“ идеолога етнонационализма, у многима од њих се може уочити блискост са религијским идентитетским одликама. И заиста, кад би смо етнонационализам, због лакшег разумевања феномена, преселили на тле најмлађег монотеизма, могли би смо га упоредити са фундаменталистичким огранком сунитског ислама – вахабизмом, јер оба, у својим „еснафима“, баштине тзв. изворни или интегрални варијетет. Како етнонационализам чини кичму свих сецесионистичких покрета, „етнонационалистичка идеологија је неопходна да убеди чланове своје циљне групе у то да матична држава није легитимна“ (Pavković, Radan, 2008:266). Дисолуција бивше СФРЈ, са отцепљењима узастопног и рекурзивног карактера, прави је пример домета уједињеног етнонационализма са елементима верског екстремизма у нараслој форми етносепаратизма.

Полазне идентитетске дилеме

Питање улоге идентитета спада у једно од најинтригантнијих али и најсложенијих питања, баш због своје вокације да се јавља као проблем тек када он више није „нешто што долази само од себе“. Према Бугарском „идентитет је оно што сви ми људи осећамо да поседујемо, што нас испуњава, одређује, управља нашим животом, да смо често склони стати у његову одбрану, каткад се и борити за њега, па чак и ратове водити, а колико само мало знамо о томе шта је заправо идентитет, како функционише, који су му структурални елементи и колико припада нама самима, и колико смо га у стању схватити, управљати њиме“ (Бугарски, 2010: 11).

У традиционалним друштвима нико и не пита за свој идентитет, јер идентитет је нешто што се подразумева, нешто очигледно. Тек када је идентитет појединца или заједнице угрожен, тек тада се поставља питање о идентитету. Управо је то случај, нарочито у савременом миљеу балканских друштава, и стога је питање идентитета врућа политичка и идеолошка тема. Додатан разлог зашто је питање идентитета комплексно лежи у томе што се идентитет, било идентитет појединца, било заједнице, не може свести на један вид живота.

³ Исто.

Идентитет никада није једнодимензионалан, већ је вишедимензионалан (вишеструк). Наш идентитет комбинује делове који су наслеђени и делове које сами бирамо. Тако имамо национални идентитет, верски идентитет, језички идентитет, политички идентитет, културни идентитет, етнички идентитет, сексуални идентитет, професионални идентитет, итд.

У начелу, ми сами себе дефинишемо тако што се позивамо на један вид нашег идентитета који се нама чини најважнијим и најбитнијим, док занемарујемо, често и не признајемо, остале видове или аспекте нашег идентитета. Наш идентитет, тако „изражава део нас који се нама највише свиђа и на који се ми ослањамо како бисмо себе изградили“ (Benoist: 2011). Који то тачно део нас је баш онај који нас у властитим очима најбоље дефинише, управо је питање на које тражимо одговор када се питамо о сопственом идентитету.

Замке у које, као појединци и као колективитети, упадамо приликом разумевања улоге различитих идентитета у архитектури модерних односа људи и колективитета данашњице су вишеструке. Као неке од препознатих су следеће: *занемаривање/пренаглашавање идентитета, једодимензионалан (поједностављен) приступ проблему*, те чест (нарочито изражено у регионалном контексту) *крајње комунитаристички модел разумевања идентитета* који промовише наглашену супремацију идентитета заједнице у односу на појединца и тиме отвара врата непомирљивостима између „идентитетски антиподних“ колективитета.

Занемаривање идентитета – мањкавости економске теорије

Замисао о „ограничено себичним појединцима“ очито се чинила примереном многим модерним економистима, а необичност те замисли још је екстремнија упорним истрајавањем на томе да је то оно што рационалност од нас захтева. Постоји аргумент, наводно непобитан, с којим се често сусрећемо, а који се манифестује кроз питање: Ако није у твом интересу, зашто си одлучио учинити оно што си учинио? Како то Сен примећује „ова скептичност 'паметњаковића' прави велике будале од једног Гандија, Мартина Лутера Кинга или Нелсона Менделе, а нешто мање будале од нас осталих, потпуно игноришући разноликост мотивација које подстичу људска бића која живе у друштву разноликих веза и обавеза“ (Sen, 2007: 37). Једнострано самољубиво људско биће, које подупире бихевиоралне темеље многих економских теорија, често је украшено узвишеним називом као што је 'економски човек' или 'рационални посредник' (Исто). Било је наравно и критика хипотезе о једностраном егоистичном економском понашању. Тако је Смит (Adam Smith), који се често сматра родоначелником 'економског човека' изразио дубоку скептичност везано за такву претпоставку, али велики део модерне економске теорије настојао је наставити као да су те сумње мање важне и да се могу лако одбацити (Sen, 1987: 62).

Последњих година ове уопштене критике су надопуњене критикама базираним на резултатима експерименталних игара и других бихевиоралних тестова, који су открили значајне напетости између претпоставке о потпуној

себичности с једноструком везом, те на који начин треба посматрати људе како се понашају. Ова запажања емпиријски су поткрепила концепцијске сумње око сувислости и истрајности претпостављеног менталног устројства људи усмерених ка једном циљу, због филозофског и психолошког ограничења везаног уз немогућност стварног диференцирања потпуно разлучивих питања: „Шта ћу направити?“, „Шта је то што најбоље служи мом интересу?“, „Који ће избори на најбољи начин помоћи мојим циљевима?“, „Шта бих требао/ла рационално изабрати?“. Особа која делује беспрекорно доследно и предвидиво, али и која никад не може дати другачије одговоре на ова различита питања, могла би се помало сматрати 'рационалном будалом' (Sen, 2007:38).

Такође, важно је и не пасти у замку закључивања како је одбацивање потпуно егоцентричног понашања искључиво у вези са прихваћеним идентитетским обрасцима групе - већине. Врло је могуће да други фактори могу управљати понашањем особе, као што су поштовање неких норми прихваћеног понашања (нпр. осећај за праведност, осећај дужности, осећај одговорности), тј. скуп различитих чинилаца који се могу подвести под „етичку вертикалу“ појединца. Ипак, свест о идентитету с другима може бити врло важан утицај на нечије понашање које се лако може успротивити ускогрудно - егоцентрично понашању.

То опширно питање такође се односи и на питање еволуцијске селекције бихевиоралних норми које такође играју важну улогу.⁴ Ако свест о идентитету доводи до успеха групе, и последично индивидуалног побољшања, онда се те бихевиоралне норме, свесне идентитета, на крају умноже и (само)промовишу. И заиста, идеје о идентитету могу бити врло важне у рефлексивном избору као и у еволуцијској селекцији. Такође, у синергијским условима између ова два фактора, оне најчешће доводе до превладавања понашања под утицајем идентитета.

У сваком случају, мањкавости које је показала тзв. економска теорија у (де)идентитетској конотацији, нам говори да је „засигурно дошло време да се свргне хипотеза 'занемаривања идентитета' с узвишеног положаја који је често заузимала у великом делу економске теорије, исткане око концепта 'економског човека', а такође и у политичкој, правној и социјалној теорији“ (Sen, 2007: 39).

Вишеструкост идентитета

Сви ми смо појединачно укључени у разнолике врсте идентитета у контекстима наших личних живота, који потичу од нашег порекла, или наших контаката путем друштвених активности. „Иста особа може, на пример, бити британски држављанин, малезијског порекла, с кинеским расним карактеристикама, брокер, невегетаријанац, астматичар, лингвиста, бодибилдер, песник, противник абортуса, посматрач птица, астролог и неко ко верује да је Бог

⁴ Vidi: Jean Tirole, „Rational Irrationality: Some Economics of Self-management“, European Economic Review, 46, 2002.

створио Дарвина како би тестирао лаковерне“ (Sen, 2007: 39-40). Ми заиста припадамо многим различитим групама, на овај или онај начин, и сваки од ових колектива може пружити особи потенцијално важан идентитет. Замисао једноструке везе било би тешко оправдати грубом претпоставком како било која особа припада једној, и само једној скупини. Протагонисти једноструких идентитета тврде како унаточ многострукости различитих колективитета (група) којима одређена особа припада, перманентно постоји нека група која је природно најбољи колектив за њу и она нема избора при одлучивању о важности њених другачијих категорија припадности.

Међутим, истина је да ће значај одређеног од тих идентитета зависити о друштвеном контексту. На пример, „када одлази на вечеру, нечији идентитет као вегетаријанца може бити пресуднији него нечији идентитет лингвисте, док онај други може бити посебно важан ако неко размишља о похађању предавања на студијама лингвистике“ (Sen, 2007:40).

Такође, не могу све категорије које се могу доследно произвести служити као могући темељ за важан идентитет. Замислите групу људи на свету који су се родили између девет и десет ујутро, према локалном времену. Ово је, како тврди Сен, засебна и врло прецизно одређена група, али је тешко замислити да би се много људи узбудило око испољавања солидарности између припадника такве групе и идентитета који би потенцијално произвела. Међутим, „уколико се догоди да су људи рођени између девет и десет ујутро, из разлога које још не умемо да објаснимо, посебно неотпорни на неку специфичну болест, онда опет постоји заједничка неприлика која може дати разлог за свест о заједничком идентитету“ (Sen, 2007:40). У другој варијацији истог овог примера, рецимо да неки ауторитарни владар жели ограничити слободу људи рођених у то одређено време због његовог веровања у перфидност људи рођених тада (онда према истом моделу може се појавити прилика за солидарност и градњу идентитета која би била темељена на том класификацијском јединству и прогону (Исто: 41).

Пјер Бурдје (Pierre Boudrieu), француски социолог, филозоф и антрополог, истицао је како друштвене активности могу завршити и „стварањем разлике где је није било“, те да „друштвена магија може преобразити људе говорећи им како су другачији“ (Boudrieu, 1993: 160). То је оно што се дешава на елиминационим испитима – „трестоти кандидат је још увек нешто, тресто први није ништа“ (Сен, 2007: 42). Другим речима, „друштво се бори против разлика стварајући их“ (Boudrieu, 1993: 161).

Комунитаристичко разумевање идентитета – идентитет као подрика потенцирању разлика

Идеја за наводним првенством нечијег идентитета утемељеним на заједници снажно се заговара у комунитаристичкој филозофији. Тај ток мисли не само да ставља на прво место важност припадања одређеној друштвеној групи, већ често „на друштвену припадност гледа као на проширење самог себе“ (Taylor, 1995:27).

У неким верзијама комунитаристичког мишљења, претпоставља се, директно или индиректно, да нечији идентитет с неком заједницом мора бити главни или доминантан (можда и једини значајан) идентитет који особа поседује. Овај закључак може бити повезан с два могућа, сродна, али различита, аргумента. Први заговара да особа *нема приступ другим представама о идентитету*, као и другим начинима доживљавања идентитета, независним од „референтне“ заједнице. Други аргумент не усмерава акценат према перцептивним ограничењима. Напротив, овакви комунитаристи истичу да чак и када је идентитет ствар открића, увек ће бити препознато да је *комунитаристички идентитет* „своје заједнице“ *супремира над оним другим и у случају било каквог упоређивања*.

Како је фрекфентнија опција идеолога и протагониста комунитарно схваћеног идентитета она која у ширењу овог мишљења посеже за перцептивним ограничењима, као таква захтева већу пажњу. Перцептивно ограничење у најрадикалнијим испољавањима поприма облик изузетно снажне изјаве, те се жигосе позивање на било који критеријум рационалног понашања изузев оних који постоје у заједници којој особа о којој се ради припада. Било какво позивање на рационалност доноси реплику, „који разум?“, или „чији разум?“. За Хардина (Hardin Russel), бити рационалан значи имати намере уско повезане искључиво са сопственим интересом – „предмет рационалног деловања је задовољавање личног интереса“ (Hardin, 1993: 46). Такође се заговара не само да се објашњење моралних судова особе мора темељити на вредностима и нормама заједнице којој та особа припада, већ и да се ти судови могу етично мерити само унутар баш тих вредности и норми, што за последицу има порицање тврдњи о конкурентним нормама свести особе.

Различите верзије ових далекосежних тврдњи уверљиво се износе и снажно заговарају, а последица овог приступа је одбацивање изводљивости процењивања, можда чак разумевања, нормативних судова о понашању и институцијама култура и друштава, и понекад се користи и за слабење могућности важне међукултурне размене и разумевања. То отуђење често послужи и у политичке сврхе, попут одбране појединих обичаја и традиција као што су неједнаки социјални положај жене или употреба појединих начина традиционалног кажњавања, од ампутирања удова до каменовања жена које су наводно починиле прељубу. Како то Сен примећује, „овде се истрајава на томе да се свет растави на мала острва која су изван интелектуалног домета једних са другима“ (Sen, 2007:48).

Потенцирање на идентитетским разликама као фактор додатне екстремизације балканских друштава

Насилна фаза распада СФР Југославије завршила се деведесетих година прошлог века, остављајући за собом бројне жртве и масовна разарања. Ови дезинтеграциони процеси „имали су а и данас имају изразито негативну конотацију и обележја: територијално-политичких размирица и сукоба, етничке расцепканости и измешаности простора, верске и националне искључивости,

културно-језичких сличности, идентитетских оспоравања и слично“ (Деспотовић, Јевтовић, 2014: 140). У скоро четртвековном периоду након сукоба, на дневни ред је, бар декларативно, дошла „реконструкција и изградња (трајног) мира, са прокламованом интенцијом претварања овог простора у стабилан европски регион“ (Subotić, Dimitrijević, 2018: 68). Имајући у виду карактер антагонизама на овим просторима, оживљење које су сукоби оставили за собом, као и постојећи конфликтни потенцијал, „нуžno је преиспитати разлоге видљиво спорог регионалног прогреса, нарочито у контексту препрека које га ограничавају“ (Subotić, Dimitrijević, 2018: 68).

Такође, распад некадашње СФР Југославије (1991–2006) пратила је “тежња нових посткомунистичких елита да се на њеном тлу оформе нове, моноетничке државне творевине: држава-нација” (Hejden, 2003:66). Овај процес је умногоме приведен крају захваљујући конституисању „четири условно моноетничке државе (Словеније, Хрватске, Србије и Македоније), једне троетничке (дубоко подељене Босне и Херцеговине) и једне декларативно грађанске (Црне Горе) на постјугословенском тлу“ (Ђукановић, 2007:49-73). Бременито наслеђе оружаних сукоба на постјугословенском простору (1991–1999) оставило је дубоке трагове на међудржавне односе између новонасталих држава у оквиру регије, коју је Европска унија означила као „Западни Балкан“.

Иначе, увођење термина „Западни Балкан“ одвијало се упоредо са постепеним развојем регионалног приступа Европске уније (након 1996. године) према, вишегодишњим сукобима оптерећеној регији. У доминантним сферама јавности (политичкој, академској, културној итд.) држава Западног Балкана, још увек доминирају два усмерења у вези са даљим развојем међудржавних односа на овом простору. „Са једне стране, постоји оријентација по којој путем утврђивања истине, одговорности и, последично, помирења треба превазићи лоше наслеђе балканских сукоба 90-их година протеклог века, док са друге стране постоји фаталистичко виђење, у којем доминира крајње *радикална комунитаристичка перцепција идентитета*, по коме су сукоби напосто иманентни Балканском полуострву и да се они, готово по правилу, циклично понављају“ (Subotić, Dimitrijević, 2018: 69). Ово виђење се заснива и на поткрепљивању цивилизацијских(!), верских, етничких и других идентитетских разлика између балканских народа. „У зависности од тога да ли су политичке, културне или академске елите, које заговарају прво или друго виђење, доминантне, тј. да ли успевају да своју оријентацију наметну ширем слоју становништва, креирају се како билатерални, тако и мултилатерални односи између држава у региону“ (Štrbac, Subotić, Milosavljević, 2012:93).

У државама насталим након распада СФРЈ, према моделу непремостивих идентитетских разлика, постоји значајан број екстремистичких група које свој етнички екстремизам баштине на принципима неонацистичких група. Када се посматрају појединачно, ове групе остају на друштвеној маргини, јер свака броји релативно мали број чланова. Но, ове чињенице их не чине мање опасним, те их као такве не би требало потцењивати. “У неким већим градовима Словеније (Марибор и Љубљана), Хрватске (Загреб, Осиек, Сплит, Задар) и Србије (Београд, Нови Сад, Ниш) постоје неонацистичке групе које припадају

међународном покрету „Крв и част“ (Blood And Honour).” (Atanacković, 2012:7)

Нешто утицајније и бројније су клеро-екстремистичке групе, које наглашавају кључну важност верског идентитета, са позиција религиозног фундаментализма: у Хрватској и хрватским деловима БиХ се издиже „католичко-ушташки“, а у Србији „православно-фашистички подмладак“. У Босни и Херцеговини (резиденцијално), као и у Рашкој области („Санцаку“) и Косову и Метохији (рефлексивно) постоје наглашене тенденције ка исламистичком фундаментализму. Базу десничарских екстремиста у Хрватској чине ратни ветерани, тзв. навијачи и мање шовинистичке партије. Они су повезани са “неонацистичким еквивалентима – сродним групама у Мађарској, Немачкој и Аустрији. У Босни и Херцеговини су ове структуре подељене према националности (Срби, Хрвати и Муслимани/Бошњаци) и углавном се састоје од тзв. навијача десничарске оријентације, ветерана рата и паравојних група” (Atanacković, 2012:7).

С пуним правом можемо рећи, нарочито ако уважавамо чињеницу да се као „непомирљиве“ идентитетске разлике међу балканским народима најчешће наводе оне верског и етничког карактера, да су екстремистичке партикуле карактеристичне за ово поднебље у ствари последица „закуцаних“, већ поменутих, идентитетских разлика. Стога су, последично, видови екстремизма који најснажније потресају овај регион управо етнонационалистички екстремизам и верски инспирисан екстремизам. Истина, нарочито карактеристично за ово поднебље се јавља и оно екстремистичко испољавање које у себи има оба поменута вида, са различитим амплитудама супремације једног у односу на други.

Манипулација идентитетским обележјима

Идентитет је у квалитативном смислу немогуће одредити као једноставан однос према традицији и биолошком наслеђу припадника одређених групација. Случај када су само један или два наведена својства довољан услов за даље одређење нечијег културног, националног или религијског идентитета, сигуран је пут према манипулисању идентитетским својствима. Осим манипулисања специфичностима, што неког појединца или групу чине оним што јесте, реч је и о крајњим поједностављењима, односно вулгаризовању идентитетских обележја. То је нарочито опасно и погубно у мултикултуралном, мултиетничком и мултирелигијском друштву у којем егзистира више различитости једних поред других и једних са другима. Покушаји манипулације различитим идентитетским својствима од стране националних и политичких идеологија, те верских догми, веома су честа појава у амбијенту балканских друштава. Ипак, истина је само једна, „негирање једног идентитета на рачун другог за последицу је увек имало деконструкцију друштва“ (Vukadinović, 2002: 250), а наведени, веома често и успешни, покушаји манипулације поменутих идентитетским својствима, представљале су, и представљају, кључне тачке сваке друштвене деконструкције у модерном периоду.

Иначе, појам манипулације се данас најчешће везује за медије и маркетинг па ћемо се овде послужити управо дефиницијом из ових области. Наиме, манипулација се врло често ограђује од појма убеђивања и наспрам њега има негативну конотацију. „Убеђивање је комуникацијски чин, који се првенствено врши свесно, између две супротне стране. Током процеса убеђивања превладавају логика и рационални аргументи, а потребно је активно учествовање циљне особе“ (Urkom, 2015:485). Убеђивање је стога заслуга обе комуникацијске стране, током којег свака страна има једнаке шансе да другу страну убеди да је у праву, а свака страна прихвата да мора да оповргне аргументе оне друге стране. Из овога произилази да је убеђивање двосмерни процес.

Манипулација је пак процес када манипулатор врши манипулацију скривеним средствима (значи прималац није ни свестан манипулације), односно скрива пред примаоцем стварне циљеве, односно намеру манипулације. Истина, уколико „индивидуа располаже урођеним апаратом за контролу комуникацијске доследности (логичности), она се и може заштитити против манипулације, и тада је успех манипулације уједно одговорност и примаоца и манипулатора“ (Barthazi, Urkom, 2015: 486).

На подстицање идентитетских разлика путем добро познатих екстремистичких мантри на релацији: „Ми“ (добри, трпељиви, породични, жртве) – „Они“ (зли, набусити, развратни, целати), можемо гледати као на *par excellence* манипулацију фиктивним, и за ту прилику згодно таргетираним идентитетским обележјима. У контексту раних деведесетих, у сумрак сукоба на Балкану, убеђивање би ишло отприлике овако: Треба да се борите за свој народ, за своју државу!, док би се манипулација користила следећим вокабуларом: Треба да се борите јер је избор једноставан, или ће победити светло или тама!

Приликом разматрања конкретних поступака манипулације идентитетима важан је и аспект који испитује ко врши манипулацију, индивидуа или колектив, односно у којем смеру, и колико су индивидуа, односно колектив манипулативни и које се законитости уочавају приликом њихове манипулације. „Уколико се манипулација врши од споља, значи циљано према индивидуи (што је и тема овог рада, прим. М.С.), врши се утицај на неку од њених идентитетских компонената“ (Urkom, 2015: 487). Тада се, пратећи одређене законитости према којима се може изазвати измена одређене идентитетске компоненте, манипулацијом утиче на (до)формирање (преобликовање) идентитета индивидуе.

Уместо закључка - проблем без решења?

Жељени резултати на пољу помирења и деекстремизације региона изостају, не само због несучавања са прошлошћу, већ и због поменутог „регионалног прагматизма“ политичких актера. Он се заснива на истрајавању на конфликтној реторици која, потпомогнута одговарајућим манипулативним медијским техникама⁵, представља одличан маркетиншки потез у предизбор-

⁵ Не треба посебно напомињати да је, у погледу политичког обликовања људи, моћ „масовних медија“ веома велика. „Када бих морао да одлучим да ли да имамо владу а да немамо новине,

ним кампањама. Проблем усложњава околност да се „земље Западног Балкана налазе у некој врсти перманентних предизборних активности, које су од овдашњих политичких елита препознате као идеална прилика за етаблирање власти путем популизма“⁶ (Subotić, Dimitrijević, 2018: 81). Популистичке мантре, са лепезом својих манипулативних идентитетских алата, удаљавају балканска друштва од изградње толерантног оквира који би био у стању да „негује различите верске и етничке идентитете, али и право појединаца или група да не припадају ниједном од њих“ (Суботић, 2015: 309).

Према истраживању организације Freedom House – Nations in Transit, 2016. године, „Србија је била полуконсолидована демократија, док су Косово, БиХ и Македонија били транзициони, односно хибридни режими“ (Schenkkan, 2017). Полазећи од већ утврђене законитости да слабе институције творе слабу државу, а да процес слабљења државе неминовно утиче на појаву и раст утицаја насилних недржавних актера, али и обрнуто, корисно је видети како су Србија, али и државе у региону, рангиране на основу Индекса крхкости (слабости) државе (Fragile States Index) који се формира у односу на дванаест критеријума које је установио Фонд за мир (Fund for Peace)⁷. Наиме, на основу процене тих дванаест критеријума Србија се у 2015. години налазила на 92. месту од 187 рангираних држава, и као таква припада групи држава чији је индекс означен као „упозоравајући“ (Warning). То је уз Босну и Херцеговину и Турску, најлошији резултат међу државама Југоисточне Европе, а уједно је најлошији ранг у односу на државе Европске уније, чијем чланству Србија тежи (Миленковић, Суботић, 2017: 62). Као најлошије вреднован параметар позиционирано је „Друштвено незадовољство“ (Group Grievance), који је вреднован индексом 8,1. Овим параметром се процењује опште незадовољство, дискриминација у друштву, осећај немоћи, етничко насиље, насиље у локалним срединама и сл., дакле параметром који указује на наглашен ризик од екстремизма (Исто).

Све набројене мањкавости демократије типичне су за већ одомаћени појам „стабилוקратије“ (stabilocracy)⁸ који је током последњих година ушао у медијске написе и стручне анализе, а који означава „фазу урушавања транзиционог режима“ (Subotić, Dimitrijević, 2018: 82). Стабилוקратија сликовито описује стање у државама Западног Балкана, у којима су „на челу лидери ау-

или да имамо новине али не и владу, без оклевања бих се определио за ово друго“, написао је Томас Цеферсон 1787. године, када је америчку штампу чинило свега тридесетак кратких недељника који су заузимали изразито страначке интересе.

⁶ У теорији, „популизам се јавља као манипулативно позивање на народна уверења и сентименте и као такав се користи као средство политичке мобилизације и уздицање харизматских вођа“ (Mijatović i dr, 2008: 34).

⁷ Критеријуми на основу којих Фонд за мир процењује слабост државе су следећи: (1) демографски притисци; (2) избеглице и интерно расељена лица; (3) друштвено незадовољство; (4) одлазак људи и одлив мозгова; (5) неуједначен економски развој; (6) сиромаштво и економски пад; (7) легитимност државне власти; (8) јавне услуге; (9) људска права и владавина закона; (10) безбедносни апарат; (11) подељеност елита и (12) спољне интервенције. Према: “Fragile States Index 2015”, The Fund for Peace, Washington, 2015, p. 17

⁸ The Economist, “The West backs Balkan autocrats to keep the peace, again”, <https://www.economist.com/news/europe/21724414-some-call-it-stabilitocracy-others-call-it-way-things-have-always-been-west-backs-balkan> 19/2/2018

тократских склоности, који себе представљају прозападним политичарима⁹. У тим друштвима „демократија слаби, заштитници демократије, попут независних медија и јаких институција пропадају, а клијентелизам везује многе грађане за елите на власти кооперацијом и принудом“¹⁰.

У том случају, „као идеално манипулативно средство популистичке мобилизације за унутрашњу употребу, а у сврху уздизања политичких вођа, јавља се етнонационализам, уз продуковање неповерења према другим етничким и конфесионалним идентитетским заједницама на Западном Балкану“ (Subotić, Dimitrijević, 2018: 83). Овоме свакако треба придодати тзв. популизам „према споља“¹¹ који има посебну реторику и који носиоце власти препоручује „факторима мира и стабилности у региону“ (звучи као *déjà vu*), што нарочито погодује учвршћивању стабилног система управљања. Ова околност умногост баца сенку на „искрено и недвосмислено“ опредељење ЕУ званичника према јачању демократских институција попут права и слобода грађана, промовисања толеранције, слободе медија и сл., што би у великој мери допринело релаксирању стално напетих и тензијских односа у региону, те смањило несумњив екстремистички потенцијал овог простора.

Коначно, ако нема јасно испољене воље (споља и изнутра) према промовисању повезивости мноштва „пренадувано антагонизујућих идентитета“, ови простори ће и даље бити осуђени искључиво на „етнокултуралност“ или „клерокултуралност“ као средство манипулације према специфичним циљевима појединих група, што за последицу има да се различити етнички, верски и културолошки (политички) идентитети у таквом окружењу не испољавају као универзалне вредности. Толеришући, а неретко и подстрекујући став по овом питању чини да „дисолутивни потенцијал балканских друштава, у светлу потенцирања ових идентитетских разлика, представља озбиљну претњу да преузме примат у односу на онај прогресивни, својствен уређеним земљама савременог света“ (Суботић, 2018:171).

Литература:

1. Asurmendi, Mikel (ur.), (2002): *Identitet i nasilje*, XX vek, Beograd
2. Atanacković, Petar (2012): „Od nacionalizma do neonacizma“, u: *Desni ekstremizam – ultradesničarske i neonacističke grupacije na prostoru bivše SFRJ*, Alternativna kulturna organizacija i Rosa Luxemburg Southeast Europe, Novi Sad
3. Barthazi, Eszter (2008): „Manipuláció, valamint manipulációra alkalmas nyelvhasználati eszközök a sajtóreklámokban“, *Magyar Nyelv* 104: 443–463, u: Urkom, Aleksandar (2015) „Migracija identiteta - identitetska obeležja i njihova manipulacija“, *Godišnjak Fakulteta za kulturu i medije* br. 7, Beograd, str. 483-498.
4. Benda, Žilijen (1996): *Izdaja intelektualaca*, Socijalna misao, Beograd

⁹ BiEPAG, The Crisis of Democracy in the Western Balkans – Authoritarianism and EU Stabilitocracy. Policy Paper: Balkans in Europe Policy Advisory Group. March 2017, pp. 7.

¹⁰ Исто.

¹¹ Оно што локалне вође спроводе у свом антидемократским понашању не наилази на осуду са Запада. Довољно је само да они одржавају мир, па да им се то толерише.” Према: *Ekonomist*: “Stabilokratija recept za nestabilnost”, u: <http://www.novimagazin.rs/vesti/ekonomist-stabilokratija-recept-za-nestabilnost-vucicu-glavni-protivnik-jeremi>, 11/2/2018.

5. Bourdieu, Pierre (1993): *Sociology in Question*, prev. Richard Nice, London, Sage
6. BiEPAG, „The Crisis of Democracy in the Western Balkans – Authoritarianism and EU Stabilitocracy“, Policy Paper: *Balkans in Europe Policy Advisory Group*, March 2017.
7. Bugariski, Ranko (2010): *Jezik i identitet*, Beograd, Biblioteka XX vek
8. Crawford, James (2006): *The Creation of States in International Law*, Second Edition, Oxford, Clarendon Press
9. Despotović, L.J., Jevtović, Z. (2014): „Geopolitički aspekti razaranja nacionalnih država i identiteta na prostoru zapadnog Balkana“, u: *(Dez)integracija država i identitet* (ur. Milošević, Z., Đurić, Ž.), Institut za političke studije, Beograd
10. Dahlitz, Julie (2003): *Secession and International Law, Conflict Avoidance*; Regional Appraisals, The Hague, TMC Asser Press, 2003.
11. De Benoist, Alain (2011): „Mi i Drugi - Što je to identitet?“, predavanje u Matici hrvatskoj na temu budućnosti identiteta, 14. april 2011.
12. Đukanović, Dragan (2007): *Institucionalni modeli i demokratizacija postjugoslovenskih država*, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd.
13. Ekonomist: „Stabilokratija recept za nestabilnost“, u: <http://www.novimagazin.rs/vesti/ekonomist-stabilokratija-recept-za-nestabilnost-vucicu-glavni-protivnik-jeremi>, 11/2/2018.
14. „Fragile States Index 2015“, *The Fund for Peace*, Washington
15. Hejden, Robert M. (2003): *Skice za podeljenu kuću: ustavna logika jugoslovenskih sukoba*, Samizdat B92
16. Kecmanović, Nenad (2014): *Etnonacionalizam*, Izabrana dela; 1-4; tom 2, Clio, Beograd, 2014.
17. King, Charles (2011): „The Myth of Ethnic Warfare“, *Foreign Affairs* 80/6.
18. Mijatović B., Vujačić I., Marinković T. (2008): *Pojmovnik liberalne demokratije*, Službeni glasnik i Centar za liberalno-demokratske studije, Beograd
19. Milenković, M., Subotić, M. (2017): „Nasilni nedržavni akteri i pozicija Srbije“, *Srpska politička misao*, Institut za političke studije, Beograd 3/2017 (55-70)
20. Pavković, A., Radan, P. (2008): *Stvaranje novih država, teorija i praksa otcepljenja*, Beograd, Službeni glasnik
21. Russel, Hardin (1982): *Collective Action*. Baltimore, USA: The Johns Hopkins University Press
22. Savater, Fernando (2002): „Tri kratka oglada o nacionalizmu i terorizmu“ (203-208), u: Mikel Asurmendi (ur.), *Identitet i nasilje*, XX vek, Beograd
23. Sen, Amartya (2007): *Identitet i nasilje – iluzija sudbine*, Masmedia, Zagreb
24. Sen, Amartya (1987): *On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell
25. Schenkkan, Nate (2017): *Nation in Transit: The False Promise of Populism*, Freedom House
26. Subotić, Milovan (2018): „Ekstremističke tendencije u AP Vojvodini“, *Kultura polisa*, posebno izdanje 1/2018, Novi Sad (171-185)
27. Subotić, Milovan (2015): *Ekstremizam pod okriljem religije*, Medija centar Odbrana i Institut za strategijska istraživanja, Beograd
28. Subotić, Milovan, Dimitrijević Ivan (2018): „Ekstremizam na Zapadnom Balkanu kao prepreka proklamovanoj politici EU o pomirenju i dobrosusedskim odnosima“, *Srbija i svet u 2017. godini*, priredili: D. Proroković, V. Trapara, (67-88), Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd
29. Šušnjić, Đuro (2009): *Religija II, značenja, teorije, preplitanja, susreti*, Čigoja štampa, Beograd

30. Štrbac K., Subotić, M., Milosavljević, B. (2012): „Extremist Trends in the Western Balkans and the Republic of Serbia“, *Journal on Law, Economy & Management*, Science Centre Ltd. pp. 92-97
31. Taylor, Charles (1995): *Sources of the Self and the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass, Harvard University Press
32. Tirole, Jean (2002): "Rational Irrationality: Some Economics of Self-management", *European Economic Review*, 46.
33. The Economist, "The West backs Balkan autocrats to keep the peace, again", <https://www.economist.com/news/europe/21724414-some-call-it-stabilitocracy-others-call-it-way-things-have-always-been-west-backs-balkan> 19/2/2018
34. Urkom, Aleksandar (2015): "Migracija identiteta - identitetska obeležja i njihova manipulacija", *Godišnjak Fakulteta za kulturu i medije* br. 7, Beograd, str. 483-498.
35. Vukadinović, Srđan (2002): „Građanska povezanost mnoštva identiteta kao vrijednost društava Jugoistočne Evrope“, *Kulturni i etnički identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana*, priredili Lj. Mitrović, D. B. Đorđević i D. Todorović, 250-254. Niš: Centar za balkanske studije i JUNIR

MISUSE OF ETHNIC IDENTITIES IN THE BALKANS AS A POTENTIAL FOR EXTREMIST EXPRESSION

Summary: Most of the conflicts in modern world represent a product of identity confrontations based on issues of ethnicity, religion and culture. After getting an adequate stimulus, identity conscience present within one group of people easily transforms into a powerful weapon for brutal treating another group. The former SFR Yugoslavia met the end of eight decade of 20th century as a mostly atheist or agnostic society. At the same time, it was inhabited by ethnicities which used to build their identity particularly holding on religious affiliation. Such circumstances, along with weakening of the state in second half of eighties, caused a rapid rise of nationalism, which often used to be expressed through instrumentalization of religious sentiments. Serbian political elites used to identify their national interest with the space inhabited by numerous believers of the Serbian Orthodox Church. Croatian elites advocated an ideology of defending Catholicism while the Bosnian ones used to build their identity on the basis of belonging to the Islamic religious community. A policy of intolerance, as well as of untouchable ethnic and religious identities contributed to the outbreak of the civil war and to maintenance of the illusion that the war was inevitable. Besides elaboration of the phenomenon, this work aims to answer the question: whether identity-based differences in terms of ethnicity and religion represent an inconclusive cause of confrontation or conflicts in the Balkans are a product of conscious manipulation over those identity marks, performed by political factors. Also the work highlights ambivalent, often even incestuous attitude of political establishments in countries of so called western democracy. Namely, Western Europeans are inclined to observe events in Balkans as relicts of archaic ages and products of uncivilized barbarians. Europe with the corp of its established democratic values is yet not (and must not be) alienated from what happens in the Balkans. „Problems induced in so called weak states spill over the region with unbealivable easiness, and increasingly reach even states thousands of kilometers away which are considered as developed democracies“ (Milenković, Subotić, 2017: 57). Exactly the interweaving of ethnic, religious, cultural and linguistic elements makes the Balkans an paradigm in which intra-European conflicts for statehood, language, ethnicity and even religion meet, reaching an accentuated and distorted form.

Key words: Balkans, identity, ethnos, ethno nationalism, religion, extremism

МАРИЈА ЂОРИЋ

Институт за политичке студије
Београд

УДК 316.48:27

Оригиналан научни рад

Примљен: 01.07.2018

Одобен: 20.07.2018

Страна: 93-106

ЗЛОУПОТРЕБА ХРИШЋАНСТВА У ИДЕОЛОГИЈИ САВРЕМЕНОГ ДЕСНИЧАРСКОГ ЕКСТРЕМИЗМА*

Сажетак: Предмет истраживања овог рада јесте злоупотреба хришћанства у идеологији екстремне деснице. Савремени десничарски екстремизам је аморфан и варијабилан феномен, који поред одређених заједничких вредности, показује специфичне карактеристике у зависности од места појављивања. Он се може јавити у форми неонацизма, неофашизма, виолентног национализма и сл. и одликује се специфичностима поднебља на коме је поникао. Осим насиља, оно што овај појам чини препознатљивим, јесте карактеристичан, углавном манипулативан однос према религији, у оквиру чега она представља оправдање за разне врсте злочина. Компаративном анализом аутор се бави специфичностима десничарског екстремизма (у контексту злоупотребе хришћанства) у свету и на Балкану, издвајајући као примере најкарактеристичније покрете, организације и групе. Закључак је да се хришћанска религија користи као хомогенизујући, подстицајни, али пре свега и оправдавајући фактор за почињено насиље екстремних десничара.

Кључне речи: хришћанство, религија, екстремизам, екстремна десница, насиље, Европа, Балкан

Увод

Хришћанство које је преко 2000 година одолевало разним изазовима, данас се налази на великој прекретници. Може се рећи да живимо у тзв. пост-хришћанском свету који, по мишљењу многих, кореспондира са крајем хришћанске историје. Савремени човек је у трци за профитом и побољшањем животног стандарда заборавио основне постулате хришћанства.

Људи су од вајкада себи постављали онтолошка питања постојања која у великој мери кореспондирају са хришћанском теологијом. Онтологија се у хришћанском богословљу бави „питањем постојања, а под истином бића под-

* Рад је настао у оквиру научно-истраживачког пројекта "Демократски и национални капацитети политичких институција Србије у процесу међународних интеграција" (евиденциони број 179009), финансираном од стране Министарства просвете и науке Републике Србије.

разумева његово вечно постојање, односно превазилажење смрти“.¹ Да ли је и како могуће у постхришћанском свету превазићи смрт? Овим питањем баве се различите религијске и политичке групе и покрети, међу којима можемо издвојити и екстремну десницу. Нажалост, екстремна десница на хришћанско питање постојања и смрти претежно гледа манипулативно, користећи га преваходно за оправдање својих насилних активности.

Можда је у модерном човеку (који је “грађанин света” и корисник друштвених мрежа у ери глобализације), ипак уткана нит религиозности, која попут Јунговог архетипа и даље егзистира чинећи од њега - *homo religious*. И Јустин Поповић је указивао на религијозну клицу сваког људског бића: “Није истина да има безверника! Нема безверника, нема неверника. Само има Богопоклоника и идолопоклоника. Трећег нема у овоме свету” (Пјевац, 2014: 62). Св. отац Јустин је пророчки гледао на савремен свет када је у свом делу *Достојевски о Европи и Словенству* закључио да је Бог ради нашег спасења постао човек, а да савремено човечанство више нема осећаја за ту Богочовекову жртву.

“Егоизам је фактор распада човекове боголике личности”, тврди Пурић (Ђорђевић, Стајић, Тодоровић, 2014:34). Криза хришћанства, па самим тим и криза идентитета савремене Европе, почива на отуђењу од Бога. И Достојевски је тврдио да је Европа почела да пропада када се одрекла Христа. То је она Европа која се градила на три суштинска стуба: грчку филозофију, римско право и хришћанску религију. Сведоци смо пропадања овог трећег стуба који је претходна два миленијума снажно испрофилисао идентитет Европе и њених грађана. Иако живимо у доба секуларизације, чини се да је више но икада религија заступљена, јер је саставна компонента како индивидуалног, тако и колективног идентитета.²

Секуларизам је очито доминантан у најразвијенијим земљама савременог света. Па ипак, чак и у овим земљама религија још увек није нестала: “Анкете показују да се већина Европљана декларише верницима али је утицај религије на свакодневни живот опао” (Стојадиновић, 2013: 113).

Према статистичким подацима из 2017. године које је објавио *Pew Research Center*, хришћанство је и даље најраспрострањенија религија у свету, са 31, 2% верника. Иза ње су ислам који исповеда 24% светске популације, потом хиндуизам са 15%, будизам са 7% верника, итд.³ Када је реч о државама, од

* Рад је настао у оквиру научно-истраживачког пројекта “Демократски и национални капацитети политичких институција Србије у процесу међународних интеграција” (евиденциони број 179009), финансираном од стране Министарства просвете и науке Републике Србије.

¹ Мидић, И. (2003а): „Етика и онтологија“, Саборност 1/4, 14. Cf. Janz, P. D. (2011): „Metaphysic“ у *The Cambridge Dictionary of Christian Theology* (Eds. I. McFarland, D. A. S. Fergusson, K. Kilby, I. R. Torrance), Cambridge University Press, 309–311, цит. према: Александар Ђаковац, Онтологија и етика у светлу Христологије Светог Максима Исповедача, докторска дисертација, стр. 6.

² Сматрамо се човеково бивствовање најчистије осликава кроз две форме идентитета: нацију (тј. етничку припадност) и религију.

³ <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/04/05/christians-remain-worlds-largest-religious-group-but-they-are-declining-in-europe/>, 24.06.2018.

њих 225 у свету, 65 су преобладајуће католичке, 50 муслиманске (11 од њих су доминантног сунитског религијског опредељења), 10 будистичке, а 4 хинду.⁴ Остале државе су комбинација најразличитијих религија.⁵

Данас се међу најгласнијим “бранитељима” хришћанства често могу чути екстремни десничари. То у први мах и не изненађује, уколико се зна да је десница иначе, традиционално везана за религију. У програмима екстремне деснице хришћанство је често било предмет манипулације (у виду идеологизације религије), јер је имало за циљ да оправда учињено насиље. Криза хришћанства се огледа не само у томе што су пољуљани његови основни постулати пред налетом неких нових вредности, већ и у томе што су његови најистакнутији вигиланти - екстремни десничари.

Доласком миграната са простора Блиског истока, идеја “заштите хришћанства” се још више интензивирала на европском континенту, а са њом и идеологија екстремне деснице која егзистира у најразличитијим формама, почевши од виолентног национализма, па све до најбруталнијих облика неонацизма и неофашизма.

Појам савремене екстремне деснице

Иако на први поглед делује препознатљиво, савремена екстремна десница има многа лица и начела, што у великој мери отежава њено дефинисање, па самим тим и препознавање. Често се у савременој науци али и колоквијалном говору за одређење екстремне деснице користе многи синоними: неонацизам, неофашизам, виолентни национализам, ултра-десница, десничарски екстремизам и сл. Да бисмо схватили природу екстремне деснице морамо најпре одредити шта је то екстремизам. Иначе, екстремизам није појава која је само иманентна политици, већ се може јавити у спорту (у виду хулиганизма или екстремних спортова), култури, друштву и сл. Нас ће у овом раду првенствено интересовати политички екстремизам, управо због фокуса на десницу, као идеолошку политичку опцију.

Политички екстремизам можемо дефинисати као “понашање и мишљење у сфери политике које се налази на граници дозвољеног, са тенденцијом да се та граница пређе, а што је у супротности са правним, обичајним и културолошким нормама једног друштва” (Ђорић, 2014: 37). Као таква појава, екстремизам је у друштвима савремене демократије увек “демонизован” и непожељан феномен, из разлога што “не кореспондира са вредносним системом савремене демократије (као што су толеранција, парламентаризам, компромис, дијалог), јер директно подрива правну државу и владавину права” (Ђорић, 2014: 37).

Следећи проблем код изучавања ове појаве је то што се десничарски екстремизам често поистовећује са сродним феноменима (углавном са радикализмом, фундаментализмом, фанатизмом, тероризмом, итд.). Најчешћа грешка се

⁴ <http://www.nationmaster.com/country-info/stats/Religion/Religions>, 25.07.2018.

⁵ Интересантно је да ово истраживање није узело у обзир православне државе.

прави приликом поистовећивања екстремизма са тероризмом. Овде треба имати на уму једну врло битну чињеницу, а то је да сваки тероризам инволвира екстремизам, што не важи у обратном смислу речи. Наиме, док је тероризам потврђени екстремизам на делу, не можемо рећи да је сваки екстремизам у исто време и тероризам. То значи да неће сваки екстремиста постати терориста. Да би се неко дело оквалификовало као тероризам, мора испунити неколико кључних услова као што су: политички мотив, политички циљеви и политичке последице (Симеуновић, 2009).

Тренутно велику конфузију међу академском заједницом али и унутар међународних институција, уноси елеменат насилности, који срећемо у спрези са феноменом екстремизма. Заправо, да ли се зна која је то јасна дистинкција између насилног и ненасилног екстремизма? Сматра се да је сваки екстремизам опасан, али да већа опасност прети од насилног екстремизма. Неки теоретичари, попут Роналда Винтропа (Ronald Wintrobe) сматрају да је ненасилни екстремизам онај који има екстреман циљ али који не користи насилне методе.⁶ Можемо се сложити са овом констатацијом, али ћемо нагласити да још увек не постоји јасан критеријум, на основу кога ћемо разликовати насилни од ненасилног екстремизма.

Када кажемо да је неко постао екстремиста, онда то подразумева и процес радикализације. Одмах ћемо нагласити да не постоји универзалан начин радикализације (иако постоје услови који јој погодују, попут друштвенополитичких и економских криза, фрустрацијске агресије, депривације, велике неједнакости у друштву и сл.), те да је она различита од случаја до случаја. Радикализација подразумева корениту промену одређеног вредносног система, који се супституише неким новим, углавном супротним системом вредности. Поједностављено, радикализацију можемо сматрати врстом “прања мозга”, која има далекосежне последице по појединца или групу, која је подожна процесу радикализације. Данас издвајамо две врсте радикализације:

1. Непосредну
2. Посредну

Непосредан облик радикализације подразумева директан контакт са припадницима одређене политичке групе, док се овај други посредан облик радикализације заснива на индиректној (претежно *онлајн*) комуникацији путем интернета, друштвених мрежа и осталих пропагандних средстава.⁷ Иначе, савремено тумачење појма радикализације (као и дерадикализације) је ушло у политичку употребу од 2004. године (Kundnani, 2012:6), док резолуција УН 2178 садржи борбу против насилног екстремизма, која се заснива на спречавању радикализације и мобилисању појединаца за учествовање у терористичким групама на иностраним ратиштима. Све ово нам говори да је фено-

⁶ “Radicalisation, De-Radicalisation and Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literature Review” (The Hague: ICCT Research Paper, March 2013), http://www.icct.nl/download/file/ICCT-Schmid-Radicalisation-De-RadicalisationCounter-Radicalisation-March-2013_2.pdf, 12.12.2017.

⁷ Познато је да су неки актери тзв. дихадистичког тероризма, полагали заклетве Ал Багдадију (вођи терористичке организације “Исламска држава”) путем Фејсбука.

мен екстремизма (заједно са радикализацијом) веома значајан како у научним, тако и у међународнополитичким круговима.⁸

Како смо разјаснили неке од суштинских проблема у одређењу савремене екстремне деснице, осврнућемо се на њене круцијалне карактеристике. Пре свега треба нагласити да ћемо у овом раду под савременом екстремном десницом подразумевати све оне формалне и неформалне групе, покрете и организације које делују од завршетка Хладног рата. Сматрамо да је са дезинтеграцијом СССР-а, као бастиона левичарске идеологије и уједињењем Немачке, завршен Хладни рат и да је након тога наступила једна потпуно “нова ера” у погледу идеолошке сцене. Након деценија неприкосновеног доминирања левичарске идеологије (на простору Источног блока), падом “гвоздене завесе” се отворила једна нова сцена на којој су значајни актери постали и весници десничарске идеологије (међу којима су се, сем поборника њених умерених опција, нашли и екстремисти).

Сутоном левице је настала зора деснице, што је инспиративно деловало и на многобројне екстремно десничарске политичке субјекте широм Европе и света. У том контексту треба правити значајну разлику између екстремне деснице која се јавља у Америци, Европи и на територији Западног Балкана. Иако постоји одређени универзални систем вредности када је реч о идеологији екстремне деснице, она се одликује и низом специфичности у зависности од простора на коме се појављује. Тако је, на пример, екстремна десница у САД обојена предоминантно расистичком идеологијом, што датира још из доба Америчког грађанског рата, када је формирана злогласна организација Кју клукс клан. Расна сегрегација заснована на анимозитету белаца према Афроамериканцима је база из које је поникла савремена екстремна десница у Америци.

Са друге стране, европска екстремна десница је превасходно ксенофобичног карактера и њен виолентни потенцијал се првенствено црпи из мигрантске кризе, која је последњих година доживела кулминацију.⁹ Њен вигилантизам налази оправдање у “чувању европских вредности”, које су угрожене доласком миграната. Треба нагласити да су европски екстремни десничари првенствено непријатељски расположени према мигрантима који су нехришћанске вероисповести и који су припадници “неевропских” раса, што можемо објаснити “страхом од непознатог”.

Када је реч о нашој, тзв. “балканској” екстремној десници, основу њене виолентности можемо наћи у грађанским ратовима, који су 90-их година 20. века породили најразличитије врсте бестијалног национализма.¹⁰ “Наша” екстремна десница је настала као производ дугогодишње фрустрације и поли-

⁸ “Популарност” екстремизма кореспондира са великим консенквенцама које су изузетно неповољне по савремену демократију, те је стога његово изучавање битно првенствено у циљу превенције.

⁹ И пре мигрантске кризе, екстремна десница је показивала елементе нетрпељивости (и то претежно) према придошлицама из Азије и Африке, јер су припадници другачије расе, нације и религије.

¹⁰ Мада је код неких екстремних десничара, какве су неоусташе, идеолошка база настала пре Другог светског рата, да би своју кулминацију остварила у фашистичкој творевини НДХ.

тичке репресије из доба комунизма. Куриозитет је да су некадашњи најревноснији комунисти преко ноћи постали окорели националисти, што потврђује претпоставку да се једна врста политичког екстремизма веома лако замени другом врстом екстремизма – чак и ако припадају дијаметрално супротним системима вредности.

Како бисмо разумели аксиолошки систем савремене екстремне деснице, покушаћемо да укажемо на *genus proximum*, без обзира на њене геополитичке и историјске различитости које смо претходно навели.

Свака екстремна десница се заснива на принципу елитизма, који иде до дискриминаторних мера. Екстремна десница полаже право на супериорност одређене групе (којој екстремисти припадају), која по правилу укључује анимозитет према свему што је другачије. У основи ове идеје јесте мржња према политичком непријатељу. Категорија непријатеља је такође варијабилног карактера, јер је условљена формом екстремне деснице. Тако су нпр. за америчке екстремне десничаре који заступају супремацију беле расе, “непријатељи” Афроамериканци, Азијати, али и сви остали који угрожавају протестантизам. Код европских екстремних десничара анимозитет се посебно данас може видети према мигрантима арапског порекла, који су углавном исламске вероисповести (јер се сматра да ће они нарушити демографски, а самим тим и политички и безбедносни систем Европе). Код појединих припадника екстремне деснице у Румунији и Мађарској је осетан анимозитет и према припадницима ромске етничке заједнице.¹¹ За балканске екстремно десничарске групе “непријатељи” су сви они који на неки начин угрожавају опстанак одређене националне или етничке групе. Тако су на пример, за усташки оријентисане десничаре непријатељи Срби, Јевреји и Роми, док пак, српски припадници екстремне деснице имају нетрпељивост према оним народима са којима се у ближој или даљој прошлости ратовало.¹²

Следећа карактеристика екстремне деснице је вигилантизам, тј. претерано заштитнички став према групи којој се припада. То може бити не само етничка или национална група, већ и религијска или чак хулиганска група. Код балканских земаља је приметна спона између идеологије екстремне деснице и хулиганизма.¹³ Током ратова 90-их година, највећи број припадника парамилитарних јединица је претежно регрутован из редова хулиганских група. Овај претерано заштитнички став екстремних десничара често резултира употребом разних облика насиља, јер екстремизам оправдава насиље уколико се оно спроводи зарад “виших циљева”, какви су заштита нације, религије или расе.

Антикомунизам је заједничко својство свих екстремних десничара. Овакав вредносни систем углавном датира из круцијалне идеје комунизма о једна-

¹¹ На пример, у Мађарској још од 2007. године егзистира тзв. “Мађарска гарда”, која је имала неколико напада на ромска насеља и која је забрањена одлуком Уставног суда Мађарске. Као противтежа овој екстремистичкој организацији је настала “Ромска гарда за самоодбрану”, која је такође била спремна на употребу виолентних метода.

¹² Највећи анимозитет се може приметити према Албанцима, Хрватима, а код припадника расистички оријентисаних скинхедса је карактеристична и нетрпељивост према Ромима.

¹³ Више о томе у: Ђорић, Марија “Повезаност између коцкања и хулиганизма: случај Србије”, *Политичка ревија*, бр.4, 2017, стр. 39-55.

кости (без обзира да ли је реч о фактичкој, стварној, економској, политичкој или било којој другој врсти једнакости). Како су десничарски екстремисти “елитисти”, они се противе ма којој врсти једнакости и инсистирају на супериорности своје групе, што се може објаснити колективним нарцизмом.¹⁴

Органицистички принцип друштва, који је помињао чак и Платон у својим делима је такође карактеристика савремене екстремне деснице. То би значило да цео државни систем функционише по принципу организма, у коме “сваки орган” ради оно што му је задатак, чиме долазимо до принципа хијерархије и тоталитаризма.¹⁵ Без реда и поретка, држава па и организам, не могу функционисати. Управо због тога екстремни десничари фаворизују беспоговорну хијерархију у оквиру чега доминира принцип ауторитарног карактера о коме је писао Ерих Фром: „Структура ауторитарног карактера је структура такве личности код које се осећај снаге и идентитета заснива на симбиотичкој подложности ауторитетима и истодобно на симбиотичком доминирању над онима који су потчињени њеном ауторитету (...) То је стање садомазохистичке симбиозе које му даје осећај снаге и осећај идентитета“ (Фром, 1984: 112). Овде треба нагласити да је антипод ауторитарној структури личности – тзв. демократска личност.

Свака варијанта десничарске идеологије (почевши од оних умерених, па све до екстремних) има позитиван став према традицији. Збиља, без свести о томе ко смо, ко су нам преци, каква нам је историја и обичаји и не можемо изградити сопствени, као ни колективни идентитет. Међутим, претерано фаворизовање традиције и прошлости екстремне десничаре чини искључивим и недоступним за савремене, а посебно будуће друштвенополитичке процесе. Замислимо само како би било отежано кретање човеку који хода гледајући само уназад – тако је и екстремним десничарима. Стално загледи у прошлост, бивају заробљени у њеним лагумима, па самим тим и неспремни за будућност. Посебна опасност када је реч о традицији, прети од њене злоупотребе, којој су склони екстремисти. Они, наиме, бирају најузвишенији сегмент из своје историје, узимајући га за узор савремених нараштаја. То је рецимо, код италијанских фашиста био период Римског царства, код усташког покрета доба краља Томислава, код српских екстремиста период Душановог царства итд. Највећа опасност код злоупотребе традиције јесте ревизија историје која служи за пласирање полуистина.

Милитаристички настројена, екстремна десница је одвајкада фаворизовала “мачо” принцип, који је на жене гледао дискриминаторно и мизогинично. Упркос томе, многе жене су приступале екстремно десничарским организацијама, што можемо објаснити патолошком потребом за негативном врстом еманципације и партиципације у политичком животу. Такав пример имамо код Кју клукс клана коме је 30-их година 20. века приступило пола милиона жена (Kathleen, 2009).

¹⁴ Овакав став смо могли наћи још у идеји “аријевске расе” којом је манипулисао Хитлер у оквиру националсоцијалистичке идеологије.

¹⁵ Тоталитаризам је своје најексплицитније форме показао у време фашизма у Италији.

Савремену екстремну десницу тешко можемо објаснити без анализе њене везе са религијом. Овде је конкретно реч о идеологизацији религије, тј. о злоупотреби религије у политичке сврхе. Клерикализам екстремне деснице је претежно манипулативног карактера јер се “у име Бога” лакше оправдавају насилни акти које је она спремна да почини. У наставку рада ћемо се подробије бавити анализом злоупотребе хришћанства у програмима одређених екстремно десничарских група.

Десничарски екстремизам и хришћанство

Можда је Маркс био у праву када је рекао да је “религија опијум за масе”, а можда није имао увида колико је тај “опијум” потребан човечанству ради самоспознаје. Право човека да верује (или не верује) у одређене религијске догме је једно од од основних људских права, а религијски идентитет се може сматрати једним од најзначајнијих, када је реч о човековом бићу. Проблем настаје у томе када се религија користи зарад реализације политичких циљева, чиме се обесмишљава њена суштина постојања.

Знајући колика је моћ религије, савремена екстремна десница и те како успешно манипулише, користећи клерикалне идеје у својим програмима. Уколико се вратимо у прошлост, видећемо да су фашизам и нацизам кокетирали са религијом. И док је Мусолини отворено нагињао католичанству, Хитлер је подједнако злоупотребљавао хришћанство и паганизам.¹⁶ У Немачкој је већ 1911. године основана *Вотанова*¹⁷ *лож*а (на челу са Теодором Фричем), са циљем стварања јаке конекције између десничара широм земље. Иначе, Хитлерова замисао је била да се створи тзв. “аријевско хришћанство” које би се темељило на елементима паганизма (глорификација старогерманских богова). И сам Јунг закључује у својим истраживањима да се немачки неопаганизам зачиње 30-их година 20. века, када је националсоцијалистички омладински покрет *Jugend Bewegung* приносио крвну жртву у част бога Одина (Lewin, 2009: 361-362). Према Јунговом мишљењу, нацизам је настао као резултат обнове архетипа бога Одина, који је инспирисао многе уметнике, попут Вагнера.¹⁸ И код савремених екстремних десничара се амалгамирају паганизам и хришћанство, те се чак могу срести и варијанте у којима се даје предност паганизму. Тако се на пример, на сајту “Српског фронта” истиче како је паганизам „више продуктиван за индивидуалну добробит, више исправан него што су то конвенционалне религије, као што је то, на пример, хришћанство”.¹⁹

Једна од најбруталнијих злоупотреба хришћанства је присутна код усташког покрета, који је своју кулминацију доживео за време НДХ. Тада су највиши државници оправдавали бестијалне злочине, и то све у “име Бога и като-

¹⁶ Познато је да је Хитлер био члан контроверзне мистичне окултне организације *Туле*.

¹⁷ Вотан (или Один) је старогермански бог рата.

¹⁸ Вагнер је инспирисан старогерманском религијом направио нека од његових најпознатијих дела, попут *Валкире* и *Прстена Нибелунга*.

¹⁹ http://www.srpskifront.com/index.php?option=com_content&view=article&id=150:paganizam&catid=83&Itemid=486, 16.03.2012.

лицизма”.²⁰ Изјава Милета Будака о учешћу свештених лица у усташким походима потврђује претходну тврдњу: “Долазили су у села и градове разне усташе, које су као фратри под мантијама носили свашта и припремали народ. Распиривали смо усташку мржњу диљем читаве Хрватске тако, да кад је дошао наш час, наши нас пријатељи Нијемци и Италијани не нађоше само спремне већ и ослобођене” (Новак, 2015: 22). Будак је експлицитно указивао на клерикалну црту усташтва: “Цијели усташки покрет темељи се на вјери. То је прије свега велика вјера у нашу праведну ствар, велика вјера у Свемогућег, који праведнога никада не оставља. На нашој оданости цркви и католичкој вјери темељи се цијели наш рад, јер нас је повијест научила, да кад овдје не бисмо били католици, да би нас одавно нестало” (Новак, 2015:104). Злоупотреба католичке вере се могла видети и у децим логорима. Наиме, НДХ је за време Другог светског рата била једина држава са фашистичком идеологијом која је имала специјализоване логоре за децу, какав је био Јастребарско.

Уколико упоредимо немачки нацизам и хрватско усташтво, видећемо да су, за разлику од Немаца, усташе у религији виделе главни хомогенизујући и оправдавајући фактор за почињене злочине.²¹ Клерофашизам у НДХ је и институционално био потврђен од стране католичке цркве, када је Алојзије Степинац 26. јуна 1941. године са целокупним епископатом отишао у посету поглавнику, како би му показали колективну наклоност и подршку.²² Према истраживању Диклића, преко 1.700 римокатоличких свештеника²³ је лично учествовало у усташким злочинима (Диклић, 2016: 19). Многе католичке верских организације су активно деловале у усташком режиму, попут “Великог крижарског братства” и “Великог крижарског сестринства”, које су бројале преко 50.000 чланова (Давидов, 2013:48). Данас се идеологија усташтва и даље постоји у форми неоусташтва, с тим што више толико не потенцира отворени клерикализам, већ је замаскирана виолентним национализмом.

Када је реч о српској екстремној десници, она је веома диверсификованог карактера, те ћемо је поделити у две велике групе (Ђорић, 2014:325):

1. Нацистичко-фашистичку
2. Клерикално-националистичку

Имајући у виду да је српски народ понео огроман страдалнички крст у борби против фашизма, готово је немогуће поверовати да постоје овакве политичке организације у нашем друштву. На срећу, оне су маргиналног карактера и немају запажен утицај на политичкој сцени.²⁴ Много је присутнија екстремна

²⁰ Фрањевци и су били главна спона између усташа у Хрватској и Павелића који се налазио у изгнанству непосредно пре почетка Другог светског рата.

²¹ Такође треба имати на уму да су нацисти користили гасне коморе и различите врсте колективног убијања, док је однос усташа према жртвама био личан (најчешће за заснивао на клању и индивидуалном мучењу), што указује на изразит степен мржње.

²² Више о томе у: Виктор Новак, *Magnum Crimen други део*, Catena Mundi, Београд, 2015.

²³ Треба нагласити да нису сви католички свештеници били усташки оријентисани, али да је добар део њих здушно подржавао НДХ или чак учествовао у злочинима.

²⁴ Неке од нацистички оријентисаних организација попут *Националног строја* су забрањене одлуком Уставног суда 2011. године.

десница која припада клерикално-националистичкој идеолошкој опцији. Њена главна одлика је злоупотреба хришћанства, тј. православља у политичке сврхе, а посебан проблем је злоупотреба идеје *светосавља*.

Светосавље је као феномен поникао од стране професора Богословског факултета у Београду, док је о њему најлепше писао отац Јустин Поповић, елаборирајући га као филозофију живота.²⁵ Јустин сматра да се све српске историјске идеје посредно или непосредно изводе из светосавља, док се пак, светосавске вредности директно изводе из Христа: "Светосавље, и као комплекс светосавских идеја и као комплекс светосавских метода, извире из Христа и Његовог Еванђеља. Када смо у славном немањинском периоду бирали највишу вредност наше народне душе и наше историје, ми смо кроз Светог Саву и остале Свете Немањине изабрали Христа Бога и Његово Еванђеље. Тако је Христос са својим Еванђељем постао главна детерминанта и главна стваралачка сила наше историје" (Поповић, 1993:37). Нажалост, ова узвишена и племенита идеја често бива злоупотребљена од стране екстремних десничара, који користећи термин светосавља често оправдавају насиље, што је недопустиво.

И европска екстремна десница врло вешто манипулише религијом, што ћемо показати у низу примера. Немачка ПЕГИДА као једну од главних идеја у свом програму од 19 тачака наводи "заштиту јудео-хришћанских вредности" (Ђорић, 2017:217), док је у томе подржава десничарска партија "Алтернатива за Немачку", која је већ постала део парламента. Осим Немачке, пред налетом миграција је и те како угрожена и Француска, за коју се сматра да је земља са највећим бројем муслимана у Европи (што ће између осталог, погодovati јачању екстремне деснице).²⁶ Још 2002. године на тлу Француске настаје "Идентитетски блок", који се вигилантистички поставља према хришћанству. Из њега ће се 2012. године развити "Генерацијски идентитет" који је још у експлицитнији у "заштити хришћанских вредности".

"Идентитарци" желе најпре да забране изградњу џамија и пре свега, минарета на њима, а потом, да иселе мигранте муслиманске вероисповести. Најпре би дозволили да се добровољно исељавају муслимани који желе да напусте Француску. Њихова идеја је да створе ново министарство ("Министарство идентитета") које би имало задатак да води рачуна о француском (пре свега хришћанском) идентитету и исељавању виолентних муслимана. Познати су по организовању кампова у француским Алпима у којима поред пропаганде и "хришћанске обуке", раде и на борилачким вештинама са младим члановима. "Идентитарци" имају и присталице из академске средине, попут Реноа Камија (Renaud Camus), који истиче да је Европа колонизиована од стране афричког становништва.²⁷

Интересантан је и однос америчке екстремне деснице према хришћанству. Он се на најбруталнији начин манифестовао код Кју клукс клана, расис-

²⁵ Видети више о томе у Јустин Поповић, *Светосавље као филозофија живота*, Манастир Ћелије, Ваљево, 1993.

²⁶ Иако званични подаци указују да у Француској живи око 4 милиона муслимана, према неформалним сазнањима тај број је много већи и износи 9 милиона становника. Извор: <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/actualites/veille/pratique-religieuse-france>, 24.12.2017.

²⁷ https://www.youtube.com/watch?v=_kJNc2ilbZg, 05.01.2018.

тичке и клерикалне организације, која већ два века егзистира на просторима Америке. У идеолошком смислу речи “Клан представља типичну екстремистичку организацију десничарске идеолошке провенијенције, која у великој мери свој вредносни систем црпи из виолентне интерпретације протестантизма” (Ђорић, 2016:534). Тријада на којој се базира идеологија Клана је раса - нација - Бог. Иако фаворизује супремацију “белог човека”, ова екстремистичка организација је у највећој мери протестантског карактера, што значи да су остали хришћени, укључујући католике и православце – неподобни. Како се времена мењају, тако је и Клан ревидирао нека од својих начела, те је 2006. године група *Imperial Klans of America*²⁸ одлучила да за своје чланове прихвати чак и неке представнике паганистичких култова.²⁹

Суштина деловања Клана је и религијски фундаментализам, комбинован са милитантним типом хришћанства. О томе најбоље сведочи манипулативни мит о “изабраном племену”.³⁰ Тешко је анализирати идеологију Кју клукс клана без елаборирања покрета “Хришћанског идентитета”, коме припада ова екстремно десничарска организација. Основна догма “Хришћанског идентитета” је да су “Англосаксонци, Келти, Скандинавци и Германи потомци некадашњих израелских племена, док су Јевреји потомци Нечастивог” (Combs, 2007: 163). Из ове догме се извлачи закључак да су следбеници овог покрета “изабрани”, јер су потомци Авеља.

“Хришћански идентитет” настаје у првој половини 20. века, а његови корени датирају из Велике Британије, у којој се у 19. веку формира школа Британског израелизма (British Israelism).³¹ Из Велике Британије ће се идеје “Хришћанског идентитета” пренети и на просторе САД, које данас осим Кју клукс клана подржавају и организације попут *Posse Comitatus*, *Aryan Nations*, *National Alliance* и многе друге. Најманипулативнија догма која оправдава виолентност “Хришћанског идентитета” (па самим тим и Кју клукс клана) је она која се гради на идеји о “два семена”.³² Следећа значајна квазирелигијска догма “Клана” и “Хришћанског идентитета” је везана за *милеанизам*, по коме живимо у последњим данима хришћанства, очекујући силазак Христа, те је обавеза сваког белца протестантске религијске деноминације да заштити будућност своје деце.³³

²⁸ Ова група делује унутар Клана.

²⁹ Углавном се радило о следбеницима култа старогерманског бога Одина.

³⁰ Основна теза овог мита јесте да су аутентични хришћани само они који су припадници беле расе и који исповедају протестантизам. Остали се могу сматрати непријатељима.

³¹ Видети више о томе у: Gallagher Eugene, Ashcraft Michael, *Introduction to new and alternative religions in America*/ 5, African diaspora traditions and other American innovations, Greenwood Press, Westport, Conn. London, 2006.

³² Према овој теорији Каин је рођен из везе Адама и Еве као резултат ђаволје завере, из чега припадници Хришћанског идентитета закључују да је и целокупно потомство из оваквог семена морало бити грешно, а то су према њима Јевреји. Међутим, друго семе из кога је настао Авељ је “чисто”, из њега су се развила остала племена, којима данас припадају протестанти беле расе. Према: Марија Ђорић, “Кју клукс клан као међународна екстремистичка организација”, *Култура полиса*, бр. 29, 2016, стр. 536.

³³ О томе говори и чувена крилатица коју Клан користи већ два века: We must secure the existence of our people and a future for white children.

Хришћанство је саставни део не само манипулативне пропаганде и идеологије “Клана”, већ се оно експлицитно назире и у симболици ове екстремистичке организације. Централни симбол Клана јесте бели крст на коме се налази кап крви, што метафорички представља “жртву коју је поднео Исус за окајање грехова белог човека” (Ђорић, 2016:537). Осим тога, припадници “Клана” на својим окупљањима често ритуално пале крст, што би требало да представља тенденцију ширења хришћанства (заправо протестантизма) путем светлости, која ће све вернике “извести из таме”. Куриозитет је да оваквим ритуалима осим одраслих особа присуствују и деца (па чак и бебе), што је веома забрињавајуће, када је реч о социјализацији младих нараштаја.

Хришћанство је кроз историју претрпело многобројна искушења. Исконска улога хришћана је како рече отац Тадеј да “прочишћује духовну атмосферу на земљи и шири атмосферу Царства Божијег” (Арсенијевић, 2011:5). Нажалост, ову хришћанску улогу многи екстремисти схватају погрешно, те идејом хришћанства настоје да оправдају почињено насиље (а познато је да се најгори злочини чине “у име религије и Бога”).

Ако је Бог љубав, како је могуће да се мржња тако снажно манифестује код екстремних десничара? Постоје два одговора: незнање и манипулација. Вођени незнањем, екстремисти често и не упознају основне постулате религије, већ се везују за идеологизацију религије, која увек служи прагматичним политичким побудама. Са друге стране, много је присутнија намерна манипулација хришћанством, како би се злоупотребом религије оправдали почињени злочини. “Нема сумње”, каже Јустин Поповић, “сва је Европа минирана вулканским противречностима, које ако се не отклоне могу ускоро експлодирати завршним уништењем европске културе” (Поповић, 1993:2). Можда смо ми сведоци стварања једног новог европског идентитета³⁴, у коме се полако али сигурно руши хришћански стуб који је два миленијума чврсто носио европску културу?

Страх од новог је уобичајен у људској врсти, јер је то ново - непознато. Екстремни десничари на *новуме* у религијском идентитету Европе реагују вигиљантистички, што укључује разне облике насиља. Али тај страх није само присутан у Европи која је најугроженија пред налетом савремених миграција. И Америка има јак екстремистички покрет који је базиран на протестантизму и расизму. А када је реч о турском балканском подручју, оно је и даље заробљено у историјским лавиринтима у којима је идеологија комунизма супституисана идеологијом насилног национализма.

Свака религија, па и хришћанство, врло лако може склизнути у екстремизам. Историја нас је научила да најгори злочини често манипулишу религијом. Пример је усташа Андрија Артуковић, који је као старац ухапшен и депортован у Југославију. Он је на суђењу изјавио: “Ја сам толико крив колико Исус Христос”.³⁵

³⁴ Више о проблемима националног идентитета у доба глобализације видети у: Деспотовић, Љубиша (2017): Геополитика идентитета, Каирос, Нови Сад, стр. 113-124.

³⁵ Извор: Документарни филм “НДХ-Мук”, РТС 1, 21.09.2016.

Данас је куриозитет да су најгласнији “бранитељи” хришћанства управо екстремисти, који ову религију користе за реализацију својих политичких циљева. Евидентно је да је религијски потенцијал од стране екстремне деснице перципиран као веома снажан мотивациони, подстицајни и хомогенизујући фактор, те је зато и главни сегмент њене идеологије.

Литература:

1. Blee Kathleen (2009): *Women of the Klan*, University of California Press, Berkeley (Calif.), London
2. Gallagher Eugene (2006): Ashcraft Michael, *Introduction to new and alternative religions in America/ 5*, African diaspora traditions and other American innovations, Greenwood Press, Westport, Conn. London
3. Viktor Novak (2015): *Magnum Crimen drugi deo*, Catena Mundi, Beograd
4. Davidov, Dinko (2013): *Totalni genocid: Nezavisna država Hrvatska 1941-1945*, Zavod za udžbenike, Beograd
5. Despotović, Ljubiša (2017): *Geopolitika identiteta*, Kairos, Novi Sad
6. Diklić, Momčilo (2016): “*Svetac*” – *može li Alojzije Stepinac biti svetac?*, Institut za evropske studije, Beograd; Udruženje Srba iz Hrvatske, Beograd
7. Đakovac, Aleksandar, *Ontologija i etika u svetlu Hristologije Svetog Maksima Ispovednika*, doktorska disertacija
8. Đorić, Marija (2017): “Povezanost između kockanja i huliganizama: slučaj Srbije”, *Politička revija*, br.4.
9. Đorić, Marija (2017): “Uticaj savremenih migracija na razvoj ekstremizma u Nemačkoj”, *Kultura bezbednosti: migrantske krize, stnje, perspektive, rizici*, ur. Ljubiša Despotović, Aleksandar Gajić, *Kultura polisa*, posebno izdanje 2.
10. Đorić, Marija (2014): *Ekstremna desnica: međunarodni aspekti desničarskog ekstremizma*, Udruženje Nauka i društvo Srbije, Beograd
11. *Evandelska lestvica vrlina Svetoga Ave Justina* (2014): ur. Nevenka Pjevač, Manastir Velika Remeta
12. Kundnani, Arun (2012): "Radicalisation: The Journey of a Concept," *Race & Class*, 54, no. 2.
13. Lewin, Nicholas Adam (2009): *Jung on war, politics, and Nazi Germany: exploring the theory of archetypes and the collective unconscious*, Karnac Books, London
14. Popović, Justin (1993): *Svetosavlje kao filozofija života*, Manastir Čelije, Valjevo
15. Purić, Jovan (2014): *Hrišćanstvo u 21. veku*, ur. Dragoljub Đorđević, Predrag Stajić, Dragan Todorović, Prometej, Novi Sad; Leskovački kulturni centar, Leskovac; JUNIR, Niš
16. Simeunović Dragan (2009): *Terorizam*, Pravni fakultet, Beograd
17. Starac Tadej Vitonički (2011): *Bez ljubavi nema života*, ur. Matej Arsenijević, Jovan Srbiljub, Versko dobrotvorno starateljstvo Arhiepiskopije beogradsko-karlovačke, Beograd
18. Stojadinović, Miša (2013): “Religija i identitet u savremenom društvu”, *Nacionalni identitet i religija*, ur. Zoran Milošević, Živojin Đurić, Institut za političke studije, Beograd
19. From, Erih (1984): *Autoritet i porodica*, Naprijed, Zagreb

THE ABUSE OF CHRISTIANITY IN THE IDEOLOGY OF RIGHT-WING EXTREMISM

Summary: The subject of this paper is the abuse of Christianity in the ideology of the right-wing extremism. Modern right-wing extremism is an amorphous and variable phenomenon, which shows specific characteristics, depending on the place of appearance. It can occur in the form of neo-Nazism, neo-fascism, violent nationalism, etc. and it is distinguished by the specifics of the climate on which it has evolved. Violence and manipulative attitude towards religion make this phenomena recognizable – and this is an excuse for various types of crimes.

By the comparative analysis, the author deals with the specifics of right-wing extremism (in the abuse of Christianity) in the world and in the Balkans, distinguishing as examples the most characteristic movements, organizations and groups. The conclusion is that Christian religion is used as a homogenizing, stimulating, but above all a justifying factor for the violence committed by extreme right-wingers.

Key words: Christianity, religion, extremism, right-wing extremism, violence, Europe, the Balkans

ДРАГАН ПЕТРОВИЋ*

Институт за међународну политику и
привреду
Београд

УДК 316.48:314.15(497)

Прегледни рад
Примљен: 01.07.2018
Одобрен: 20.07.2018
Страна: 107-120

БАЛКАН И МИГРАНТСКА КРИЗА – ПРОДУБЉИВАЊЕ РИЗИКА ОД ПОРАСТА КОНФЛИКТА

Сажетак: У раду се анализира савремена геополитичка ситуација на Балкану у периоду када се свет налази у процесу преласка светског поретка ка мултиполаризму. У том правцу и на Балкану су уочени елементи тог процеса. Уз евидентну доминацију САД и атлантистичких центара моћи, као и Европске уније, расте утицај пре свега Русије и Кине, док се Турска све више профилише као засебна регионална сила. Притисак муслиманских миграната са Блиског и Средњег истока, и Северне и Подсахарске Африке, посебно његова Балканска рута се географски одвија преко Турске. Турска, као регионална сила са посебним претензијама према Балкану, има највише интереса од ширења исламског утицаја на овим просторима. Отуда би било врло опасно увлачити додатно Турску у балканске односе, јер у исто време има геополитичке мотиве и интересе који су често супротни са интересима балканских земаља хришћанског идентитета, што се односи посебно на српски фактор. Српски фактор је додатно угрожен потенцијалним приливом муслиманских миграната јер се граничи и има спорне тачке и чак конфликтне односе са суседима муслиманима (Албанци, Бошњаци). У том правцу је пожељан за српске интересе даљи уплив утицаја пре свега Русије и Кине, као и оних европских земаља које имају са Србима традиционалне и потенцијално добре односе, попут Француске, Италије, Шпаније и др. Нарочито је значајно постићи консензус стратешких интереса, укључујући и мигрантски проблем, са суседним пријатељским и сродним земљама, попут Грчке, Македоније, Румуније, Црне Горе, Републике Српске (БиХ), Бугарске, затим Мађарске и др.

Кључне речи: религијски и професионални идентитети на Балкану; мигрантски притисак; Турска и Балкан; српски интерес; велике силе и Балкан; ка мултиполаризму светског поретка

Мигрантска криза поткопава на вишеструк начин темеље јединства ЕУ, али дугорочно угрожава хармонију и поредак у читавој Европи. Са друге стране мигрантски притисак утиче на идентитетски карактер становништва европских простора. Толеранција и отвореност ка мултикултуралности становниш-

* drdraganpetrovic83@gmail.com, 0612288553

тва Старог континента је на овај начин угрожена. То се посебно односи на популацију земаља Југоисточне и Источне Европе, који су се непосредно нашли на рути мигрантског таласа која води копненом рутом преко Балкана. Последице транзиције које су далеко од очекиваних, раслојавање и пауперизација широких слојева, негативни демографски показатељи у највећем су условили нерасположење јавног мњења према масовном приливу избеглица са Азијских и Афричких простора, махом муслиманске вероисповести и преваге мушког дела популације. Идентитетски елеменат је такође одиграо важну улогу, јер се у претходним случајевима (Југословенска криза деведесетих, Украјинска криза од 2014 и др.) када су милионске масе избеглица из Источне и Југоисточне Европе заплуснуле остале земље Европе, тада показала далеко већа спремност за њихов пријем, и чак привремено или трајно за многе од њих укључивање у своја друштва. Отуда су уздржане и некад и ригидне реакције влада ових земаља према таласу миграција који је захватио овај део Европе последњих година, донекле и разумљиви са аспекта њиховог јавног мњења.

Талас миграција са Блиског истока, Северне и Субсахарске Африке притиска Европу последњих неколико година. Најфреквентнији је правац Балканске руте, који је претежно копнени, и медитерански правац који је поморски. Медитерански правац највише притиска Италију, одакле се одвија највећи део миграција, док је Грчка земља која припада балканској рути, али у исто време има и поморски, медитерански правац продора ваневропских миграција. Балканска рута обухвата копнени правац од Турске, преко Грчке и Бугарске ка северу и западу, укључујући Македонију, Србију, Хрватску у главном правцу. Помоћни путеви обухватају и остале европске земље, с тиме да је најчешћи циљ миграната Западна и северна Европа, односно богате чланице ЕУ. Поред тога као мање фреквентан правац балканске руте може послужити и поморски транспорт, али изузев Грчке, он је слабо заступљен. Циљ највећег броја миграната су богате земље ЕУ, нарочито Немачка, Француска, Бенелукс, Скандинавске земље, па и Италија. Затварањем граница и договором из фебруара 2016.г. између ЕУ и Турске, смањио се број миграната у земљама ЕУ, а готово на Западнобалканској рути, међутим повећао на морским миграционим рутама, односно Централномедитеранској и Западномедитеранској рути. Овим споразумом, који је ступио на снагу 20. марта 2016, ЕУ се обавезала да прихвати 72.000 сиријских избеглица из Турске, али уз услов да Турска прими нелегалне мигранте који су из Турске стигли у ЕУ. У погледу смањења броја избеглица које из Турске пристижу у ЕУ, пре свега балканском рутом, споразум је остварио циљ. Међутим, други део, враћање миграната у Турску, представљен је симболичним бројкама, тек нешто више од две хиљаде до почетка 2018. године. (Nielsen, Nikolaj. 2018. Few migrants returned to Turkey under 2016 deal, *EUObserver*, Brussels, February 12, 2018, <https://euobserver.com/migration/140944> (приступљено: 21 маја 2018))

Из овога видимо последњих пар година смањење удара на Балканску руту преко Турске, али да је јужна и југоисточна Европа поморском рутом највише на удару претежно преко Северне Африке, али и са Леванта и то пре свега Италија, а у мањој мери Грчка и друге европске медитеранске земље.

Опасност од мигрантског притиска на Европу је само привремено умањена, али она остаје као стална претња, због бројних и периодичних криза на просторима северне и субсахарске Африке, Блиског и Средњег истока, сиромаштва у наведеним областима, као и демографске експлозије, и са друге стране стагнарања демографских показатеља европских земаља, или чак упадног опадања када се ради о Југоисточној и Источној Европи (углавном земље «у транзицији»). Мигрантска криза ће нарочито утицати на јединство ЕУ, што је већ претходних година дошло до изражаја. (Драган Петровић, Рајко Буквић, “Мигрантски проблем 2014-2017 у Европи: Медитеранска и Балканска рута“, 2017, стр. 81-94;)

Оно што је веома важно за мигрантску кризу је да она са собом носи различито виђење овог проблема у самој Европи. Највећи део становништва, без обзира на медије и јавно мњење, се негативно одређује према мигрантском притиску, јер у њему види вишеструку опасност за европски и хришћански идентитет, демографску структуру Старог континента и посебно њихових земаља, потом смањење цене радне снаге, безбедност и др. Један део, пре свега елите, види друкчије мигрантски притисак: део крупног капитала као могућност нове јефтине радне снаге, док извесни глобалистички кругови у томе виде додатан ударац хришћанском и традиционалом идентитету Европе и појединих земаља које су посебно изложене мигрантском притиску. (Љубиша Деспотовић, Небојша Кузмановић, «Идејни аспекти духовне кризе хришћанства, религијски контекст мигрантске кризе и идентитетске последице по европске нације», Култура полиса, посебно издање: Култура безбедности, мигрантске кризе, стање, перспективе, ризици, бр. 2, 2017, стр. 57-66,). Могуће је такође да неки центри моћи ван званичних влада у свету дају логику мигрантском таласу ка Европи у 2015. години, попут крупног капитала и истакнутих нво, мондијалног усмерења¹, па је тако мађарски премијер Орбан споменуо Џорџа Сороса. („Last week, MrOrban accused Mr Soros – who was born in Hungary – of deliberately encouraging the migrant crisis..“ у <http://www.breitbart.com/london/2015/11/02/soros-admits-involvement-in-migrant-crisis-national-borders-are-the-obstacle/>)

Балканска рута мигрантског притиска 2014-2018. и положај Србије

Балкан се данас економски и социјално налази на зачељу европске привреде те заостаје за стандардима европских друштава и након четврт века од почетка тзв. транзиције. То се може видети по кључним параметрима економије, како у бруто показатељима, тако и по глави становника. Балкан је растрзан, пре свега, последицама неуспелог неолибералног концепта који му је на различите начине наметан последњих четврт века. То је узроковало успорен привредни раст, велику задуженост балканских земаља, изразито раслојавање ста-

¹ О овоме више у

<https://hrvatskamigranti2015.wordpress.com/2016/04/13/george-soros-warns-europe-absorb-500k-refugees-costing-34bn-or-risk-existential-threat/>

новништва и кризу средњег слоја, као и демографско назадовање (негативан природни прираштај и одлив-емиграција). У економско-социјалној равни након краха неолиберализма, није успостављен нови опште прихваћени модел. За сада већина земаља у свету примењује модификоване неокејнзијанске моделе, или хибридне моделе који укључују и неке од елемената неомонетаризма и неолиберализма у целини. Након краха неолиберализма, већина великих држава света, примењује појачани интервенционизам у привреди, помоћ великим привредним предузећима и гигантима са социјалним програмом за становништво. Неолиберализам је у периоду транзиције у бившим социјалистичким земљама, укључујући и оне које припадају Балкану, довео до брзе и често сумњиво спроведене приватизације - распродаје предузећа које су генерације стварале и природних ресурса, те до пауперизације и екстремних социјалних и слојних разлика у кратком року, до одлива капитала и повећања задужености према западним земљама, као и до демографског краха представљеном негативним природним прираштајем и миграторним одливом становништва ка развијеним западним земљама, (нарочито оног радно и образовног виталног). Што је веома важно разлике између западноевропских развијених земаља и оних у транзицији у источној и југоисточној Европи (Балкану), укључујући и оне које нису у ЕУ, не само што се не смањују, већ се и повећавају.

(<https://www.monstat.org/userfiles/file/paritet%20kupovne%20moci/2016/BDP%20i%20SIP%20po%20stanovniku%20prema%20SKM%20za%202016%20%20godinu%20final.pdf>)

Поред тога, на Балкану је евидентно геополитичко преплитање интереса, и то из неколико центара моћи: ЕУ (где су у средишту Немачка, Француска пре свега), атланстички утицај (САД, Велика Британија и друге англосаксонске силе, под чијим је НАТО претежним утицајем, а њима блиски бројни глобалистички кругови), утицај Русије (проширен Евроазијском унијом пре свега, ОДКБ и др.), исламски утицај (који је изнутра разнородан и често сукобљен, али ка споља агресиван и активан), док се у последње време повећава утицај Кине, превасходно економски (Нови пут свиле). Ако се посматра мигрантски притисак, јасно је да је он уперен, пре свега, против Европљана, а одговара ширењу утицаја исламског фактора у Европи, док атланстички фактор (САД, Британија, али и глобалистичке снаге попут Сороша и др.), не само да није овим миграцијама ни на који начин угрожен, већ може усмераваати ка својим интересима мигрантски проблем. Кина није у епицентру догађаја, она нема непосредне интересе, мада се временом може одредити према овим феноменима. Слично је с Русијом, па наизглед и са САД. Велику Британију такође може погодити мигрантски притисак, будући да она већ има бројну мигрантску заједницу, стварану током више генерација. Мигрантски феномен би се, по неким ауторима, попут М. Степића, могао подвести под утицај исламског света у целини², мада би уз сву солидарност савременог муслиманског

² М. Степић је разрадио геополитички сплет утицаја различитих центара моћи везано за мигрантску кризу. Ми смо унели ту модификацију у нашем истраживању да се по примеру европског утицаја (ЕУ, пре свега) не могу посматрати увек као целине већ се ту уноси и слојни моме-нат, различитих, а некад и супротстављених интереса дела корпоративне елите и крупног капи-тала у односу на широке слојеве становништва земаља ЕУ. (Степић 2016)

света, било тешко закључити како је он повезан и солидаран по овом питању. Балканским земљама у том правцу највише одговара сарадња са оним геополитичким центрима моћи који сами немају интереса у развијању мигрантског притиска.

Балканску руту чине два важна правца. Први је из Турске, преко Грчке и Бугарске ка северу и западу, укључујући Македонију, Србију, Хрватску, и затим Мађарску, у главном правцу. Последњих година формирају се и алтернативне споредне руте преко Албаније и Црне Горе према западу, преко Херцеговине (Републике Српске), и централне Босне ка Хрватској³. Помоћни путеви обухватају и остале европске земље, с тим да је најчешћи циљ миграната запад и север Европе, односно богате чланице ЕУ.

Други правац поморским путем долази до грчких острва и обале и одатле води ка Македонији, Бугарској и у мањој мери ка Италији или неком другом поморском правцу ка срцу Европе, а коначно одредиште је Немачка, Француска, Скандинавија и Бенелукс, евентуално Италија, и у много мањој мери друге земље ЕУ. Овај правац је мање фреквентан. Табела 1. показује величину мигрантског притиска изражену бројем откривених илегалних прелазака граница ка ЕУ на тзв. западно-балканској рути.

Table 1. *The Western Balkan Route According to Frontex Data*

	2015		2016
Detections of illegal border-crossing	764,038		130,261
Top-ranking nationalities			
Not specified	556,258	Not specified	102,430
Syria	90,065	Afghanistan	10,620
Afghanistan	53,237	Pakistan	5,583
Other	64,478	Other	11,628

Sources: *FrontexRisk Analysis for 2016 and 2017*.

Прилив миграната у 2015. показује да медитеранска рута, где је посебно важна Италија, губи првенство: у тој години најфреквентнија је рута илегалних миграната преко Турске, Грчке и Балкана. Афрички мигранти (углавном из северне Африке, Нигерије, Еритреје и Сомалије) најчешће и даље долазе преко медитеранске руте, дакле у Италију и земље ЕУ западног дела Медитерана (Француска, Шпанија и др.), док су далеко бројнији илегални мигранти који долазе преко Турске балканском рутом и то из Сирије (око половине свих илегалних миграната) и Авганистана (више од 20%).

Најфреквентније миграције ка Европи протеклих година, с максимумом у 2015, долазе из Сирије због рата који се води у њој, а у мањој мери и других земаља регије (Ирака, Авганистана и др.) преко Турске, и затим копненим путем (и поморским у мањој мери) преко Грчке и Бугарске, даље балканском рутом ка Немачкој и другим земљама ЕУ. Седам година од почетка сиријског грађанског рата, број интерно расељених лица у самој Сирији је преко девет милиона, а још око пет милиона је напустило земљу. Управо одатле се и регрутује веома значајан део избеглица које су током 2015. и у нешто мањој мери

³ Овај алтернативни правац балканске руте представио је генерал Митар Ковач (Ковач 2017).

почетком 2016. представљале велики избеглички талас ка Европи. Попустљива политика врха ЕУ, пре свега Немачке по питању миграната све више долази под знак питања. Веома важан преокрет је министар унутрашњих послова Немачке Зехофер који као коалициони партнер у име баварске ЦСУ инсистира на ригорозној контроли и блокади мигрантског притиска. Зехофер инсистира да се сви мигранти без папира чак могу депортовати, потом блокирати границе Немачке према суседима, чланицама ЕУ. То би додатно могао да буде проблем за Балкан, посебно за Србију да као нечланица и са кооперативним руководством, прими већи број миграната.

(https://www.washingtonpost.com/world/europe/merkels-government-faces-internal-rebellion-over-immigration-in-germany/2018/06/18/69efe4e6-70bc-11e8-b4d8-eaf78d4c544c_story.html?noredirect=on&utm_term=.cf3635b7ef60)

Када су у питању балканске земље, ту је, дакле, заустављена динамика масовног миграторног таласа из 2015. копненим путем из Турске. У Бугарској је одређивање прецизног броја миграната с Блиског и Средњег истока који су 2015. и 2016. ушли у земљу тешко утврдити. Седам хиљада људи је приведено током 2015. године због покушаја илегалног уласка у земљу, око десет хиљада је добило статус привременог боравка, а у фази одлучивања је њих десетак хиљада. У Бугарској мигранти добијају личне карте, могу да се школују, али немају статус држављана.⁴ Грчка се налази у специфичном положају, јер представља важну земљу продора медитеранском рутом, и у исто време балканском рутом. Тако је на основу званичних података преко грчке територије од 1 јануара 2015 до почетка септембра 2017, прешло нелегално преко милион миграната. Од тог броја током 2015 када је била у читавој Европи доминантна балканска рута преко 800 000. Током 2016, календарске близу 180 000, а током 2017, свега око 25 000, и то већи део морском рутом (migration.iom.int/europe). Румунија је показала извесну кооперативност са ЕУ око примања квоте миграната 2015. године, за разлику од већине других земаља Источне Европе које су чланице Уније. Међутим, чак и у том случају Букурешт је одбио да прихвати понуђену квоту од 1700-1800 миграната, већ је прихватио нешто преко 1000. Поред тога у Букурешту су спремни за реализацију подизања одбрамбених мера за границе ЕУ према окружењу када су у питању мигрантски и други сличан притисак, што би конкретно значило да се успостави ригорозна контрола граница управо према Србији, Молдавији и Украјини, које нису чланице Уније. Следеће 2016, Румунија је дала азил и прихватила на свом тлу још око 1900 азиланата, па је европска комисија средином 2017. проценила да се на њеном тлу налази око 3000 азиланата. (Dan Florin Grecu, „Crisis of migration, a Romanian perspective <http://cirsa.pl/?p=395&lang=en>) Румунија поред балканске руте мигрантског притиска која долази до ње преко Бугарске и Србије пре свега, има и мање фреквентну, али евидентан канал и преко своје црноморске обале, где се на различите начине, углавном са обала Турске доводе мигранти. (<https://www.pri.org/stories/2017-09-26/romania-faces-new-rush-migrant-boats-smugglers-test-new-routes-europe>)

⁴ Видети: (BulgariaandtheMigrantCrisisinNumbers 2017).

У Србији је по подацима (ИОМ 2017) стационирано на дан 31.децембра 2017. 4.200 миграната (процењује се око 7.000), слично је и у другим балканским земљама, изузев Грчке где је тај број далеко већи (54.225, у сабирним центрима процењује се да их је више)⁵. Међутим, кроз балканске земље је протеклих година прошло и до пар милиона миграната. Може се десити, у случају затварања граница ЕУ или њиховог депортовања, да се део њих нађе у Србији и другим земљама Балкана на неодређено време (неки и трајно?). То би за балканске земље и Србију, с обзиром на економско-социјалне и укупне геополитичке околности, могло да представља опасност и безбедносни и шири ризик. Енормно повећавање таласа избеглица последњих година (од 2014) имало је за основу пре свега сиријску кризу, нешто пре тога „арапско пролеће”, уз постојећа ратна и конфликтна жаришта у Ираку, Авганистану, Либији, рогу Африке, Нигерији... Екстремна поскупљења хране у овим регијама, пораст сиромаштва, демографски раст, климатске промене, масовне болести, религијски и етнички сукоби, али и привлачност благостања у ЕУ и Европи као целини, фактори су средњег и дужег трајања који поспешују сеобу народа ка Старом континенту.

Званични подаци о тражиоцима азила у Србији од 2008. до фебруара 2018, показују изузетне флукуације, с максимумом у 2015. (табела 2). Током 2008. било је 77, године 2009. 275, а у 2010. 522 тражилаца азила. У 2011. и 2012. тај број се повећао на 3.132, односно 2.725, а у 2013. на 5.056. Изузетан пораст бележи се у 2014, на 16.490, дакле више него троструко. Највећи мигрантски талас је био 2015, када је азил затражило 577.995 особа. Након тога долази до драстичног смањивања, од почетка 2016, па је у тој години укупан број тражилаца азила износио близу 12.821, а у 2017. око 6.199. Најзад, у прва два месеца 2018. било је 1.021 захтев (Azil, 2018). Укупно је, дакле, у посматраном периоду регистровано 626,321 захтева за азил. У ударној 2015. години највећи број тражилаца азила потицао је из Сирије (301.533), затим из Авганистана (160.831), из Ирака (76.003), из Ирана (11.578) и Пакистана (9.090), док их је из осталих земаља било далеко мање.

На врхунцу избегличке кризе у Србији, у другој половини 2015, највећа фреквенција избеглица била је код Прешева, на југу, и на граничним прелазима према Мађарској и Хрватској, ка ЕУ. Број избеглица које су у Србију улазиле из Бугарске, пре свега из Димитровграда, потом Зајечара и Неготина, био је много мањи, што води до закључка да су мигранти из Бугарске радије настављали пут ка ЕУ преко Румуније. На тај начин мигранти су остајали у ЕУ, рачунајући на лакшу пропусност граница, него да улазе у Србију. Али, како мигранти улазе на простор Европе и Балкана Балканском копненом рутом искључиво преко територије Бугарске и Грчке (и поморским путем преко грчке обале) интересантно је зашто значајан део њих напуштају територију чланица ЕУ и улазе у Македонију, па у Србију, имајући у виду малу пропусност грани-

⁵ У Грчкој је највећи број сабирних центара за мигранте на острвима у Егејском мору и у приобаљу средње Грчке, али дисперзовано и у другим деловима земље. Сваке године Грчка тражи да остале чланице ЕУ приме део приспелих миграната преко квоте, што се такође делом извршава и за Италију.

ца Србије с Мађарском и Хрватском. Важан разлог би могао бити ригорозно чување бугарске границе и депортовање миграната из Бугарске. Следеће ако им власти у Србији омогућавају пријем и давање статуса азиланта и било каква документа, то би после могло значити не само њихову институционалну покривеност (прихваћеност) већ и могућност да након потенцијалног протеривања из богатих земаља ЕУ, могу се задржати привремено (или трајно) у Србији и на Балкану. Дакле највећи део миграната је у Србију улазио из Македоније. Последњих година се активира рута пребацивања миграната и преко Албаније, па преко Косова, Црне Горе ка западним областима Балкана и средњој Европи, али је то мало фреквентна рута.

Table 2. *Asylum seekers in Serbia from 2008 until February 2018*

Year	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	All
Jan		4	27	97	199	157	943	2,425	475	584	427	
Feb		4	18	140	64	193	596	2,537	712	502	594	
Mar		21	36	205	115	381	516	3,761	699	707	710	
Apr		19	36	251	108	490	651	4,425	598	552	642	
May		35	37	283	227	370	761	9,034	861	577		
Jun		26	35	397	261	272	790	15,209	1,206	329		
Jul		35	17	342	238	369	1,170	29,037	1,532	297		
Aug		21	38	419	242	335	1,547	37,463	1,920	282		
Sep		26	57	375	352	627	1,524	51,048	951	589		
Okt		22	68	219	358	651	2,353	180,307	1,247	734		
Nov		17	92	240	334	607	2,201	149,923	1,503	549		
Dec		45	61	164	225	614	3,438	92,826	1,117	497		
All	77	275	522	3,132	2,723	5,066	16,490	577,995	12,821	6,199	2373	627,663

Source: <http://www.unhcr.rs/dokumenti/statistike/azil.html>

Уколико се посматра структура миграната по полу, доминира у огромној већини мушка популација. По пореклу, највећи део су избеглице из Сирије, потом Авганистана и других земаља Блиског и Средњег истока, те Северне и Субсахарске Африке. (<http://www.unhcr.rs/dokumenti/statistike/azil.html>)

Пријем и положај миграната у Србији био је регулисан Законом о азилу из 2007. којим се Србија обавезала да ће преузети бригу око тражилаца азила. Пре почетка мигрантске кризе 2015. постојало је пет сталних центара за азил укупног капацитета 810 кревета (Крњача, Боговађа, Бања Ковиљача, Сјеница, Тутин). Капацитети у овим центрима су додатно повећани на више од 1.800 кревета, као одговор на појачан прилив миграната. У 2015, 2016. и 2017. отворено је и 15 прихватних центара (од којих један, у Шиду, није у функцији). Капацитет у сталним и прихватним центрима је 6.000 кревета.

Почетком априла 2018. ступили су на снагу нови прописи: Закон о азилу и привременој заштити, Закон о странцима и Закон о граничној контроли. (Службени гласник РС, бр. 24/2018.) Тим законским решењима додатно су правно регулисана и разрађена питања везана за положај миграната и азиланата у Србији. Део миграната који остају у Србији добија документа државе Србије (личне карте), а млађи мигранти добијају право и на школовање у Србији, што се у пракси и остварује.

Када се анализира број миграната са наведених ваневропских подручја у задње две године, онда се може закључити да бројке које опадају на Албанију, Црну Гору, Босну и Херцеговину (рачунајући и Републику Српску), па и Македонију су знатно мање, посматрано и укупно у односу на саму Србију (чак и када се засебно посматрају подаци за тзв. Косово). (Regional statistics on asylum seekers / 2017, and 2018. <http://www.unhcr.rs/dokumenti/statistike/azil.html>). Тако је Црна Гора у читавој 2017 имала свега око 850, а за прва четири месеца 2018, преко 500 миграната са статусом азиланата. Са друге стране преко 90 % ових азиланата је остало у Црној Гори, сви остали су отишли даље на запад. (<https://www.cdm.me/drustvo/sve-vise-azilanata-u-crnoj-gori-ostalo-njih-25/>)

Уочљиво је током прве половине 2018 да се на Балкану додатно смањује притисак на главну руту, која иде преко Србије даље ка северу и северозападу, и да се нешто појачава далеко мање фреквентна рута, преко Албаније и тзв. Косова, Црне Горе, и потом Босне и Херцеговине (Републике Српске) ка Хрватској. Она делимично захвата и југозападну Србију, пре свега Рашку област, па се може говорити о руги која углавном иде преко муслиманског дела популације у овом делу Балкана. Ова рута је и даље знатно мање фреквентна од руте преко Србије ка Мађарској и Хрватској. Мађарска има изузетно рестриктивне мере и филтере за додељивање статуса избеглица. Тако је тај статус у годинама 2015, 2016 и 2017 добијало свега по 400-500 миграната на годишњем нивоу. Наравно ту нису урачуната лица са илегалним боравком у Мађарској. Мађарска је током 2017 изградила и другу паралелну ограду на својим јужним границама за мигранте, што изазива негодовање цивилног сектора, али је Орбан и званична Будимпешта истрајна у својој политици према мигрантском питању, супротстављајући се претходних година и ставовима ЕУ. (<http://www.rts.rs/page/stories/ci/story/3/region/2650812/da-li-ce-dodatna-ograda-smanjiti-broj-migranata-u-madjarskoj.html>,)

Словенија предузима од почетка мигрантске кризе веома ригорозне мере за појачавање контроле своје границе, пре свега према Хрватској. Иако је копнена рута мигрантског притиска на Балкану након пролећа 2016. значајно смањила свој интензитет, у јуну 2018. словеначка влада констатује пораст фреквенције руте која од Албаније, Црне Горе, БиХ, јадранским смером иде ка Хрватској и Словенији. Још у 2017 години, Словенија је констатовала повећање нелегалних миграната пореклом са Блиског и Средњег истока (нарочито из Агнаистана), а ти трендови се настављају и у 2018. години. (<https://direktno.hr/eu-i-svijet/eu/broj-ilegalnih-migranata-ucetvorostrucen-sloveniji-najvise-ih-vraceno-hrvatsku-125350/>)

Миграторни притисак и демографска структура земаља Балкана

Пад наталитета и при томе још и негативан мигрантски биланс је главна одлика земаља у транзицији, укључујући и оне које су на Балкану. Иван Пајовић наводи да су поред тога земље Балкана (укључујући и Мађарску) додатно мотивисане за одбојан став према мигрантском притиску, јер имају историјско негативно искуство са Отоманском империјом. (Ivan Rajović 2017, 290) С друге стране, посебно земље Вишеградске групе инсистирају на очувању културног и етничког идентитета, а немају ни посебних потреба за радном снагом због слабости својих економија. Такође постоји и страх од измене демографске структуре тих земаља, пошто већ имају негативне демографске показатеље. Слична је демографска ситуација у већини транзиционих земаља Балкана, пре свега у Србији, Хрватској, Бугарској, Румунији, Босни и Херцеговини, док су Словенија, Црна Гора, па и Македонија око врло благог раста (Nikolić 2015).

Мигрантски притисак на Балкан може потенцијално бити опасан с аспекта демографске кризе балканских земаља. Претежно благо негативан или нулти природни прираштај (ређе благо позитиван), комбинован с негативним мигрантским билансом (тзв. механичко кретање становништва, однос усељеног и исељеног становништва из земље), за резултат даје демографску осеку у већини балканских земаља, где су делом изузетак само муслиманске заједнице. Укупна демографска слика је веома лоша, посебно у национално сложеним земљама где живи и муслиманско становништво, које има виши природни прираштај од хришћанског (посебно у Македонији, али и у Црној Гори, Босни и Херцеговини – Федерацији БиХ, Србији и др.). Чланице ЕУ, попут Бугарске и Румуније, имају посебно висок миграциони одлив становништва према развијеним земљама ЕУ.

Демографске прогнозе ОУН [United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division 2017], указују на реалну могућност даљег значајног опадања популације великог броја земаља или региона, укључив и источноевропске земље, до 2050. године.⁶ За неке балканске земље дате су још драстичније прогнозе: данас становништво Бугарске броји око 7,15 милиона, а за следеће три деценије оно се по садашњим трендовима може смањити на свега 5,15 милиона, или чак за 27,9%! За Србију су по различитим пројекцијама могућности даљег смањења популације и до 20%. Србија посебно има лош демографски показатељ, чему треба додати и специфичност да је на њеном јужном правцу (Бошњаци, односно Муслимани у делу Рашке области, и Албанци на самом југу), односно југозападу, које имају висок природни прираштај, у њима је број рођених у односу на умрле већи два до четири пута (Anđelković & Nedeljković 2017). Следећи важан ограничавајући фактор за Србију је чињеница да се она граничи с низом муслиманских народа и муслиманских

⁶ Fifty-one countries or areas are projected to undergo a reduction in population size between 2017 and 2050. For ten countries or areas, populations are expected to decrease by more than 15 per cent by 2050: Bulgaria, Croatia, Latvia, Lithuania, Poland, the Republic of Moldova, Romania, Serbia, Ukraine and the United States Virgin Islands.

енклава (Федерација БиХ, АП Косово и Метохија, Албанија, муслимани у Рашкој области и др), док у исто време Турска има и повећава свој утицај на овим просторима. Како мигранти улазе у Србију с југа, и заустављају се у Прешеву, Бујановцу, дакле у областима где је албанска популација бројна, и где већ постоје сепаратистичке тенденције и међунационалне тензије, то би могло да допринесе дестабилизацији земље. Стационарање у Србији већег броја муслиманских избеглица у том смислу могло би да угрози безбедност земље, имајући у виду наведене разлоге: лоша демографска слика, с природним и механичким одливом и смањењем популације, старење становништва, постојање муслиманских мањина и суседа, сепаратистичке тенденције и нерешена територијална питања, те експанзија и утицај Турске на делу Балкана. Стога је Србија у ситуацији да се опрезно односи према даљем пријему избеглица и миграната, односно да тај процес не доводи у питање у целини, већ да обраћа пажњу на сопствене капацитете. Посебно што се може претпоставити да се, због политике условљавања из ЕУ и неотпорности на притиске политичког и делом друштвеног естабилишмента, који је на власти у Србији, могу очекивати попуштања на рачун националног и државног интереса и у овом домену (Petrović 2016). У том правцу приметно је суптилно наметање Србији, Македонији и осталим земљама Балкана могућности да се макар део миграната трајно integriше у њихова друштва од стране ЕУ и атланстичких центара моћи. (<https://beta.rs/vesti/drustvo-migranti/85809-opstine-srbije-i-makedonije-razgovarale-o-integraciji-migranata-uz-podrsku-eu>)

Закључак

Земље Југоисточне Европе, а то се пре свега односи на бивше социјалистичке државе које су у транзицији, налазе се у процесу изградње новог националног идентитета. У том правцу то су још увек не довршени процеси, имајући у виду потресе на простору бивше СФРЈ, формирање нових држава и утицаја великих сила, доминантног процеса неолиберализма и успостављање монополарног светског поретка од почетка деведесетих година. Са друге стране последице транзиције, противречности које су се развиле у овим друштвима, крах неолиберализма у економско-социјалној форми, стварају нови простор за преиспитивање идентитета и чак доминантних вредности којима су тежила ова друштва у последње две и по деценије. Сва ова друштва углавном доживљавају демографску кризу која је вишеструка: готово листом негативан природни прираштај, плус негативан миграторни биланс, што се односи практично на све земље Источне и Југоисточне Европе у транзицији. Криза ауторитета Европске уније, паралелно са напред наведеним процесима, даје погодно тле за преовлађујуће негативан став популације ових земаља према мигрантском притиску са Блиског и Средњег истока, Северне и Субсахарске Африке који су заплуснули Европу протеклих година, али уопште и према свим миграцијама са ових подручја које су у перспективи из различитих разлога и повода. Србија има и додатне мотиве у том правцу: изостанак чланства у ЕУ, након дугог низа

година испуњавања различитих услова на Еу путу; маћехински однос водећих атлантских сила, па и саме ЕУ према есенцијалним српским интересима; геополитички положај изложености са југа притиску Балканске копнене руте мигрантског притиска, и са друге стране делом муслиманско окружење на свом јужном и југозападном правцу, али и муслиманске заједнице у појединим регијама Србије; Важан фактор у односу према приливу муслиманских избеглица има и Отоманско историјско наслеђе, те пораст утицаја Турске на балканским просторима последњих година.

Литература:

1. Anđelković, Petar, M. I Radica. M. Nedeljković. "Migracije u Srbiji, od ognjišta koji gasnu—do regiona koji gasnu?" ,tematski zbornik *Društveno političke I ekonomske implikacije procesa migracija*, Niš: Fakultet za pravo, bezbednost i menadžment Konstantin Veliki, Beograd: Univerzitet Nikola Tesla, Niš, str. 189–199.
2. Azil, <http://www.unhcr.rs/dokumenti/statistike/azil.html>(приступљено 27 маја 2018)
3. Bobić, Mirjana i Marija Babović, „Međunarodne migracije u Srbiji – stanje i politike“, *Sociologija*, 55(2), str. 209-228.
4. Bulgaria and the Migrant Crisis in Numbers. (2017).January 16, 2017, Monday.<http://www.novinite.com/articles/178377/Bulgaria+and+the+Migrant+Crisis+in+Numbers>(приступљено: 22 маја 2018)
5. Despotović, Ljubiša. 2016. "Geopolitički i demografski aspekti aktuelne migrantske krize, *Kulturapolisa*, 13(31), str. 11–28.
6. Despotović Ljubiša, Kuzmanović Nebojša, «Idejni aspekti duhovne krize hrišćanstva, religijski kontekst migrantske krize i identitetske posledice po evropske nacije», *Kultura polisa*, posebno izdanje: Kultura bezbednosti, migrantske krize, stanje, perspektive, rizici, br. 2, 2017, str. 57-66,
7. Gajić, Aleksandar Saša. 2016. «Geopolitika sirijskih migracija i EU», *Kultura polisa*, 13 (29), str. 77–93. /Gajić, Aleksandar Saša. Geopolitics of Syrian Migration and EU, The Culture of Polis, 13(29), str. 77–93. In Serbian./
8. Guild, Elspeth; Cathryn Costello, MadelineGarlick and Violeta Moreno-Lax. „The 2015 Refugee Crisis in the European Union“, CEPS Policy Brief, No. 332, September 2015.
9. Heller, Charles&Antoine Pécoud (2018). Counting migrants’ deaths at the border: From civil society counter-statistics to (inter)governmental recuperation, IMIn Working Paper Series, Paper 143.
10. Immigration by citizenship. 2017. Eurostat, Statistics Explained. [http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Immigration_by_citizenship,_2015_\(1\).png](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/File:Immigration_by_citizenship,_2015_(1).png)(приступљено: 15 маја 2018)
11. IOM. 2017. Migration Flows to Europe 2017 Overview. http://migration.iom.int/docs/2017_Overview_Arrivals_to_Europe.pdf(приступљено: 18. маја 2018)
12. Knežević, Miloš. 2016. Migrantska kriza u fokusu demopolitike, *Nacionalni interes*, 12(1), str. 103-146.
13. Kokorić, Milan. 2015. „Evropa protiv избеглица i migranata: Tvrdava blagostanja ili sebičnosti?“ ,*Biznisifinansije*, broj 118/119, jul/avgust 2015. <http://bif.rs/2015/08/evropa-protiv-izbeglica-i-migranata-tvrdava-blagostanja-ili-sebicnosti/> /Europe AgainstRefuge-

- es and Migrants: Welfare Castle or Selfishness?, *Biznis& Finance*, № 118/119, jul/avgust 2015. In Serbian./ (приступљено: 18 маја 2018)
14. Komazec, Slobodan. 2017. *Stvaranje i razmah uvozno zavisne privrede*, Zemun: Asterix i Obelix.
15. Komazec, Slobodan i Krunislav Sovtić. 2017. *Budžetski lavirinti u smanjenju deficit i javnog duga, prisilna štednja i ograničavanje domaće proizvodnje*, Zemun: Asterix i Obelix.
16. Komesarijat za izbeglice i migrante. 2018. Profili centara Republika Srbija. Opšti pregled. www.kirs.gov.rs/ /Commisariat for Refugees and Migration. 2018. Center Profiles of the Republic of Serbia. In Serbian./ (приступљено: 24 маја 2018)
17. Kovač, Mitar. 2017. Migrantska kriza, kao bezbednosna pretnja Republici Srbiji, *Fond-strateške kulture*, 29. januar 2017. <http://www.fksrb.ru/fond-strateške-kulture/politika/migrantska-kriza-ka-bezbednosna-pretnja-republici-srbiji/>
18. Nikolić, Goran. „Šta nam zapravo pokazuju demografske projekcije UN?“, sreda, 9. septembar 2015, <http://www.nspm.rs/kuda-ide-srbija/sta-nam-zapravo-pokazuju-demografske-projekcije-un.html?alphabet=l>
19. Nielsen, Nikolaj. „Few migrants returned to Turkey under 2016 deal, *EU Observer*, Brussels, February 12, 2018, <https://euobserver.com/migration/140944> (приступљено: 21 маја 2018)
20. Pajović, Ivan. 2017. Evropska migrantska kriza, demografske i ekonomske posledice, tematski zbornik *Društvenopolitičke i ekonomske implikacije procesa migracija*, Niš: Fakultet za pravo, bezbednost i menadžment Konstantin Veliki, Beograd, Univerzitet Nikola Tesla, Niš, str. 281–298.
21. Petrović Dragan, Bukvić Rajko, „Migrantski problem 2014-2017 u Evropi: Mediteranska i Balkanska ruta“, *Društveno-političke i ekonomske implikacije procesa migracija*, Fakultet za pravo, bezbednost i menadžment Konstantin veliki, Niš, Univerzitet Union Nikola Tesla, Beograd, Niš, 2017, str. 81-94;
22. Petrović, Dragan. 2016. Migrantsko-izbeglička kriza (sa prostora Bliskog istoka i Severne Afrike) i Evropa 2015-2016, *Međunarodna politika*, br. 1162-1163, april-septembar, str. 5-19./
23. Петрович Драган Р., Буквич Райко М., Пайович Иван С., „Мир и Балканы в многополярности“, Трансформация международных отношений в XX веке вызовы перспективы (материјали међународной научно-практической конференции), Дипломатическая академия МИД Роосии, Москва, 2018, стр. 43-50.
24. Radivojša, Branislav. 2015. Stanovništvo Evrope 25 godina posle pada Berlinskog zida – na istoku 30 miliona dece manje, *Nova srpska politička misao*, utorak, 10. februar 2015. <http://www.nspm.rs/prenosimo/stanovnistvo-evrope-25-godina-posle-pada-berlinskog-zida-na-istoku-evrope-30-miliona-dece-manje.html?alphabet=l>
25. Risk Analysis for 2016. 2016. Warsaw: Frontex.
26. Risk Analysis for 2017. 2017. Warsaw: Frontex.
27. Sabbati, Giulio & Joanna Apat. 2017. Recent migration flows to the EU, European Parliamentary Research Service, December 2017.
28. Stepić, Milorad. 2016. Geopolitički aspekti emigracione erupcije iz bliskoistočne, „Veli ke pukotine“, *Nacionalni interes*, 12 (1), str. 19–41. /Stepić, Milorad. Geopolitical Aspects of Emigration Eruption from the Middle East 'Broad Gap', *NationalInterest*, 12 (1), pp. 19–41. In Serbian./
29. Царёва, Елена Юрьевна, «Миграционная политика Европейского союза», *Обозреватель* бр. 3, 2014. стр. 40–48.
30. Van Selm, Joanne. 2016. „Are asylum and immigration really a European Union issue?“ *Forced Migration Review*, 51, pp. 60-62.

31. Veebel, Viljar& Raul Marcus. 2015. Europe Refugee Crisisin 2015, and Security Threatsfrom the Baltic Perspective, *Journal of Politics and Law*, 8 (4), pp. 254-262.
32. UNHCR Global Report 2016.2017. Geneva: UNHCR.
33. UNHCR Statistics.The World in Numbers. 2018.<http://popstats.unhcr.org/en/overview>
34. United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division. 2017. World Population Prospects. The 2017 Revision. Key Findings and Advance Tables.WorkingPaper No.ESA/P/WP/248.

BALKANS AND THE MIGRANT CRISIS - DEEPENING THE RISK OF THE CONFLICT INCREASE

Summary: In this paper the contemporary geopolitical situation in the Balkans at a time when the world is in the process of transition of the world order toward multipolarism is analyzed. In this direction in the Balkans were also noticed the elements of that process. In addition to the obvious dominance of the US and Atlanticist centers of power, as well as the European Union, the impact primarily of Russia and China is growing, while the Turkey is increasingly profiled as a separate regional power. The pressure of Muslim migrants from Near and Middle East, and North and sub-Saharan Africa, particularly its Balkan route is geographically taking place through Turkey. Turkey, as a regional power with special pretensions towards the Balkans, has the most interest in the spread of Islamic influence in this region. Hence, it would be very dangerous to pull in Turkey on the side in the Balkan relations, because at the same time it has geopolitical motives and interests that are often opposite to the interests of the Balkan countries of Christian identity, referring specifically to the Serbian factor. Serbian factor is further threatened by the potential influx of Muslim immigrants because it has borders and controversial points and even conflicting relations with Muslim neighbors (Albanians, Bosnians). In that direction, for Serbian interests is desirable the further influence primarily of the impact of Russia and China, as well as those European countries that have traditional and potentially good relations with Serbs, such as France, Italy, Spain and others. It is particularly important to reach a consensus of strategic interests, including also the migrant problem, with the neighboring friendly and related countries such as Greece, Macedonia, Romania, Montenegro, Republic of Srpska (BH), Bulgaria, then Hungary and others.

Key words: religious and confessional identities in the Balkans; migrant pressure; Turkey and the Balkans; Serbian interest; Great Powers and the Balkans; toward the multipolarism of the world order

ВЕРСКИ ИДЕНТИТЕТИ – МОТИВАЦИОНИ ФАКТОР ТЕРОРИЗМА „ИСЛАМСКЕ ДРЖАВЕ“

Сажетак: У условима сложених глобализацијских процеса, религија је са својим декларативним вредносним системом, данас можда више него икада потребна савременом човеку како би, барем привремено, неутралисала негативне ефекте политичког, економског, културног и војно-милитаристичког империјализма који деструктивно разара верске, националне и културне идентитете.

Савремени друштвени процеси показују да је однос религије и идентитета веома комплексан јер се ради о вишедимензионалним феноменима који се у друштвено-историјском времену и простору свакодневно трансформишу и адаптирају савременим изазовима, процесима и трендовима. Верски идентитет, као што рече М. Вебер није „само систем веровања и идеја“ већ истовремено и „стожер окупљања, средство идентификације али и мобилизације.“ (Cvetkovska-Ocokoljić, Cvetkovski, 2010:89)

Улога религије данас је у друштву веома контроверзна, условно и дискутабилна зависно од тога колико је функционално и интензивно повезана са парцијалним интересима владајућих и других политичких елита. У датим околностима може бити снажан кохезиони и интегративни фактор, моћан, стабилизирајући и корективни механизам како појединца тако и колектива. Међутим, када је уткана у дневни политички живот моћи и утицаја, тачније инструментализована, религија у савременој друштвеној пракси потенцијално може бити генератор сукоба.

У условима етноцентризма, мултиконфесионалности и мултикултуралности, верски идентитети су ембрион националног идентитета. Њихов однос има различите појавне облике. Примера ради, верска припадност код муслимана, много је снажнији кохезиони и хомогенизирајући фактор него национална припадност.

Разматрање везе верског и националног идентитета данас је веома важно за разумевање савремених политичко-безбедносних процеса у свету уопште, посебно у региону Блиског истока где покушаји поништавања једног а пропагирање другог верског идентитета снажно доприносе процесима верске радикализације, оличене у терористичким активностима, на пример тзв. Исламске државе.

Манипулација верским идентитетима имала је за последицу да ислам као камен спотицања, данас потпуно слободно „маршира“, настојећи да кроз процес отворене

* borisalecic@gmail.com

„дехристјанизације“, по сваку цену формира своју државу у којој има места само за припаднике ислама.

Кључне речи: верски идентитет, национални идентитет, тероризам, радикализација, Исламска држава

Уводна разматрања

Савремена цивилизација је у центар својих примарних интересовања данас ставила питање безбедности. Убрзани процеси индустријског, научно-технолошког развоја, економска, финансијска и културна глобализација нису дали значајнији допринос свеопштем миру и безбедности. Напротив, безбедност све више оптерећује савременог човека који се свакодневно сусреће са квалитативно новим безбедносним изазовима, претњама и ризицима. Укупно гледано, ради се о претњама без персонализованог непријатеља у које убрајамо феномен савременог тероризма, организовани криминалитет, економску социјалу неразвијеност и поларизације, развијање оружја за масовно уништење, еколошку и демографску неравнотежу и др.

У таквим условима нужно се намеће питање новог концепта безбедности и безбедносног идентитета обзиром да је насиље постало константа које ће се кретати линијом сусретања различитих цивилизација или како Семјуел Хантингтон наводи, између ислама и хришћанства. (Huntington, 1998:28,47) Обзиром да су језик и религија најпоузданији чувари историје и идентитета једног народа, савремени сукоби данас се искључиво посматрају кроз призму односа секуларног, религијског и конфесионалног. Управо у овом троуглу треба тражити функционални значај свих идентитета а посебно безбедносног, схваћеног као начин реаговања на савремене изазове, ризике и претње. Безбедносни идентитет је данас детерминисан религијским и конфесионалним и узрочно последично су повезани јер се и један и други заснивају на снажно израженој традицији, цивилизацији, историји, култури и политици.

Модерна историја показује да су Европа и Балкан одувек били подручја где су се сусретали и преламали интереси великих сила, актера политичких сукоба. У околностима и рефлексiji деловања спољњег фактора, практично је било немогуће не само развијати већ и очувати постојећи религијски и етнички идентитет. То је неизбежно имало за последицу организоване и спонтане покушаје супротстављања свим облицима угрожавања традиционалних вредности које су вековима биле заштитни знак идентитета и историје једног народа. Због тога се у име идентитета и потребе за националном и конфесионалном припадношћу често посеже за најсложенијим облицима политичког насиља.

С друге стране, поставља се парадоксално питање да ли идентитет као јединствена „комбинација различитих припадности, који није статичан и једном заувек дат, представља данас извор свих сукоба, односно, зашто се морамо определити између једног и другог“, (Maalouf, 2002) модернистичког и традиционалног, религиозног и секуларног. Слично прогнозира и Хантингтон који сматра да ће у основи најопаснијих и најважнијих цивилизацијских сукоба бити идентитет, односно разлике у идентитетима и култури.

Да би се предупредили потенцијални сукоби, западна цивилизација кроз глобалне друштвене процесе настоји да свима наметне свој систем вредности као универзални што с друге стране имплицитно захтева добровољно, (мирно) или насилно реформисање аутентичних националних, религијских и конфесионалних идентитета других колективитета. То су безбедносни изазови са којим се суочава сваки идентитет а посебно религијски, што у перспективи доводи до настанка нових покрета који покушавају промовисати нове врсте духовности. Већина тих покрета, због неприлагођености савременим друштвеним процесима бива неприхваћена и маргинализована, што их позиционира у зону, по безбедност, друштвено опасних актера. Тачније, не искључује се могућност да ће поједини новонастали покрети, под формом заштите религијског и етничког идентитета као и остваривања других екстремних циљева и интереса, по сваку цену прибећи облицима политичког насиља па и тероризму. Ово је посебно типично за мултиетничке, мултиконфесионалне и мултикултурне просторе где су ове различитости генератор сукоба и стожер фундаментализма.

Политичко насиље и идентитети

Узимајући у обзир да у деструкцији националних, религијских и конфесионалних идентитета кључну улогу има економски глобализацијски фактор који смањује утицај националних држава, не треба заборавити да се у ерозији суверене припадности појединца и колективитета као и идентитета, ипак налази глобална политика. Упоредо се сматра да ће национална држава у наредним деценијама бити сигурно место очувања идентитета људи, јер упркос томе што су њене функције и аутономија данас видно нарушене глобалним променама и ранснационалним трендовима, још увек се није појавио одговарајући супститут који ће је заменити као кључну јединицу. (Kenedi, 1997:155)

Питање узрока и основа политичког насиља у савременом свету данас је веома комплексно. Дестабилизација друштвено политичких, економских и социјалних односа не може се данас посматрати као резултат изолованог дејства само једног фактора. Напротив, реметилачки фактори су бројни, једни су примарног а други секундарног значаја. Актуелни друштвени амбијент је показао и потврдио да је насиље данас веома важан, незаобилазан и најефикаснији инструмент за реализацију различитих циљева и интереса. У таквим околностима основано се поставља питање да ли су агресивност и потреба да се стално трага за непријатељем иманентни и урођени људској природи или су резултат свесно и плански пројектованих друштвених неједнакости. Тачније, спирала политичког насиља у основи има реактивну димензију и суштински је увек мотивисана националним, етничким, верским, расним и конфесионалним статусом појединца, социјалне групе или организованог колективитета.

Што су интегративни процеси глобализације интензивнији и снажнији, конфликтни потенцијал је све израженији, посебно у вишенационалним и мултиконфесионалним подручјима где традиционално добри и релативно стабилни међунационални и религијски односи и хармонична мирољубива коегзис-

тенција, све више бива угрожена инструментализованим облицима политичког насиља, које постаје механизам и „средство за решавање социјалних конфликта.“ (Горбунов, 2012:9) Практично, оно је у модерно доба постало реални фактор за остваривање политичких, економских, војних и безбедносних интереса.

Упоредо са глобализацијским процесима и тенденцијама, у појединим деловима Европе, посебно у источноевропским земљама као и на Балкану, почели су се развијају покрети који теже очувању историјског наслеђа, националног и културног идентитета и аутентичности. (Ангуло, Коновалов, 2004:7) Управо период после хладног рата илуструје да се природа и суштина политичког насиља налази у актуелним друштвеним процесима, кретањима, немогућности остваривања интереса појединих друштвених група, оштрим противуречностима који отуда произилазе, изразитим социјалним разликама, недовољним способностима организовања и спровођења власти и привредног система, субверзивном деловању иностраног фактора који економски, политички и војно подрива систем. (Simeunović, 1989:67,68)

Резултат ових деструктивних процеса су бројни сукоби, међунационални, религиозни и кризна жаришта чији су актери „велики играчи“ који су се у њих интересно укључили са намером тзв. „гашења пожара“. Пракса је показала да се на овај начин угрожава и доводи у опасност национални, етнички и религијско конфесионални идентитет појединца и колективитета, што временом ствара конфликтни капацитет који веома често у основи има верску димензију. Тиме је религија стављена у центар пажње као механизам заштите, хомогенизације, мобилизације и уопште узев опстанка угрожених друштвених група које у циљу очувања свог идентитета, често посежу за разноврсним па и најтежим облицима политичког насиља као што су и међународни тероризам. Мотивациони фактори савременог тероризма значајно су се променили, постали су шири и односе се не само на промену постојећих политичких режима, сепаратизам и др. већ и на националну и верску реконфигурацију. На сцени је тзв. „сукоб цивилизација“, хришћанске и муслиманске, у којем ова друга покушава преобликовати свет у складу са исламским вредносним системом заснованим на строго изворном тумачењу религије која постаје супериорнија у односу на политичку моћ и утицај.

Седамдесетих година 20 века ислам се све више сели на запад што у процесима оштре глобализације неизбежно отвара питање муслиманског идентитета. На друштвеном нивоу се појављује сукоб два супротстављена интереса, очувања традиционалне религије и с друге стране усвајања модерних стандарда који са собом носе опасност асимилације. Из тих разлога, муслимански верски и етнички идентитет снажно заговара континуитет и подразумева очување традиционалних верских маркера, начина одевања, верских обреда и др. што у датим друштвеним околностима може довести до изолованости и самодовољног затварања муслиманских заједница. Покушаји државно политичког естаблишмента, јавног мњења и других да се супротстави или игнорише овакве тенденције, реално може изазвати реактивни, верски заснован екстремизам и радикализам и отежати неопходан процес социјализације. То

рађа стереотип да су муслиманске етничке заједнице, по пореклу, традицији, обичајима, потенцијално друштвено опасни, што је неоснована генерализација. Тиме се врши парадоксална политизација и секуритизација њиховог религијског идентитета, ствара плодно тло за ирационалне страхове, страсти и исламофобију. Супротстављање било којој врсти идентитета, посебно легалним и законитим механизмима, (нпр. забрана зарова и хиџаба), може бити контрапродуктивно јер с друге стране јача осећај припадности заједници, буди потребу верске и етничке хомогенизације, чинећи је друштвено затвореном а све је то због мотивационо незадовољавајућег друштвеног статуса и отежане интеграције.

Потребно је успоставити неку врсту равнотеже између супротстављених интереса и захтева, односно очувања верског и конфесионалног идентитета и легитимне потребе обезбеђивања највишег нивоа безбедности. Потпуна верска конверзија, модрнистичка социјализација и интеграција доводе у питање афирмацију верског плурализма, поништавају исламски верски идентитет, и стварају простор за реакцију радикалних исламских верских кругова. Да неби изгубили свој портрет и традиционалне вредности, „муслимани у својој новој земљи морају непрестано да обнављају своју веру унутар система који нимало не охрабрује испољавање његове религиозности.“ (Alam, 2012:107) „У европским оквирима не долази до просте транспозиције религије у нови географски простор, напротив, овде је на делу дубински преображај односа између верског идентитета и територије, што утиче на његово преобликовање.“ (Alam, 2012:107)

Без обзира на то, ипак се сматра да „реисламизација иде у корак са мондијализацијом, глас проповедника данас допире у све крајеве земаљског шара, то важи за обичаје, симболе, исламске женске мараме...стандардизује се одређено понашање...подједнако су заступљени и фармерке и хиџаб.“ (Alam, 2012:14) Тако створена и наметнута исламска верзија западног идентитета, временом може да искључи и неутралише неке заштитне знаке и важне аспекте исламске верске, конфесионалне и културне припадности што ствара потенцијални конфликтни простор. Сматра се да „они који занемарују религију, у својим анализама савремених дешавања, то чине на сопствену штету“ (Berger, 2008: 138) па се мобилизација исламског идентитета може схватити као интегрални део легитимног права муслиманског народа на самоопредељење.“ (Berger, 2008:119)

Религијски идентитети, ислам и тероризам

Полазећи од Хантингтонове тезе да ће цивилизацијски сукоби у основи бити засновани на разликама у културама и идентитетима и да ће оне бити најизраженије на пољу религије, са правом се онда констатује да религија није само „систем веровања и идеја већ је она и систем деловања“, (Стојадиновић, 2013:113) односно моћан механизам самоконтроле појединца па и колектива. (Станковић, 2013:134) С једне стране, она је кохезиони, интегративни и мобили-

лизационо хомогенизирајући фактор а с друге стране, феномен који има и потенцијални конфликтни, дестабилизирајући капацитет. Дуго се сматрало да ће важност религије под утицајем савремених, глобализацијских и модерних процеса, дефанзивно слабити што је савремена пракса демантовала. Напротив, религија је издржала тест времена, успешно се адаптирала савременим друштвеним и геополитичким процесима, учествује у њима транспарентно било као централни актер или као веома значајан фактор који идеологију преобликује „иза завесе“.

За поједине конфесије религија је била заштитник аутохтоних различитости и активациони фактор одупирања свим покушајима неутралисања и брисања самосвојности. Покушај укидања идентитетских разлика, посебно етничких и верских, нужно води насиљу оних који су угрожени, односно погођени „глобалном културом која мења традицију, локалну културу и њен фолклор зарад космополитског духовног обрасца.“ (Pejčulović, 2002:76) У таквим околностима стварају се погодни услови за манипулацију свим идентитетима што се највише види на примеру муслимана који су делом инструментализовани, тј. користе се као средство за остваривање других политичких циљева чиме је отворен простор за верске антагонизме, нетрпељивост, њихову радикализацију и конфликте. Експанзија ислама који је према Хантингтону као „религија мача“ склон насиљу, имала је за последицу парољу „ислам је решење, религија живота, ислам је држава, што убрзо бива прихваћено и од сунита и шита.“ (Sahib, 2013:336,337) Ово је због тога што нема потпуно „чисте религије“ изван историјског и политичког времена и простора што имплицира на тезу да религијски и етнички идентитет примарно није изворни повод конфликта већ је то политичка моћ и интерес.

Без обзира на то, демографско и експанзивно ширење ислама на неарапски простор, посебно Европу, представља, прво, културно цивилизацијски а потом и безбедносни изазов за савремено друштво.

У последњих педесетак година приметне су веома значајне промене на европском религијском простору посебно у контексту муслиманске популације која је према истраживањима америчког Центра за истраживање глобалног хришћанства, постала најбрже растућа популација. Примера ради, средином осамдесетих година у Европи је живело око 23 милиона муслимана што је 2.8% укупног европског становништва. Данас је тај број нарастао на 45 милиона или око 6%, од чега је у државама европске уније око 19 милиона или 3,8% муслимана. Уколико се настави овакав демографски тренд, број муслимана у Европи ће се према пројекцијама америчког PRC центра¹, 2050.године, удвостручити а у неким земљама и утростручити. Процењује се да ће их у Европи бити између 7,5-8% од укупног броја становништва.

У оваквим околностима неизбежно се отвара низ питања религијског и конфесионалног идентитета муслиманске популације у Европи, њихових верских слобода, верских објеката-џамија, образовања, културе, кодекса об-

¹ Pew Research Centar, SAD, Vašington, DC, 2004. невладина, неполитичка организација, бави се демографским, социјалним и медијским истраживањима

лачења, тачније, њихове интеграције у западно европско секуларно друштво. Посебан печат исламизацији Европе а посебно Балкана даје конвертитска димензија јер је све већи број оних који прихватају ислам било добровољно кроз форме склапања брака или кроз прихватање ислама као наводно новог смисла живота. Овоме значајно доприноси и крајње либерална политика појединих европских држава које не само да формално правно дозвољавају отварање великог броја исламских верских објеката и центара већ се веома често појављују као инвеститори и финансијери, угрожавајућ тиме сопствени идентитет. На тај начин, муслиманске заједнице кроз легалне форме верских слобода, врше индоктринацију оних категорија муслиманског становништва које се није у довољној мери свеукупно интегрисало у локални амбијент што потенцијално може да води њиховој екстремистичкој и верској радикализацији. У пракси је забележен не мали број примера отворене злоупотребе исламских верских објеката и центара којих у Европи има између 8 и 11 хиљада, где се суптилно и перфидно покушава променити европски систем вредности и наметнути исламски, заснован на Курану, односно религији. То је довело до јачања десних, реакционарних и националистичких снага које су у појединим европским земљама извршиле снажан притисак на политички естаблишмент у циљу забране рада исламских верских центара и протеривања верских службеника—имама.

Тако је Влада Аустрије, 2018. године на основу тзв. Закона о исламу који забрањује финансирање верских објеката из иностранства, (ступио на снагу 2015.г.), донела одлуку да се затвори више џамија и протера између 40 и 60 верских службеника, отказујући им важење боравишних дозвола. Полицијско безбедносне структуре ове земље установиле су да се из појединих верских центара, посебно у Бечу, отворено пропагира сунитски, салафистички верски правац који има екстремни фундаменталистички приступ исламу. Подсећања ради, најрадикалнији припадници овог верског покрета, основали су тзв. Исламску државу, (ИД), а исти у изворном тумачењу ислама заговарају најсуровије методе деловања и борбе против „неверника“, као што су самоубилачке терористичке акције, одсецање главе, разапињање на крст и др.

Сличне верске рестрикције практиковане су на државном нивоу и у Француској, Мађарској, Словачкој и другим европским земљама где је законским и подзаконским прописима забрањивана или ограничавана изградња верских објеката. На овом плану посебно се експонирала афричка држава Ангола која је била прва хришћанска земља која је званично забранила ислам као религију, квалификујући је сектом. Пошло се од става да се у исламским верским и културним центрима и објектима, између осталог, окупљају радикални исламисти, организују антидржавне идеолошко-политичке активности и проповеди, врше промоције пропагандне литературе, индоктринација младих муслимана, што је довело до фронталног рушења џамија у овој земљи.

Колики је индоктринирајући значај и пропагандни утицај верске литературе показује пример Холандије, где је 2017. године, блок опозиционих политичких странака, покренуо иницијативу о званичној забрани продаје Курана и забрани рада појединих исламских верских објеката—џамија.

Реални ефекти и циљ ових верских лимитација за сада су непознаница у пракси земаља које их практикују или предлажу али се објашњење може тражити у контексту тзв. „виртуелних џамија“, односно о могућностима да се присуствује молитвама и проповедима имама на другом крају света, чиме се упражњавање религије премешта из јавног у приватни, лични простор верника (Бакић-Хејден, 2014:33).

Без обзира шта је био примаран циљ, државно правне забране и ограничења у афирмацији муслиманског верског и конфесионалног идентитета, поред јачања екстремне деснице, отвориле су простор и за тзв. „компезационо насиље“ исламских радикалних кругова, што је прерасло у још већи безбедносни изазов и ризик којим се угрожава и сам европски, секуларни систем вредности. У основи ове сасвим реалне опасности су све врсте идентитета као и питање даље интеграције муслиманске заједнице у савремене европске токове. Статистички подаци изведених терористичких аката управо показују да њихови извршиоци углавном воде порекло из европских земаља где су рођени, образовани, што практично значи да су друштвено историјске околности и неуспели интеграцијски мултикултурализам у потпуности заказали или су препуштени спонтаности историје. Условно речено, изазвани реактивни екстремизам и радикализам, кроз манифестационе облике, опет на погрешан начин афирмише и промовише исламски верски идентитет, традицију културу и др. Тиме се још снажније развија димензија припадности муслиманској заједници јер преовладава њихов осећај угрожености и понижености. Пример за то је такозвана ИД која је с једне стране делом резултат сплета друштвено историјских околности и нестабилности у региону Блиског истока а с друге стране и „слабе државе“ као и религијских уверења. Због тога се муслиманска заједница неоправдано „контекстуализује“ и стереотипно изједначава са исламом као глобалном опасношћу чиме се ствара исламофобични осећај. Ипак верска димензија конфликта остаје један од главних разлога савремених превирања у Европи а посебно на Балкану.

Религијско конфесионална димензија циљева Исламске државе

Супродстављање свим облицима насилног екстремизма и тероризма, посебно верски мотивисаног, представља глобални проблем који захтева вишедимензионални приступ. То се види на примеру ИД која на екстремној и верско радикалној политичкој идеологији компромитује „ислам као веру мира“. Исламска држава је глобална безбедносна претња и изазов целокупној међународној заједници јер на идеолошком плану и у пракси, сублимација је исламистичких тенденција са краја прошлог и почетка овог века. Њена визија је успостављање власти по узору на ортодоксни калифат из седмог века наше ере. (Лечић, 2017:9)

У првим фазама свог настанка и постојања ИД је искористила и злоупотребила већ акумулирано незадовољство и фрустрације и из тога проистеклу агресивност муслиманских верских и етничких заједница на Блиском истоку,

инструментализујући их за своје прокламоване циљеве. У околностима тако угроженог идентитета и немоћи, фрустрирана и разочарана муслиманска заједница почела је отворено да развија мржњу која се убрзо „претворила у компензационо насиље.“ (Fromm, 1987:17,18) Тако створен међупростор ИД је искористила за своје свеопште дестабилизирајуће деловање настојећи да по сваку цену редефинише и поново успостави и поврати муслимански и верски идентитет кроз нову заједницу свих муслимана у свету, тзв. калифат. Тежња ка аутентичној верско религијској припадности и самосвојственој идентификацији, имали су за резултат најсуровије облике насиља па чак и према својим сународницима који су у датом тренутку другачије размишљали. Тачније, у име и за рачун колективног идентитета, религија је покушала да поврати изгубљене статусне позиције и за то јој је била потребна инструментализована идеолошко политичка снага за остваривање зацртаних циљева. Ислам је вера која је у односу на државу одувек имала „узвишеније место а држава је била само механизам за уздизање вере на највиши могући ниво у друштву, (Нухић, 2013:369) што је између осталог коцепт деловања ИД.

У оваквим оквирима треба посматрати организационо функционалне циљеве и активности феномена тзв ИД, која има своју предисторију.

Корени настанка ове транснационалне, цихадистичке терористичке организације датирају још из 2003./2004. године када су формиране милитантне, фундаменталистичке групе сунитског верског правца као реакција на тадашњу војну интервенцију САД на Ирак. Извесно време пре тога ове терористичке групе оружане су се сукобиле са ирачким шиитским паравојним формацијама а касније и са политичким режимом у Багдаду. Други сматрају да настанак ИД треба везивати за 1999. годину када је у Авганистану основан лгор за обуку цихадиста, назван *Tauhid val Džihad* на чијем челу је био Abu Musab al Zarqawi, први оснивач ИД. (Hosken, 2015:7)

Све ово резултирало је самопроглашењем ИД 2014. године, да би неколико месеци касније екстремна фракција сунитских фундаменталиста, тзв. салафисти, прогласили калифат у којем није било места за живот хришћана, језуита и шита. Избијањем грађанског рата у Сирији, ИД се заједно са другим исламистичким групама, активно укључила у извођење терористичких акција најширих размера, не само у региону Блиског истока већ и на територијама западноевропских држава. Радило се о реактивном деловању, односно одмазди због војних операција НАТО пакта у Ираку, Авганистану и Сирији.

У периоду свог деловања ИД се сматрала најбоље организованом, најдисциплинованијом и финансијски најјачом терористичком организацијом која је идеолошко-пропагандном машинеријом за кратко време успела да задобије поверење и подршку широких размера. Међутим, релевантни муслимански фактори у свету, разне муслиманске и верске организације као и саудијски муфтија који је салафиста, нису ни у назнакама подржавали екстремистичку терористичку идеологију ИД. Један од разлога за то су бројни оружани сукоби ИД са другим исламистичким групама, сународницима и противницима сиријског режима.

У оваквом амбијенталном оквиру, нужно се намеће питање религијско конфесионалне и политичке идеологије као основа деловања ИД. Питање је комплексно јер га прати низ суштинских парадокса као на пример унутармуслимански сукоби „браће“ – сунита и шита и других фракција, који се опет боре против заједничког непријатеља, тј. западних коалиционих снага, затим ту су и дијаметрално супротни интереси Русије и САД који војно политички подржавају различите стране а присутне су и различите позиције званичног Ирана и Саудијске Арабије као и недефинисана улога курдске етничке заједнице.

Без обзира на одсуство декларативне и званичне подршке релевантних муслиманских фактора, утицај ИД се ширио и растао верски, идеолошко политички и територијално. База убрзаног успона налазила се у екстремној религијско политичкој доктрини вехабијског покрета, односно салафизму. Ради се о конзервативном, антиреформском и традиционалном исламском верском правцу с краја 17. и почетка 18. века који се заснива на изворном, аутентичном тумачењу и интерпретацији Курана и хадиса (порука), пророка Мухамеда. Салафизам снажно одбацује све оно што нема упориште у Курану и по сваку цену инсистира на цихаду и такфиризму, односно тежи да се муслимани прво у сопственим редовима „обрачунају“ са тзв. лошим „неправоверним“ муслиманима – неверницима па тек онда са осталим непријатељима. Захтевају буквално и дословно изворно тумачење свих верских списа а не метафорично, слободно и скривено. Обзиром да постоје четири категорије цихада – цихад против самог себе, (унутрашња борба у самом човеку, борба добра и зла), цихад језиком, цихад руком и цихад мачем – вехабистично салафистички верски правац од свог почетка строго инсистира на овом последњем, цихаду мачем, који подразумева рат и крвопролиће. Колико је овај верски правац раширен и у експанзији илуструје податак да у САД, вехабије контролишу око 80% џамија а слична је ситуација и на Балкану.

На наведеном радикалном верском контексту заснива се идеологија ИД која прво настоји да религијски „очисти своје редове“ а потом да се обрачуна са вековним непријатељима, САД, Израелом и другим верским идентитетима који угрожавају тзв. „истину ислама“. По овом обрасцу се сасвим јасно објашњавају унутармуслимански расколи и конфликти као и политички мотивисано насиље које своје исходиште налази у међународном тероризму. Колико је глобално, друштвено опасан вехабистичко салафистички правац, илуструје један од извештаја европског парламента из 2013. године где је наведено да „ниједна муслиманска земља није безбедна од њихових операција и да они увек у основи имају за циљ да тероришу своје противнике“.

Поред ове цихадистичко религијске димензије која је мотивациони фактор, ИД неизоставно има и криминално политички аспект заснован на пролиферацији оружја, трговини нафтом и наркотичким средствима. Под утицај овог радикално верског концепта и идеологије, потпали су млади муслимани из низа западних земаља који су се културно и модерностички интегрисали али не употпуности и религијски. Због тога је данас један од главних проблема раздвајање религијског од културног идентитета. (Вукомановић, 2015).

Да је религијско конфесионални идентитет један од битних мотивационих фактора настанка и деловања ИД, потврђује и верско идеолошки профил идејног творца и вође Ал Каиде и ИД, Ahmada Fadhila Nazzal al Khalaylaha, познатијег као Al Zarkawi. Још од своје ране младости почео се занимати за религију и читање верске литературе која га је уз свакодневно посећивање локалне џамије у јорданском граду Zarqu, верски индоктринирала, прво радикалном доктрином салафизма а потом и таквиризмом.

Почетну теоријско верску индоктринацију надограђивао је војном обуком у камповима где је стекао драгоцену искуство за извођење терористичких акција. Због своје екстремне оријентације и криминогеног понашања, почетком деведесетих година доспео је у затвор где је стасао модерног терористу кроз контакте са екстремистима сличног профила. У затвору је ширио верски радикализам „врбјући“ потенцијалне терористе, постепено их уводећи у свет тероризма. Искључиво се руководио муслиманским верским фанатизмом и као такав, привукао је пажњу тадашњег вође Ал Каиде, Осаме бин Ладена, што је убрзо довело до њиховог непосредног сусрета 1999. године у авганистанском граду Кандахару. Лидерске амбиције између њих убрзо су довеле до ривалитета и узајамног дистанцирања што је усмерило Al Zarkawia да формира сопствену терористичку ћелију на територији Ирака где је ширио екстремну верску мржњу према шиитима, називајући их „надлазећом опасношћу, истинским изазовом, вребајућом змијом, продорним отровом, непријатељским шпијунима.“ (Weiss, Hassan, 2015:49) Циљ му је био изазвати на верској основи грађански рат у Ираку између сунита и шиита. Своју радикалну верску стратегију Al Zarkawi је преточио у писани документ, манифест у којем је ставио акценат на религијски и конфесионални концепт, оправдавајући тиме своје најбруталније цихадистичке методе.

Милитантни наследници Al Zarkawia који је убијен 2006. године наставили су са овим радикалним верско религијским концептом ИД што се потврдило у низу примера касније терористичке праксе.

Верска радикализација као аспект религијског тероризма Исламске државе

Иако су коалиционе снаге војно поразиле ИД, њена идеологија заснована на радикалном исламском идентитету – религијском, етничком, представља и данас велику опасност по безбедност савременог света. Она се посредством друштвених мрежа и бораца који су се с ратом захваћених подручја вратили у западне земље, пропагандно шири а значајну улогу на том плану имају радикализоване верске вође – имами, који додатно радикализују и верски индоктринирају критичне категорије припадника и симпатизера ИД. Реална ситуација (војни пораз), нужно је утицала на промену пропагандних облика њеног будућег деловања. Послата је отворена порука да је ислам нападнут и у опасности и да због тога цихад треба наставити на тлу Европе. Посебна пажња почела је да се посвећује верској радикализацији посебно жена и деце ради остваривања

терористичких циљева ИД. Метод самоубилачког тероризма све више постаје стратешки веома важан а своје оправдање и објашњење проналази у религијском идентитету. Мотив за самоубилачки тероризам је покораване и „жртвовање Алаху и духовно прочишћење“ а све у име вишег циља – ислама. Интервјуисани припадници и симпатизери ИД, трвили су да их је „интелектуализам и њихов начин ширења религије као и борба против неправде“ (Weiss, Hassan, 2015:201) привукла ИД. Радило се о веома вештој инструментализацији религије као мотива и аргумента у борби за тзв. „чист ислам“. Религијски идентитет се показао као веома важан индоктринирајући фактор креирања вредносних система одређених категорија муслиманских верника, пре свега младих муслимана и жена. Вештина и моћ индоктринације постало је снажно оружје пјединих верских вођа који су суптилно радикализовали III и IV генерацију муслимана припремајући их за екстремистичко терористичке акције у европским земљама.

О радикализацији и улози жена самоубица у интервјуу New York Times говорио је судија врховног специјалног суда из Париза, наводећи да је ИД давала посебне, специјалне задатке младим муслиманима који су се састојали у ширењу верске пропаганде, превођењу и дистрибуцији верске литературе и религијских садржаја, преношењу важних порука, мобилизацији и „врбовању“ симпатизера ИД². Радило се о потпуно новој стратегији деловања ИД на тлу Европе, заснованој на радикализованој улози жена.

Бројни су примери који потврђују ову нову стратешку оријентацију и праксу ИД и наводимо неке од њих.

Почетком 2016. године у немачком граду ХанOVERу, петнаестогодишња девојка, муслиманка, двојна држављанка Немачке и Марока, на централној железничкој станици, током рутинске провере идентитета, нанела је ножем тешке телесне повреде полицајцу. Истрага је утврдила да је она преходно борила у Турској са циљем да приступи ИД у Сирији, где би се додатно обучила за извођење терористичких аката у Немачкој и у другим европским земљама. Том приликом пронађен је пропагандни материјал и верска литература као и видео снимак на којем се јасно види да је положила заклетву о верности ИД³.

Затим, у Паризу је 2016. године у непосредној близини катедрале Нотре Даме, откривена група од четири жене муслиманске вероисповести које су се припремале да изврше терористички акт аутомобилом – бомбом у којем се налазило пет бутан боца и три резервоара са нафтним течним гасом и један радио–одашиљач. Приликом хапшења, једна од њих тешко је повредила француског полицајца убодом ножем. Утврђено је да су се спремале да после извршеног терористичког напада, отпутују у Сирију и прикључе се ИД којој су претходно приступиле на верској основи.

² <http://www.nytimes.com/2016/10/02/world/europe/womens-emergence-as-terrorists-in-france-points-to-shift-in-isis-gender-roles.html>;

³ <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/germany-terror-attack-isis-islamic-state-hanover-train-station-police-officer-safia-es-15-teenage-a-7551116.html>;

Исте године, у Француској је лишена слободе муслиманка, старости 16 година, јер је у континуитету верски радикализовала и индоктринирала своје вршњаке у циљу приступања ИД ради вршења тероризма. Користила је пропагандни материјал верског садржаја^{4 5}.

О укључености жена у терористичке активности ИД, њиховој радикализацији, говоре и примери из Велике Британије где су у Бирмингему 2017. године ухапшене две рођене сестре, старости 21 и 23 године, које су тајно шириле верску пропаганду и припремале терористички напад у име ИД. Средином исте године на лондонском аеродрому Хитроу, у две одвојене акције ухапшене су две муслиманке, старости 21 и 22 године, од којих је једна путовала у Сирију са циљем да се прикључи ИД а друга се после неколико месеци проведених у војним камповима ИД, вратила на територију Велике Британије са конкретним терористичким задацима.^{6 7 8}

Сличан ситуација десила се и у Мароку 2016. Године када је откривена терористичка група од 10 жена, муслиманске верисповести, (4 малолетне), која је планирала терористички напад у време парламентарних избора у овој земљи. Претресом станова пронађени су пропагандни, екстремно верски садржаји као и прслуци са експлозивом и СМС контакт поруке са борцима ИД.⁹

Сви ови примери показују и потврђују верско религијски концепт терористичког деловања исламске државе и значај религијско етничког идентитета као мотивационог фактора. Подаци из полицијских истрага такође говоре да је исламски идентитет био један од снажнијих мотивационих фактора приступања циљевима ИД. У годишњим извештајима ЕУРОПОЛА о стању и трендовима тероризма у Европи, констатује се да је значајно повећан број жена муслиманске вероисповести које су у критичном периоду путовале из Енглеске на територију Блиског и Средњег истока а радило се углавном о млађим особама старости између 18-22 године. Установљено је да је мотив путовања био приступање ИД¹⁰.

Заједничко за све наведене случајеве је претходна верска радикализација, образовна индоктринација вежбањем салафистичким садржајем ИД. Нови облици пропагандног, идеолошко верског деловања ИД резултат су нове констелације снага у региону Блиског истока, јер иако је војно поражена, ИД у промењеној тактици сада заговара концепт непосредног терористичког дело-

⁴ <http://www.theguardian.com/world/2016/aug/08/french-girl-16-allegedly-islamic-state-paris-telegram-app.html>;

⁵ <http://www.theguardian.com/world/2016/sep/11/woman-charged-over-failed-terror-attack-on-notre-dame-in-paris-gare-de-lyon>

⁶ <http://www.bbc.com/news/uk-england-birmingham-39695526>;

⁷ <http://www.independent.co.uk/news/uk/crime/heathrow-woman-terror-attack-arrested-held-detained-police-syria-preparation-a7815721.html>;

⁸ <http://www.dailymail.co.uk/news/aarticle/4901674/Woman-arrested-Heathrow-terrorism-offence.html>;

⁹ <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/10/05/morocco/arrests-ten-female-isil-suicide-bombers-who-planned-to-s2/>;

¹⁰ <http://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/eu-terrorism-situation-and-trend-report>;

вања на самој територији западно европских земаља, тачније тамо где притајено живе њени симпатизери и припадници, јер то производи већи бол и страх у односу на ефекте терористичких аката извршених на територији под контролом саме ИД.

У оваквим околностима, религијски идентитети су мотивационо средство за остваривање политичко терористичких циљева али нису једини, јер анализа праксе показује да је међу њима био не мали број извршилаца тероризма који нису били дубоко религиозни и нису редовно посећивали исламске верске објекте-цамије, тачније, нису имали довољно предзнања о исламу и Курану. Истраживања су показала да се у основима исламске радикализације били и други мотиви не само сметње у идентитету личности, већ и незапосленост, недоступност образовања, криминалне активности, комплекси ниже вредности и друго.

Тако створен међупростор, искористила је терористичка ИД која је пропагандно понудила наводну алтернативу – осећај идентитетске припадности и важности што је у природи и суштини човековог бића.

Закључак

Као вишедимензионални феномен, религија и на њој засновани идентитети, у савременом друштву може имати сасвим различиту улогу. Може бити део решења као и део проблема зависно од тога да ли је уско повезана или циљано инструментализована са партикуларним националним, етничким и културним идентитетима. Током људске цивилизације религија је с једне стране имала кључну улогу у сузбијању насиља и агресије а опет с друге стране била је сасвим реалан узрок разних облика насиља, екстремизма, тероризма, што значи да је у датим друштвено историјским околностима била стабилизациони или деструктиван актер. У сваком случају, она је моћна и утицајна снага у обезбеђивању међународног мира и безбедности. Француски филозоф Блез Паскал је навео да „људи не чине зло никад тако потпуно и радосно као из верских убеђења“, што нам даје основ за закључак да политички екстремизам и тероризам у великој мери могу да извиру из религије. Иако религија није примарни покретач насиља она може бити нека врста окидача и инспирације за радикализам и насилни екстремизам.

Савремени тероризам и радикализам, данас су резултат глобалног насиља и геополитичких кретања који се померају удесно, што даје основ за величање појединих религијских, етничких и политичких идентитета. Иако у свакој религији постоји читав спектар искључивости, као на пример у светој књизи муслимана – Курану, где стоји „једина права вера је ислам“, општи је закључак да политичко насиље ипак не произилази из учења ни једне религије.

Религиозни и конфесионални идентитети су од примарне важности за безбедност друштва „јер што је суверенитет за државу то је идентитет за друштво – кад изгуби суверенитет држава је нестала а кад изгуби идентитет, друштво није преживело.“ (Weaver, 2003:366, 368)

Литература:

1. Ангуло, Андрес Ландабасо, Коновалов, Алексей (2004): *Терроризм и этнополитические конфликты- терроризм сегодня*, т.2, ОГНИ, Москва
2. Alam, Haled Fuad (2012): *Globalni islam*, Službeni glasnik, Beograd
3. Bakić-Hejden, Milica (2014): *Religija i religijski autoritet u doba sekularizma i globalizacije – neke implikacije za Balkan*, Zbornik Etnografski institut SANU, Beograd
4. Berger, L. Piter (2008): *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*, Mediterran publishing, Novi sad.
5. Cvetkovska-Ocokoljić, Violeta, Cvetkovski, Tatjana (2010): „*The Influence of religion on the Creation of National Identity in Serbia*“, Journal of Identity and Migration Studies, Vol.4, No 2, University of Oradea
6. Fromm, Erich (1987): *Človekovo srce: njegov demon dobrega in zla*, Državna založba Slovenije, Ljubljana
7. Hosken, Andrew (2015): *Carstvo straha: Islamska država – pogled iznutra*, 24 sata d.o.o., Zagreb
8. Горбунов, Константин (2012): *Терроризм: история и современность. Социально-психологическое исследование*, Форум, Москва
9. Hantington, P. Semuel (1998): *Sukob civilizacija i preoblikovanje svetskog poretka*, CID, Podgorica
10. Kenedi, Pol (1997): *Priprema za dvadeset prvi vek*, Službeni list SRJ, Beograd
11. Lečić, Boriša (2017): *Islamska država – od utopije do krvave distopije*, Kultura polisa, Institut za evropske studije, Beograd
12. Maalouf, Amin (2002): *U ime identiteta – nasilje i potreba za pripadnošću*, Prometej, Zagreb
13. Nuhić, Mehmedalija (2013): *O islamskom identitetu muslimana u BiH*, Zbornik: nacionalni identiteti i religije, Institut za političke studije, Beograd
14. Pejčulović, Miroslav (2002): *Globalizacija: dva lika sveta*, Gutenbergova galaksija, Beograd
15. Sahib, Džafar (2013): *Dilema političkog islama: Između šerijata i identiteta*, Zbornik: Nacionalni identiteti i religija, Institut za političke studije, Beograd
16. Simeunović, Dragan (1989): *Političko nasilje*, Radnička štampa, Beograd
17. Stanković, Vladan (2013): *Identitet, nacija, religija – teorijske i korelacione postavke*, Zbornik: Nacionalni identitet i religije, Institut za političke studije, Beograd
18. Stojadinović, Miša (2013): *Religija i identitet u savremenom društvu*, Zbornik: Nacionalni identitet i religije, Institut za političke studije, Beograd
19. Vukomanović, Milan (2015): *Naš terorizam*, „Peščanik.net“
20. Weiss, Michael, Hassan, Hassan (2015): *ISIS: u srcu vojske terora*, Buybook, Zagreb
21. Weaver, Ole (2003): *European Security Identities 2000*, European Security Identities (eds. Burgess, P., Tunander, O.), PRIO Report 2/2000, Oslo, u: Reforma sektora bezbednosti (ur. Hadžić, M.), Institut G 17 plus i CCVO, Beograd

Електронски извори

1. <http://www.nytimes.com/2016/10/02/world/europe/womens-emergence-as-terrorists-in-france-points-to-shift-in-isis-gender-roles.html>
2. <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/germany-terror-attack-isis-islamic-state-hanover-train-station-police-officer-safia-es-15-teenage-a-7551116.html>

3. <https://www.theguardian.com/world/2016/aug/08/french-girl-16-allegedly-islamic-state-paris-telegram-app.html>
4. <http://www.theguardian.com/world/2016/sep/11/woman-charged-over-failed-terror-attack-on-notre-dame-in-paris-gare-de-lyon>
5. <http://www.bbc.com/news/uk-england-birmingham-39695526>
6. <http://www.independent.co.uk/news/uk/crime/heathrow-woman-terror-attack-arrested-held-detained-police-syria-preparation-a7815721.html>
7. <http://www.dailymail.co.uk/news/aarticle/4901674/Woman-arrested-Heathrow-terrorism-offence.html>
8. <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/10/05/morocco/arrests-ten-female-isil-suicide-bombers-who-planned-to-s2/>
9. <http://www.europol.europa.eu/activities-services/main-reports/eu-terrorism-situation-and-trend-report>

RELIGIOUS IDENTITIES - "THE ISLAMIC COUNTRY" MOTIVATION FACTOR OF TERRORISM

Summary: In the context of complex globalization processes, today perhaps more than ever, a modern man needs religion with its declarative value system which can neutralize, at least temporarily, the negative effects of political, economic, cultural and militaristic imperialism which destroy religious, national and cultural identities.

Modern social processes show that the relation between religion and identity is a very complex one because they are multi-dimensional phenomena which are daily transformed within social and historical time and space and adapted to modern social challenges, processes and trends. Religious identity, as M.Weber said, is not "just a system of beliefs and ideas," but at the same time "the gathering pillar, means of identification and mobilization."

The role of religion in today's society is very controversial and potentially questionable depending on how much it is functionally and intensively connected to the partial interests of ruling and other political elites. In certain circumstances, it can be a forceful cohesive and integrative factor, a powerful, stabilizing and corrective mechanism for both the individual and the collective. However, when it is implanted in the daily political life of power and influence, that is, when it is instrumentalized, religion in contemporary social practice can potentially be the generator of a conflict.

In the conditions of ethnocentrism, multiconfessionalism and multiculturalism, religious identities are the embryo of national identity. Their relationship has different manifestations. For example, religious affiliation with Muslims is much stronger cohesion and homogenizing factor than national affiliation.

Consideration of the link between religious and national identity today is very important for understanding contemporary political and security processes in the world in general, especially in the Middle East region where attempts to reverse one and propagate another religious identity strongly contribute to the processes of religious radicalization embodied in the terrorist activities of the so-called Islamic country.

The manipulation of religious identities resulted in Islam as a stumbling block, to "march" today completely freely, trying to form, at any cost, its own country which will receive only Islamic worshipers, and to do so through a process of open "dechristianization".

Key words: religious identity, national identity, terrorism, radicalization, Islamic state

АЛЕКСАНДАР МАТКОВИЋ*

Факултет за европске правно-
политичке студије
Нови Сад

УДК 316.74:2-8(4)

Прегледни рад
Примљен: 01.07.2018
Одобрен: 20.07.2018
Страна: 137-151

НОВИ РЕЛИГИЈСКИ ПОКРЕТИ КАО АКТЕРИ ЕКСТРЕМИСТИЧКОГ ДЕЛОВАЊА У ЕВРОПИ

Сажетак: У раду је истражен положај нових религијских покрета (НРП) као могућих актера екстремистичког деловања на простору европског континента. Први део рада посвећен је општој анализи обележја екстремизма повезаног са деловањем НРП, уз разматрање најпознатијих случајева из праксе. У оквиру другог дела, проучене су активности Савета Европе, као и мере националног карактера намењене сузбијању штетног деловања наведених покрета. Унутар треће целине, извршена је оцена природе и реалних домета криминалних и аутодеструктивних активности припадника означених групација. Између осталог, закључено је да нови религијски покрети представљају чинилац са ограниченим потенцијалом за екстремистичко деловање већих размера. При томе је, као веома важна, истакнута потреба за критичким преиспитивањем стварних мотива сваког појединачног екстремистичког чина те врсте, будући да досадашње искуство показује како убедљива већина криминалних и других друштвено непожељних аката припадника НРП, заправо, није непосредније повезана са религијским уверењима њихових учинилаца, већ са коренито другачијим факторима (друштвенополитичким, економским, психосоцијалним и др).

Кључне речи: нови религијски покрети, верски екстремизам, тероризам, аутодеструкција, пропаганда, толеранција, Савет Европе

Уопште о екстремизму нових религијских покрета

Нови религијски покрети (у наставку: НРП) могу бити дефинисани као религијске или духовне групе које су (у датом облику) настале у савремено доба и које, у контексту конкретне друштвене заједнице у којој делују, представљају мањински и углавном слабије утицајан религијски чинилац.¹ При томе је важно имати у виду фактор различитог територијалног и културолошког распрострањања предметног верског учења, будући да поједини духовни концепти, иако „нови“ и мањински у једној средини, заправо могу представ-

* al.matkovic@gmail.com

¹ За појам НРП у литератури в: Lewis, Petersen, 2005; Richardson, 2004a; Ogloff, Pfeifer, 1992; Goldman, 2006; Sutcliffe, 2014; Đorđević, 1998; Božović, 2003.

љати традиционалне религиозне системе из домена великих светских религија, услед чега је погрешно третирали их као нове религиозне покрете.²

Како показује идеолошко-доктринарна димензија, али и практично искуство, највећи део нових религиозних покрета нема за циљ вршење друштвено штетних активности (криминалних, аутодеструктивних и др). Ипак, последњих неколико деценија примећује се значајан пораст забринутости једног дела јавности поводом могућих опасности које потенцијално прете друштву услед деловања појединих НРП. У том погледу, на првом месту треба разграничити истинско, тј. реално постојеће штетно деловање НРП, са једне стране и оне наводе који немају утемељење у реалности, а који су обликовани под превасходним утицајем верске моралне панике³ и тзв. антикултне пропаганде, са друге.⁴ Сходно реченом, можемо разликовати: а) реални екстремизам; б) наводни (доказима непоткрепљен или доказано непостојећи) екстремизам НРП (уп: Olson-Raymer, 1990: 27-33; Lanning, 1989; Matković, 2016a). Остављајући по страни другу категорију, можемо се детаљније фокусирати на обележја истинског, тј. доказаног штетног деловања појединих мањинских верских групација. Како показују резултати досадашњих истраживања, примери екстремистичког деловања већих размера (криминалног и/или аутодеструктивног), у поређењу са осталим облицима потенцијално штетног деловања НРП, заправо су веома ретки. Штавише, говорећи о нарочито великим инцидентима повезаним са одређеним НРП (попут терористичких аката, масовних убиства, масовних самоубиства и др), у интернационалној криминалистичкој и судској пракси до сада је забележена свега неколицима таквих примера (уп: Matković, 2016a). Ипак, тежина последица проузрокованих поменутих инцидентима, заједно са великом пажњом јавности коју су они привукли, захтева да управо њима поклонимо највећу пажњу у оквиру овога проучавања. Отуда ће у наредним редовима бити извршени приказ и анализа најпознатијих и најдеструктивнијих екстремистичких аката повезаних са деловањем НРП.

Храм народа ученика Христових. Ова организација (енг. *The Peoples Temple of the Disciples of Christ*), познатија под скраћеним називом Храм народа, основана је 1955. од стране Џима Џонса (Jim Jones) у Индијанаполису. Поред верских елемената, њено синкретистичко учење укључивало је и различите компоненте нерелигиозне природе (друштвено-политичке, економске и др). Будући да је суштина њеног деловања била усмерена управо ка таквим, нерелигиозним и недуховним областима, те уважавајући остала обележја заједнице, односно њеног оснивача и лидера, Храм народа је могуће окарактерисати и као псеудорелигиозну организацију.

² Најбољи примери за наведено јесу традиционалне вере далеког истока (будизам, хиндуизам), које се, иако потпадају под велике светске религије, у западној цивилизацији некада поистовећују са новим религиозним покретима (нарочито са онима који у свој верски систем инкорпоришу неке од елемената поменутих традиционалних религија).

³ О моралној паници уопште у: Cohen, 2011; Tompson, 2003; Ben-Yehuda, Goode, 2009. О верској моралној паници у: Frankfurter, 2008; Richardson, Best, Bromley, 1991; La Fontaine, 1998; Nathan, Snedeker, 2001; Victor, 1993.

⁴ О антикултном покрету и деловању у: Jenkins, Maier-Katkin, 1992; Jenkins, 2004; Nathan, Snedeker, 2001; Mazza, 2002; Victor, 1993; Oliver, 2002; Reichert, Richardson, 2012, DeYoung, 1994.

18. новембра 1978. у Гвајани, у оквиру комуне неформално назване Џонстаун, спроведено је колективно самоубиство и масовно убијање припадника Храма. Чланови су извршили самоубиство испијањем течности која је садржала смешу цијанида и валијума; пре тога су, сходно упутству добијеном од вође, усмртили своју децу на исти начин. Један део припадника покушао је да побегне, али су многи од њих усмрћени ватреним оружјем од стране чувара комуне. Укупан број мртвих премашао је 900 особа. Описаном инциденту претходио је сплет фактора који су пресудно утицали на приказани трагичан исход. Још од времена његовог настанка, Храм народа био је изложен негативној пропаганди, што је и проузроковало пресељење великог дела чланства из Сједињених држава у нову комуно у Гвајани. У самој комуни владали су напети односи због недостатка хране и других ресурса, као и у услед честих болести и епидемија. Дисциплину су одржавали наоружани стражари. Непослушни чланови заједнице затварани су у кавезе и подвргавани електро-шоковима, а покушаји напуштања комуне неретко су резултирали дрогирањем бегунца у циљу спречавања новог бекства. Исповести бивших чланова који су успели да побегну додатно су угрозиле репутацију Храма народа. Коначно, због бројних притужби и високог ступња друштвене узнемирености поводом дешавања у Џонстауну, амерички конгресмен Лео Рајан (Leo Ryan) одлучио је да посети ту комуно. Иако је лидер Храма народа наредио да се, током Рајанове посете, атмосфера у заједници представи идеализовано, уз прикривање негативних појава, једао део чланова изразио је жељу да напусти Гвајану заједно са америчком делегацијом. Међутим, током припрема за повратак, ова група нападнута је од стране наоружане страже Храма, којом приликом је убијено петоро људи (међу њима и сам конгресмен, као и три новинара), а рањено једанаест. Већ наредног дана након инцидента, догодила се горе приказана убилачка и самоубилачка трагедија (Hall, 1987: 132 и д, 273-282; Reiterman, Jacobs, 1982: 457-488, 529-533, 565 и д; Layton, 1998: 113 и д, 130 и д; Matković, 2016a).

Лоза Давидијанаца. Групација Лоза Давидијанаца (енг. *Branch Davidians*) настала је 1955. године у САД-у, након шизме унутар верске заједнице Давидијанаца адвентиста седмога дана (која је проистекла из протестантске хришћанске цркве Адвентиста седмога дана). Лоза Давидијанаца нашла се у жижи пажње јавности након полицијске рације спроведене на ранчу заједнице Маунт Кармел у Тексасу 28. фебруара 1993. године. Рација је извршена због сумње да су припадници Лозе, под вођством њиховог тадашњег лидера Дејвида Кореша (David Koresh), кршили одредбе федералних прописа које се односе на ватрено оружје. Током полицијске акције, у оружаном обрачуну је убијено десеторо људи – шест припадника заједнице и четири полицијска службеника. Након инцидента, уследила је опсада поседа која је трајала 51 дан и која је окончана доношењем контроверзне одлуке о насилном избацивању Давидијанаца из њихових просторија уз помоћ сузавца. Кулминацију трагедије представљало је симултано избијање пожара на неколико места унутар ранча, што је довело до смрти 76 припадника Лозе. Узрок избијања пожара остао је до данас предмет контроверзи, будући да се, осим званичног става да је пожар представљао самоубилачки потез припадника Лозе, сусрећу и различити аргу-

менти у прилог теорији да је пожар проузрокован (случајно или намерно) од стране државних оружаних снага. Такође, одлука о предузимању описане завршне акције доживела је озбиљну критику у општој и стручној јавности, при чему су истицана мишљења да до трагедије не би ни дошло да су државни органи били тачно информисани о реалним својствима Лозе Давидијанаца и да су поступали примерено објективним околностима и независно од утицаја пропагатора антикултне моралне панике (Scruggs et al, 1993; Danforth, 2000; Wright, 1995: 269 и д; MacWilliams, 2005; Weitzman, 2013; Matković, 2016a).

Ред соларног храма. Ред соларног храма (енг. *Order of the Solar Temple*, фр. *Ordre du Temple Solaire*) је интернационално тајно друштво које је основано 1984. године у Женеви од стране Joseph Di Mambro-а и Luc Jouret-а. Локалне ложе успостављене су у Канади, Аустралији, Швајцарској, Мартинику и другим подручјима. Идеолошко-верска и обредна димензија Реда представља комбинацију елемената преузетих из хришћанства, *new age* филозофије, тзв. НЛО религија, као и из церемонијалне праксе слободног зидарства. Будући да су активности Реда веома мистификоване, не постоји консензус о његовом данашњем статусу, те се сусрећу и мишљења да је он и данас активан (Richardson, Bellanger, 2014: 37-39, 45 и д).

У временском распону 1994-1997. године преко 70 чланова Реда изгубило је живот у серији убиства и самоубиства. Прво познато убиство извршено је у октобру 1994. у месту Morin Heights (Квебек, Канада). Том приликом је дете једног од чланова, старо три месеца, убијено дрвеним коцем. Сматра се да је убиство наложио вођа Ди Мамбро, верујући да је у беби препознао библијског Антихриста, рођеног унутар Реда како би било онемогућено испуњење његове (лидерове) духовне мисије. Неколико дана касније, у насељима Cheiry и Salvan у Швајцарској, као и поново у Morin Heights у Канади, догодили су се инциденти у оквиру којих је петнаест припадника извршило самоубиство тровањем, тридесет особа убијено хицима из ватреног оружја, односно гушењем, док је додатних осам жртава настрадало услед других фактора. Изглед једне од просторија у којој су лешеве пронађени, церемонијална одећа и положај тела умрлих лица, као и остали елементи затечени на лицу места, сугерисали су постојање одређене ритуалне природе описаних убиства/ самоубиства. Нађена су и опроштајна писма појединих чланова у којима се наводи како они верују да ће њихова смрт представљати бекство од лицемерја и угњетавања овога света. Наредни велики инцидент забележен је током ноћи између 15. и 16. децембра 1995. године на простору планинског масива Vercors у Француској. Том приликом је живот изгубило шеснаест припадника Реда. Њихова тела, распоређена у звездасту формацију, пронађена су недељу дана касније. Како је утврђено, двоје од њих усмртило је преостале чланове ватреним оружјем, након чега су и сами себи одузели живот. 23. марта 1997. у месту Saint-Casimir у Квебеку, још пет припадника Реда извршило је самоубиство. Кућу у којој је колективни суицид извршен полиција је затекла у пламену, услед чега су пронађена тела била угљенисана. Троје деце тинејџерског узраста, чији су родитељи били међу мртвима затеченим у запаљеној кући, нађено је у близини куће живо, али под снажним дејством наркотика. Према доступним информацијама,

крајем 1990-их година забележен је још један, неуспели покушај колективног самоубиства преосталих чланова Реда. Као генерална правилност, уочено је да су се поменути инциденти догађали углавном у периодима равнодневице и солстиција, који су, по свему судећи, играли важну улогу у верском систему и церемонијалној пракси Реда. Осим тога, значајно је истаћи да су се међу припадницима Реда налазили и бројни имућни појединци, као и лица на утицајним друштвеним позицијама. Према записима које је запленила полиција у Квебеку, откривено је да су поједини чланови донирали изузетно високе суме новца (које су некада премашивале и милион канадских долара) лидеру групе Ди Мамброу (Introvigne, Mayer, 2002; Mayer, 1999; Introvigne, 1995; Lewis, Petersen, 2005, Matković, 2016a).

Ом Шинрикјо. Ом Шинрикјо (енг. *Aum Shinrikyo*) представља некадашњи назив данашње верске заједнице Алеф (енг. *Aleph*) из Јапана, која је у неколико земаља у свету званично проглашена за терористичку организацију. Заједница је основана 1984. године од стране харизматичног гуруа Шокоа Асахаре (Shoko Asahara) као школа јоге и медитације. Захтев за званично регистравање у форми верске организације одобрен јој је 1989. године (Lewis, Petersen, 2005: 162; Parachini, 2005: 12; Reader, 1996: 35-37; Shupe, 1998: 34). Асахара је за прилично кратко време успео да привуче велики број следбеника, као и да обезбеди значајна финансијска средства за организацију. Како се процењује, током 1995. године, на простору Јапана било је око 10000 припадника, док је број иностраних чланова био многоструко већи (Reader, 2000a: 8; Matković, 2016a: 178). Синкретички верско-идеолошки концепт Ом Шинрикјоа састојао се од елемената будизма, хиндуизма, хришћанства, таоизма и других верско-филозофских система (Reader, 1996: 15-18), уз паралелно инкорпорисање и других садржаја неповезаних са материјом духовности (примера ради: појединих научних концепата; савремених технолошких, али и научно-фантастичних садржаја; видовњаштва и других паранормалних феномена; теорија завере и др.) (Parachini, 2005: 11; Reader, 1996: 14-15 и д). Истовремено, организација је имала својства „култа судњег дана“, пропагирајући скори крај света и уништење читавог човечанства, изузев одабраних појединаца који се буду прикључили Ом Шинрикјоу (Reader, 1996: 18; Cronin, 2009: 23). Међутим, лидерство организације није се ограничило на наведене аспекте деловања, већ је показало и аспирације ка политичком ангажовању, поставивши себи као крајњи циљ стицање друштвенополитичке моћи и освајање политичке власти у Јапану. Иступајући у својству у политичке партије, Ом Шинрикјо је доживео крах на изборима 1990. године, што је умногоме утицало како на његову идеолошку модификацију, тако и на трансформацију и радикализацију програма деловања у пракси (укључујући и отпочињање терористичког дејствовања) (уп: Reader, 2000a: 126 и д; Gerteis, 2008: 5).

Прва позната ликвидација која се приписује Ом Шинрикјоу догодила се у фебруару 1989. године, којом приликом је убијен један члан који је, наводно, намеравао да напусти заједницу. Исте године је пријављен нестанак породице адвоката ангажованог у судском спору који је претио да доведе до банкротства Ом Шинрикјоа. Како је накнадно откривено, адвокатава породица такође је

ликвидирана од стране припадника означене групације (Reader, 1996: 37 и д; Reader, 2000b: 370 и д). Крајем 1993. припадници Ом Шинрикјоа су почели да производе сарин (једињење коришћено за израду хемијског оружја), а нешто доцније и VX гас (такође нервни агенс). Осим тога, намеравали су да илегално произведу хиљаду аутоматских пушака; но, на крају је само један примерак конструисан. Тестирајући делотворност произведеног сарина, на једном изолованом ранчу у западној Аустралији спровели су пробну употребу, што је довело до усмрћивања 29 оваца. Са друге стране, VX гас је употребљаван током децембра 1994. и јануара 1995. године, као средство за напад на три особе, од чега је једна преминула. У јануару 1994. догодило се убиство још једног припадника Ом Шинрикјоа, уз образложење да је поменуто лице намеравало да напусти заједницу. Члановима Ом Шинрикјоа се приписују и други злочини извршени у периоду пре терористичких аката из 1994-1995. године, попут: изнуђивања новца од клијената којима су пружане услуге, довођења у заблуду својих чланова, њиховог насилног задржавања, вршења притиска ради уплате донација и др (Danzig, Sageman et al, 2012: 9-18, 50-52 и д; Zurer, 1998: 7; Lifton, 2000: 11; Matković, 2016a: 179; Матковић, 2018: 113-114).

Најдеструктивнији екстремистички акт припадника Ом Шинрикјоа пре 1995. године (тј. пре терористичког напада у токијској подземној железници) представља тзв. Мацумото инцидент. У граду Мацумоту, у ноћи између 27. и 28. јуна 1994. испуштен је отровни гас на неколико локација. Поменуто хемијско оружје усмртило је осам, а повредило преко две стотине лица (Reader, 1996: 78-80; Danzig, Sageman et al, 2012: 18-29 и д). У фебруару 1995. године отет је, а потом и ликвидиран мушкарац- иначе брат одбегле чланице култа који је одбио да ода где се налази његова сестра (Danzig, Sageman et al, 2012: 47-49. и д). Ипак, врхунац екстремистичког деловања припадника Ом Шинрикјоа недвојбено представља терористички напад у токијском метроу од 20. марта 1995. године. У координираној акцији испуштања гаса сарина у пет возова токијске подземне железнице, усмрћено је 13 особа, 54 лица задобила су озбиљне повреде, док је још 980 особа претрпело одређене здравствене последице. Полиција је повезала Ом Шинрикјо са извршеним терористичким актом, након чега је спроведена симултана рација по њеним објектима широм Јапана (Danzig, Sageman et al, 2012: 29 и д, 35 и д; Reader, 1996: 86-87; Matković, 2016a: 180). Том приликом, пронађене су велике залихе експлозивних направа, хемијског и биолошког оружја, као и један војни хеликоптер. Такође, у објектима су откривене тамничке ћелије (у неким су се и даље налазили заточеници), лабораторије за производњу наркотика, као и сеф који је садржао новац и злато у вредности од више милиона америчких долара. Током акције је ухапшено преко 150 припадника, а нешто касније је ухапшен и сам Асахара (Reader, 1996: 87-88; Reader, 2000a: 196 и д; Matković, 2016a: 180). И поред полицијске репресије, до краја исте године забележено је још неколико покушаја екстремистичког деловања преосталих припадника организације (Matković, 2016a: 180-181; Матковић, 2018: 112-115).

Врата раја. Организација Врата раја (енг. *Heaven's Gate*) основана је 1974. године од стране Маршала Еплвајта (Marshall Applewhite) и Бони Нетлс

(Bonnie Nettles). Седиште организације налазило се у Сан Дијегу. Њен систем веровања био је синкретички и обухватао је елементе хришћанства, *new age* концепата, миленаризма и НЛЮ религије. Према поменутом систему, предвиђан је скори крај постојања планете Земље (у оном облику у каквом она тренутно егзистира). Људска, тела, према истом схватању, схватана су само као средство, „возило“, које је пружено људима у датом стадијуму развитка. Чланови Врата раја доживљавали су свет који их окружује као грешан. Истичући потребу за сталним напредовањем, у циљу преласка на „наредни ниво“, они су веровали да ће њихова будућа егзистенција, након пропасти планете Земље, бити настављена у другим деловима свемира. Описани систем веровања послужио је као инспирација масовног самоубиства које су чланови организације извршили 1997. Наиме, између 19-20. марта наведене године, вођа групе Еплвајт снимио је свој говор у коме је поручио да је самоубиство једини начин да се напусти планета Земља. Он је успео да увери своје следбенике да се иза комете Хејл Боп налази свемирска летелица која ће, након колективног самоубиства, пренети њихове душе на нови, надљудски ниво постојања (и то како у физичком, тако и у спиритуалном погледу). Зарад спровођења у дело наведене замисли, закупљена је вила у елитном насељу Ранчо Санта Фе, у којој су 26. марта 1997. пронађена мртва тела тридесет девет чланова Врата раја, укључујући и Еплвајта. Самоубиство је извршено испијањем мешавине фенобарбитурала, вотке и сока од јабуке, уз накнадно умотавање пластичних кеса преко главе зарад спречавања дисања. Мртви чланови су уредно лежали у својим креветима, обучени у идентичну одећу, прекривени љубичастом квадратном тканином, свако од њих држећи у руци одређену суму новца (нешто мање од шест америчких долара), потребних за „интерпланетарну путарину“. Процењено је да је колективни суицидни акт спроведен у три етапе, током три узастопна дана. Како се наводи, петнаест чланова умрло је 24. марта, још петнаест лица преминуло је наредног дана, а деветоро 26. марта. У мају исте године, два бивша члана Врата раја такође су покушала да одузму себи живот. Један од њих је у томе и успео, док је други, опоравивши се након првог покушаја, своју суицидалну намеру успешно реализовао у фебруару 1998. (Lewis, 2003; Zeller, Balch, 2014; Gale Robinson, 1997, Matković, 2016a).

Покрет за обнову десет Божијих заповести. Овај покрет (енг. *The Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God*) основан је у Уганди крајем осамдесетих година прошлог века. Лидери организације били су: Joseph Kibweteere, Joseph Kasapurari, John Kamagara, Dominic Kataribabo i Credonia Mwerinde. Настао издвајањем из римокатоличке цркве, наведени покрет усвајао је хришћанску, католичку теолошку основу. Основне доктринарне поставке обухватале су проповедање учења Исуса Христа, као и прихватање десет Божијих заповести, уз истовремено веровање у скорашњи смак света, који је, према предвиђањима лидера групе, требао да се догоди 31. децембра 1999. године. Након што је означени датум протекао без прогнозираних последица, вође су као нови датум апокалипсе истакле 17. март исте године. Критичног дана, након што су се чланови Покрета окупили, у циљу молитве, у својој цркви у граду Канунгуу, избио је пожар у коме су изгорели како сам храм, тако и

свих 530 присутних лица. Поменути догађај је првобитно био окарактерисан од стране полиције као масовно самоубиство извршено од стране припадника „култа судњег дана“ (енг. *doomsday cult*). Међутим, напредком истраге је утврђено да је број мртвих чланова ове верске групе заправо много већи – укупан збир жртава уобичајено се процењује на 924 особе. Наиме, нови лешеве пронађени су и на другим локацијама повезаним са деловањем Покрета, при чему је утврђено да су те особе биле мртве недељама пре инцидента од 17. марта. Откривено је да је узрок њихове смрти било тровање, односно наношење убодних рана. Осим тога, истрага је показала да су, током пожара, прозори и врата у цркви били запечаћени даскама (како нико од присутних не би могао да напусти објект), као и да је само неколико дана пред трагедију један од вођа заједнице купио 50 литара сумпорне киселина (за коју се сматра да је могла бити употребљена приликом подметања пожара). Пошто вође групе нису идентификоване међу пронађеним жртвама пожара, полиција је почела да сумња да су они, заправо, исценирали своју смрт, те да се налазе у бекству. Сви наведени фактори, повезани са великим опадањем моћи и утицаја Покрета, са порастом револта његових припадника након изјаловљављања апокалиптичног пророчанства, као и са другим чиниоцима, довели су до преквалификације описаног трагичног догађаја из колективног самоубиства у случај масовног убиства организованог од стране лидера поменуте верске групе. Надлежни органи у Уганди окарактерисали су ову трагедију као „масовно убиство извршено од стране руководства групе у циљу финансијског просперирања“, односно као „безобзирно, добро испланирано масовно убиство које је извршила мрежа криминалаца под маском религиозних људи“ (Robinson, 2000; Mayer, 2001; Fisher, 2000; Matković, 2016a).

Активности Савета Европе и мере националног карактера намењене сузбијању штетног деловања нових религијских покрета

Питању негативног утицаја НРП на простору Европе до сада се приступало прилично обазриво. Свега неколико држава (пре свега, Француска и Луксембург) усвојило је специјализоване законе посвећене сузбијању штетног деловања тзв. деструктивних верских секти и култова (Richardson, 2004b; Robinson, 2004; Matković, 2016a: 94). Свакако најпознатији легислативни подухват јесте француски Закон бр. 2001-504 од 12. јуна 2001. године. Овај закон наишао је на енергичну критику како у научној и стручној јавности, тако и међу општом популацијом, будући да се њиме, према мишљењу његових опонената, угрожавају гарантоване верске слободе и права, односно врши верска дискриминација (Palmer, 2011; Richardson, 2004b; Matković, 2016b). Поред увођења нових прописа, одређени број европских земаља предузео је друге специјализоване мере на државном нивоу у циљу супротстављања штетном утицају једног дела НРП. То су, пре свега: Белгија, Аустрија, Швајцарска, Немачка и др. Неке од уочених мера јесу: формирање специјализованих тела по-

свећених праћењу, прикупљању информација и проучавању деловања НРП; финансирање из државног буџета појединих недржавних субјеката који се баве антикултним активизмом и сл. (Richardson, 2004b; Matković, 2016a: 108-112). За разлику од наведених законодавних и других мера, већина европских држава определила се за умеренији приступ, истичући примарну важност очувања верских слобода и права, те сматрајући неадекватним увођење специјализованих антикултних прописа (Richardson, 2004b; Matković, 2016a).

У погледу активности Савета Европе посвећених разматрању и оцени реалне природе друштвене опасности услед деловања НРП, Савет је, почевши од 1992. године, у више наврата заузео став поводом означених питања. То је учињено путем следећих докумената: Препоруке 1178 (1992) о сектама и новим религијским покретима, Препоруке 1412 (1999) о илегалним активностима секти, Документа бр. 12595 (2011) о заштити малолетника од утицаја секти и Извештаја бр. 13441 (2014) о заштити малолетника од експреса секти (Matković, 2016a: 67-76). Основна тенденција која се уочава у побројаним документима јесте јасно указивање на потребу очувања и унапређења гарантованих људских слобода и права, сходно садржини члана 9. Европске конвенције о људским правима. Истовремено, Савет је заузео становиште о непожељности предузимања легислативних и других репресивних мера на државном нивоу које би могле довести до повреде верских права и верске дискриминације. Ипак, у најновијим актима Савета Европе уочава се одређена трансформација поменутих ставова. Наиме, за разлику од садржине ранијих докумената Савета, унутар актуелног Документа бр. 13441 из 2014. године видљиво је како потенцирање могуће опасности од штетног деловања нових религијских покрета, тако и истицање потребе за предузимањем различитих мера државног карактера у циљу спречавања и сузбијања описане негативне појаве. Међутим, како указују расположиви подаци, у периоду који је непосредно претходио настанку поменутог Документа, нису регистровани инциденти већих размера (терористички акти, масовна убиства, колективна самоубиства и др) који би могли утицати на описани раскид са дотадашњом традицијом умереног и уздржаног приступа Савета проблематици нових религијских покрета. Услед реченог, основано је претпоставити како је поменута промена становишта могла настати као последица јачања оних фракција унутар Савета Европе које пружају подршку француској репресивној политици сузбијања претпостављеног штетног деловања НРП (Matković, 2016a: 76-77 и д).

Сходно свему наведеном, могуће је приметити како у већини држава Европе не постоји специјализовано законодавство посвећено сузбијању негативног утицаја НРП. То, по логици ствари, сведочи о непостојању суштинске потребе за таквим специјализованим реаговањем на државном нивоу. Исто се може констатовати и поводом предузимања других радикалнијих, нелегислативних мера државног карактера уперених према НРП. Све то може посредно указивати на одуство, односно недовољно висок степен друштвене опасности од деловања једног дела НРП (тзв. деструктивних верских секти и култова). На нивоу Савета Европе, такође је уочљив истоврстан, умерен став и обазрив приступ проблему. Ипак, треба задржати у свести описану модификацију стано-

вишта Савета, која је, након више од две деценије одмереног и уздржаног поступања, наговештена унутар актуелног Документа бр. 13441 из 2014. године.

Оцена природе екстремизма нових религијских покрета

На основу разматрања из претходних поглавља, могуће је извести оцену о реалној природи и о објективним донетима екстремизма нових религијских покрета на простору Европе. Како је већ истакнуто, код убедљиве већине поменутих покрета верска доктрина и обредна пракса не задиру у домен криминалног и аутодеструктивног деловања. Супротно наводима пропагираним у оквиру антикултне верске моралне панике, заправо се само код мањег дела НРП уочава одређени облик повезаности са противправним и другим друштвено штетним радњама. При томе, говорећи о најекстремнијим видовима таквог друштвено непожељног деловања (терористички акти, масовна убиства, колективна самоубиства и сл), проучени примери из праксе показују да су описани случајеви изузетно ретки на глобалном нивоу (уп: Robinson, 2010; Matković, 2016a). Када се истовремено има у виду да су готово сви поменути случајеви забележени ван простора Европе (са јединим изузетком у погледу дела активности припадника Реда соларног храма на простору Француске и Швајцарске), намеће се закључак да проблем екстремизма НРП у Европи свакако не представља један од примарних европских безбедносних изазова. До истог запажања може се посредно доћи и на основу укупне оцене легислативних и других мера државног карактера намењених сузбијању штетног деловања нових религијских покрета. Будући да већина европских земаља прилично обазриво приступа означеној материји, без пренаглашавања опасности која друштву може потенцијално претити услед деловања једног дела НРП, индиректно се може закључити да екстремизам таквих покрета у Европи углавном није препознат као високоризичан и фреквентан проблем чије решавање би захтевало предузимање радикалних државних мера. Досадашњи приступ Савета Европе наведеној проблематици у великој мери одговара ставовима заузетим на националном нивоу од стране већине европских држава. Ипак, последњих година се уочава изванредан пораст забринутости и одређена радикализација полазишта Савета у односу на нове религијске покрете, што, сходно релативној стагнацији екстремизма НРП на простору Европе, свакако не можемо приписати порасту реалне опасности од деловања поменутих групација.

Осим недовољне фреквентности најтежих екстремистичких аката НРП, као веома важан фактор треба истаћи и дискутабилност реалних верских мотива њиховог вршења. У склопу антикултног активизма упереног ка сузбијању штетног деловања НРП, уобичајено је безусловно истицање како припадници поменутих покрета врше екстремистичке акте у директној вези са својим верским увећењима, односно у складу са деструктивном религијском доктрином покрета коме припадају. Међутим, како показују приказани примери и друга досадашња истраживања (Matković, 2016a; Matković, 2016c), код већине глобално најпознатијих инцидената који се доводе у везу са НРП веома је упитно

да ли су религијски чиниоци заиста пресудно утицали на формирање и реализовање конкретне екстремистичке замисли. У томе смислу, насупротив претпостављеним верским мотивима, могуће је уочити читав низ других фактора који су могли довести (а како расположиви подаци указују, најчешће управо и јесу довели) до великих инцидената са трагичним исходом. Као карактеристични нерелигијски мотиви, нарочито се истичу они из домена друштвенополитичких, економских, психосоцијалних и др.

Штавише, ова релативизација верских компоненти односи се не само на конкретне екстремистичке чинове појединих НРП, већ и на саме екстремистичке НРП као такве. Анализирајући издвојене примере, код већине приказаних групација можемо уочити значајне особине које у великој мери доводе у питање њихову истинску религијску природу. Како се примећује, велики број њих показује општа обележја криминалних организација различитог профила; поједине заједнице веома наликују на политичке екстремистичко-терористичке организације (Ом Шинрикјо), неке се приближавају форми комуна базираних на утопијским друштвенополитичким концептима (Храм народа), неке потпадају под категорију тајних друштава (Ред соларног храма) - уопште узев, за већину можемо генерално рећи да поседују бројна обележја различитих нерелигијских удружења грађана. Услед свега наведеног, чини се оправданим значајан део поменутих групација окарактерисати као псеудорелигијске заједнице, са једне стране или као друштвене заједнице које су само једним делом верске по својој природи, са друге (уп. Матковић, 2018).

Ипак, иако најтежи типови екстремистичког деловања припадника НРП нису честа појава на простору Европе (као, уосталом, ни глобално), треба задржати у свести да одређени облици штетног активизма једног дела означене популације несумњиво постоје. Изражено терминологијом права, ради се о веома хетегореној категорији кривичних дела (и прекршаја) којима се погађају најразличитија правно заштићена добра. Полазећи од врсте заштитног објекта, у том погледу могу се, као карактеристичне, издвојити следеће категорије кривичних дела: против живота, здравља, телесног и полног интегритета, слобода и права човека; против имовине; против јавног реда и мира; кривична дела против опште сигурности и др. (Lanning, 1989; Olson-Raymer, 1990: 27-33; Matković, 2016a: 215-228). Но, као и код најтежих и глобално најпознатијих инцидената, и овде је веома важно уочити реалне разлоге и мотиве који стоје у позадини друштвено штетних активности извршаваних од припадника једног дела НРП. Тежња ка личном истицању и ка самоафирмацији, жеља за стицање друштвене моћи, за богаћење и прибављање економске користи уопште, политичка мотивација, испољавање личних незадовољстава, немогућност остваривања постављених индивидуалних циљева на легитиман начин, интерперсонални конфликти, својеврсна освета друштву за претрпљене неупехе, прикривање трагова или скретање тока полицијске истраге поводом других извршених кривичних дела - само су неки од мотива појединачних инцидената који се сусрећу у пракси, а који се, са више или мање основа, уобичајено повезују са генералним деловањем појединих нових религијских покрета (уп: Matković, 2016a). Када се све наведено има у виду, намеће се став да се претпостављена

верска компонента унутар екстремизма припадника НРП веома често мора ставити под знак питања.

Финални закључак

На основу целокупне анализе, може се закључити да нови религијски покрети у Европи представљају чинилац са ограниченим потенцијалом за екстремистичко деловање већих размера. При томе се, као веома важна, намеће потреба за критичким преиспитивањем стварних мотива сваког појединачног екстремистичког чина те врсте, будући да досадашње искуство показује како убедљива већина криминалних и других друштвено непожељних аката припадника НРП, заправо, није непосредније повезана са религијским уверењима њихових учинилаца, већ са коренито другачијим факторима (друштвенополитичким, економским, психосоцијалним и др). У сваком случају, значајно је истаћи да се, сходно актуелном чињеничном стању, ради о безбедносном изазову умереног дмета, што је нужно имати у виду приликом процене ризика и формирања оптималних стратегија за супротстављање наведеној негативној појави у друштву.

Литература:

1. Ben-Yehuda, Nachman; Goode, Erich (2009): *Moral panics: the social construction of deviance* (second edition), Blackwell, Oxford.
2. Božović, Ratko (2003): „Sekte, kultovi i tolerancija prema njima”, *Teme*, 27(1), str. 119-131.
3. Cohen, Stanley (2011): *Folk Devils and Moral Panics* (third edition), Routledge, London & New York.
4. Cronin, Audrey Kurth (2009): *How Terrorism Ends: Understanding the Decline and Demise of Terrorist Campaigns*, Princeton University Press, Princeton.
5. Danforth, John (2000): *Interim Report to the Deputy Attorney General Concerning the 1993. Confrontation at the Mt. Carmel Complex, Waco, Texas* (<http://www.cesnur.org/testi/DanforthRpt.pdf>, 03.06.2018).
6. Danzig, Richard; Sageman, Marc et al. (2012): *Aum Shinrikyo: Insights Into How Terrorists Develop Biological and Chemical Weapons* (second edition), Center for a New American Security, Washington.
7. DeYoung, Mary (1994): One Face of the Devil: The Satanic Ritual Abuse Moral Crusade and the Law, *Behavioral Sciences and the Law*, 12(4), pp. 389-407.
8. Đorđević, Dragoljub (1998): *Proroci "nove istine": sekte i kultovi (šta treba da znamo o novim religioznim pokretima?)*, JUNIR: Društvo za zaštitu i unapređenje mentalnog zdravlja dece i omladine, Niš.
9. Fisher, Ian (2000): Uganda Survivor Tells of Questions When World Didn't End, *The New York Times*, 03.04.2000. (<http://www.nytimes.com/2000/04/03/world/uganda-survivor-tells-of-questions-when-world-didn-t-end.html>, 09.06.2018).
10. Frankfurter, David (2008): *Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History*, Princeton University Press, Princeton.

11. Gale Robinson, Wendy (1997): Heaven's Gate: the End, *Journal of Computer-Mediated Communication*, 3(3).
12. Gerteis, Christopher (2008): Religious Terrorism and Popular Culture- The Uses and Abuses of Aum Shinrikyō, *Journal of Religion & Society*, Vol. 10, pp. 1-6.
13. Goldman, Marion (2006): Cults, New Religions, and the Spiritual Landscape: A Review of Four Collections, *Journal of the Scientific Study of Religion*, 45(1)/2006, pp. 87–96.
14. Hall, John (1987): *Gone from the Promised Land: Jonestown in American Cultural History*, Transaction Publishers, New Brunswick.
15. Introvigne, Massimo (1995): Ordeal by Fire: The Tragedy of the Solar Temple, *Religion*, 25(3), pp. 267-283.
16. Introvigne, Massimo; Mayer, Jean-François (2002): Occult Masters and the Temple of Doom: The Fiery End of the Solar Temple, in: David G. Bromley; J. Gordon Melton (eds.), *Cults, Religion and Violence*, pp. 170 и д.
17. Jenkins, Philip; Maier-Katkin, Daniel (1992): Satanism: Myth and Reality in a Contemporary Moral Panic, *Crime, Law and Social Change*, 17(1), pp. 53-75.
18. Jenkins, Philip (2004): Satanism and Ritual Abuse, in: James R. Lewis (ed.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford University Press, New York.
19. La Fontaine, Jean (1998): *Speak of the Devil: allegations of satanic abuse in Britain*, Cambridge University Press, Cambridge.
20. Lanning, Kenneth (1989): *Satanic, Occult, Ritualistic Crime: A Law Enforcement Perspective*, FBI Academy, Quantico.
21. Layton, Deborah (1998): *Seductive Poison*, Anchor Books, New York.
22. Lewis, James R. (2003): Legitimizing Suicide: Heaven's Gate and New Age Ideology, in: Christopher Partridge (ed.), *UFO Religions*, Routledge, London.
23. Lewis, James R; Petersen, Jesper Aagaard (2005): *Controversial New Religions*, Oxford University Press, Oxford.
24. Lifton, Robert (2000): *Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalyptic Violence, and the New Global Terrorism*, Picador, London.
25. MacWilliams, Mark (2005): Symbolic Resistance to the Waco Tragedy on the Internet, *Nova Religio*, 8 (3), pp. 59–82.
26. Matković, Aleksandar (2016a): *Krivično-pravni aspekti okultnih ritualnih aktivnosti*, doktorska disertacija, Pravni fakultet Univerziteta Union u Beogradu, Beograd.
27. Matković, Aleksandar (2016b): Francuski zakon br. 2001-504 od 12. juna 2001. kao izvor verske diskriminacije i društvene destabilizacije, *Glasnik Advokatske komore Vojvodine*, 5, str. 199-215.
28. Matković, Aleksandar (2016c): Krivična dela povezana sa okultizmom - pojam, pasivni subjekti i objekti radnje izvršenja, *Crimen*, 2, str. 207-222.
29. Матковић, Александар (2018): Граница између верског, политичког и других видова тероризма – пример организације Ом Шинрикјо, *Култура полиса*, 36, стр. 111-124.
30. Mayer, Jean-François (1999): Les Chevaliers de l'Apocalypse: L'Ordre du Temple Solaire et ses adeptes, in: Françoise Champion, Martine Cohen (eds.), *Sectes et démocratie*, Editions du Seuil, Paris, pp. 205-223.66
31. Mayer, Jean-François (2001): Field Notes: The Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God, *Nova Religio*, 5(1), pp. 203-210.
32. Mazza, Michael (2002): Anti-Satanism is Bigotry, in: Tamara Roleff (ed.), *Satanism*, Greenhaven Press, San Diego, pp. 29-32.
33. Nathan, Debbie; Snedeker, Michael (2001): *Satan's Silence: Ritual Abuse and the Making of a Modern American Witch Hunt* (second edition), Authors Choice Press, Linkoln.

34. Ogloff, James; Pfeifer, Jeffrey (1992): Cults and the law: A discussion of the legality of alleged cult activities, *Behavioral Sciences & the Law*, 10(1), pp. 117–140.
35. Oliver, Sharma (2002): Claims of Satanic Ritual Abuse are Unsubstantiated, in: Tamara Roleff (ed.), *Satanism*, Greenhaven Press, San Diego, pp. 49-67.
36. Olson-Raymer, Gayle (1990): *Occult Crime: A Law Enforcement Primer*, State of California, Office of Criminal Justice Planning- Research Update Winter 1989-1990 (Vol 1, No 6).
37. Palmer, Susan J. (2011): *The New Heretics of France: Minority Religions, La République, and the Government - Sponsored "War On Sects"*, Oxford University University Press, New York.
38. Parachini, John (2005): Aum Shinrikyo, in: Brian. A Jackson; John C. Baker *et al*, *Aptitude for Destruction, Vol. 2: Case Studies of Organizational Learning in Five Terrorist Groups*, Rand Corporation, Santa Monica, pp. 11-37.
39. Reader, Ian (1996): *A Poisonous Cocktail?: Aum Shinrikyo's Path to Violence*, NIAS Press, Copenhagen.
40. Reader, Ian (2000a): *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyō*, University of Hawaii Press, Honolulu.
41. Reader, Ian (2000b), Scholarship, Aum Shinrikyō, and Academic Integrity', *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol. 3, No. 2, pp. 368-382.
42. Reichert, Jenny; Richardson, James T. (2012): Decline of Moral Panic: A Social Psychological and Socio-Legal Examination of the Current Status of Satanism, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 16(2), pp. 47-63.
43. Reiterman, Tim; Jacobs, John (1982): *Raven: The Untold Story of the Rev. Jim Jones and His People*, Dutton, Boston.
44. Richardson, James T; Best, Joel; Bromley, David G. (eds.) (1991): *The Satanism scare*, Aldine de Gruyter, New York.
45. Richardson, James (2004a): Legal Dimensions of New Religions, in: Lewis, James (ed.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford University Press, New York, pp. 163-184.
46. Richardson, James (ed.) (2004b): *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*, Springer Science + Business Media, New York.
47. Richardson, James; Bellanger, François (2014): *Legal Cases, New Religious Movements and Minority Faiths*, Ashgate Publishing, Farnham.
48. Robbins, Susan (2002): Social and Cultural Forces Were Partially Responsible for Satanic Panic, in: Tamara Roleff (ed.), *Satanism*, Greenhaven Press, San Diego, pp. 91-103.
49. Robinson, Bruce A. (2000): Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God - A Christian doomsday cult in Uganda, *Religious Tolerance* (http://www.religioustolerance.org/dc_rest.htm, 09.06.2018).
50. Robinson, Bruce A. (2004): France: Attack on New Religious Movements, *Religious Tolerance* (http://www.religioustolerance.org/rt_franc1.htm, 05.06.2018).
51. Robinson, Bruce A. (2010): Satanic Ritual Abuse (SRA), *Religious Tolerance* (<http://www.religioustolerance.org/sra.htm>, 09.06.2018).
52. Scruggs, Richard *et al*. (1993): *Report to the Deputy Attorney General on the Events at Waco, Texas February 28 to April 19, 1993*, U.S. Department of Justice, Washington.
53. Shupe, Anson (1998): *Wolves Within the Fold: Religious Leadership and Abuses of Power*.
54. Sutcliffe, Steven (2014): New Age, world religions and elementary forms, in: Steven Sutcliffe, Ingvid Saelid Gilhus (eds.), *New Age Spirituality: Rethinking Religion* (second edition), Routledge, London, pp. 17-34.

55. Tompson, Kenet (2003): *Moralna panika*, Clio, Beograd.
56. Victor, Jeffrey S. (1993): *Satanic Panic: The Creation of a Contemporary Legend*. Open Court Press, Chicago.
57. Weitzman, Steven (2013): Religious Studies and the FBI: Adventures in Academic Interventionism, *Journal of the American Academy of Religion*, 81(4), pp. 959-995.
58. Wright, Stuart (1995): *Armageddon in Waco: Critical Perspectives on the Branch Davidian Conflict*, University of Chicago Press, Chicago.
59. Zeller, Benjamin E; Balch, Robert W. (2014): *Heaven's Gate: America's UFO Religion*, New York University Press, New York.
60. Zurer, Pamela (1998): Japanese cult used VX to slay member, *Chemical and Engineering News*, Vol. 76, No. 35, p. 7.

NEW RELIGIOUS MOVEMENTS AS PARTICIPANTS IN EXTREMIST ACTIONS IN EUROPE

Summary: In this paper the author examines the position of new religious movements (NRM) as a potential actors of extremist actions on the European continent. The first chapter is devoted to the general analysis of extremism associated with the NRM, together with the presentation of internationally most well known incidents. The second chapter contains analysis of the Council of Europe's activities, as well as of the national strategies designed to combat the harmful effects of these movements. The final part is dedicated to the evaluation of the true nature and real range of criminal and self-destructive activities carried out by members of those religious groups. Among other things, author concludes that new religious movements hold limited potential for extremist actions of larger proportions. At the same time, he emphasizes the need for critical review of the actual motives of each individual extremist act of this kind, since the previous experience shows that the majority of criminal and other socially undesirable acts of members of the NRM are, in fact, not directly connected with the religious beliefs of their perpetrators, but with fundamentally different factors (socio-political, economic, psychosocial, etc).

Key words: new religious movements, religious extremism, terrorism, autodestruction, propaganda, tolerance, Council of Europe

ЖЕЉКО БЈЕЛАЈАЦ*

МАЈА СУБОТИН

Правни факултет за привреду и
правосуђе
Нови Сад

УДК 323.28(28):323(4)

Оригиналан научни рад

Примљен: 01.07.2018

Одобрен: 20.07.2018

Страна: 153-164

ДЕСТРУКТИВНА МОЋ ИСЛАМСКОГ ВЕРСКОГ ФАНАТИЗМА КАО МОТИВАЦИОНОГ ФАКТОРА ЗА ТЕРОРИСТИЧКЕ АКТИВНОСТИ У ЕВРОПИ

Сажетак: Упркос чињеници да су терористички напади на САД, 11. септембра 2001. године, означили прекретницу у борби против тероризма и усмерили међународну заједницу да предузме опсежне мере ради њиховог сузбијања, савремени исламски, верски фанатизам и тероризам је у сталном порасту. Тај феномен је ескалирао као глобална претња и у име религије постао је преовлађујући модел за политичко насиље. Деструктивна моћ исламског верског тероризма огледа се кроз бруталност терористичких аката са великим бројем невиних жртава и тешким материјалним разарањима, али и последицама перманентног страха од нових напада. Стога, европски одговори на изазове исламског верског тероризма морају бити суочени са чињеницом да је он чврсто укорјењен у индивидуални и колективни идентитет, безобзиран и суров по избору циљева и извршењу акција, које су у евидентној експанзији.

Кључне речи: тероризам, узроци тероризма, исламски верски фанатизам, исламски екстремизам, Исламска држава

Увод

Тероризам као феномен појављује се у историји много пре него што је започета полемика о дефинисању, елементима и природи овог феномена. Одређени облици политичког насиља јављали су се и пре нове ере, а мотиви, тактике и начини извођења терористичких аката су се временом мењали. Сматра се да је прва терористичка група основана у Арабији пре више од 900 година, међутим, употреба самог термина „тероризам” везује се за период Француске револуције у XVIII веку, док до екстремне експанзије тероризма долази у XX веку, па данас тероризам представља један од највећих изазова и проблема на глобалном нивоу. Верски тероризам, почевши од иранске исламске револуције 1979. године, оставља у сенци све друге облике тероризма.

* zdbjelajac@gmail.com

Питање дефинисања тероризма континуирано ствара бројне полемике из чега су се изнедриле различите дефиниције, али оно у чему постоји сагласност су одређени елементи тероризма који се огледају у употреби насиља, изазивању страха код грађана и влада, а све у циљу изнуђивања одређених социјалних или политичких промена. Проблем неуједначеног дефинисања одражава се и на одређивање узрока тероризма што у великој мери отежава борбу против појединих облика овог феномена.

Савремени тероризам укључује религију као неизоставни елемент за постизање политичких циљева, коришћењем специфичних психолошких и институционалних ефеката насиља. Верски фанатизам, издвојио се као један од најзначајнијих мотивационих фактора за терористичке активности, које су у перманентном порасту.

Изузетно деструктивна моћ савременог тероризма и све већа бруталност терористичких напада, са великим бројем жртава, указују на неопходност шире и одлучније међународне сарадње у области борбе против овог антицивилизајског зла.

Тероризам као глобална претња

Карактеристике тероризма уско су повезане са његовим манифестовањем, а међу основним се издваја то да је сваки терористички акт у суштини акт насиља, а сама употреба силе има за циљ изазивање страха, и то страха веће групе људи како би се остварили одређени политички циљеви. Преношење одређене поруке је, у том смислу, важна карактеристика тероризма, јер терористичке групе увек указују жртви и објекту напада на своје циљеве и мотиве, док се као објект напада могу јавити и становништво и одређени државни објекти и симболи.¹ Тероризам, у данашње време, све је теже разумети. У поређењу са претходним актерима који су се налазили у терористичкој ацени, нове терористичке групације карактерише изузетна софистицираност, организованост у погледу припремања и извршавања најбруталних акција које за собом остављају крвопролиће и несагледиво насиље.

Дакле, полазећи од наведених карактеристика, тероризам се као феномен огледа у политички мотивисаној, планској примени најразличитијих облика насиља како би се остварили постављени циљеви терористичке групе.

На обликовање савременог тероризма велики утицај имао је процес глобализације, јер је омогућио брзу размену информација, лаку комуникацију и доступност различитих података, што је допринело томе да терористи лакше изабере циљеве и ефикасније спроведу своје планиране активности.²

¹ Branko Vučković, „Terorizam kao negacija demokratije”, u: Željko Bjelajac, Mina Zirojević Fatić (ured.), *Terorizam kao globalna pretnja*, Pravni fakultet za privredu i pravosuđe, Novi Sad, Centar za bezbednosne studije, Beograd, 2012, str. 39-49.

² Жељко Бјелајац, Милован Јовановић, „Глобални тероризам као екстреман облик деградације људских права”, *Политичка ревија*, вол. 34, бр. 4/2012, Институт за политичке студије, Београд, 2012, стр. 329-350.

Чињеница је да је нагло ширење исламског верског екстремизма и тероризма, последица, односно нуспојава глобализације и знак је кризе поретка у одређеном региону. Увидели смо у којој мери је погрешно „чињење или нечињење” САД-а и њених савезника довело до низа „инхерентних слабости” у арапском региону.

Жртве савременог тероризма су углавном обични грађани, невини цивили који нису ни свесни шта им се догађа и зашто, а самим тим се ствара клима опште несигурности и страха у сваком друштву што доприноси успореном развоју и онемогућавању прогреса и просперитета.³ Управо због те изузетне деструктивне моћи верских фанатика, који се скривају под плаштом ислама, водеће земље света морају формулисати свеобухватан одговор који је боље уравнотежен у контексту превентивног и репресивног деловања, кроз низ релевантних политичких инструмената. У противном, резултати те „деструкције” могу повећати међународну нестабилност и утицати на дугорочни неуспех.

Да би борба против тероризма била ефикасна потребно је сагледати све узроке који доводе до ове појаве и радити на њиховом отклањању. На појаву тероризма могу утицати објективни узроци као што је недемократско уређење, нефункционисање државних институција, велике економске и социјалне разлике, односно сиромаштво, унутрашње кризе, екстремни национализам и фанатизам, етнички проблеми, колонијална и неколонијална зависност, нерешена питања граница и државности, верска застрањеност и др. Управо због објективних узрока тероризма настају субјективни узроци који подразумевају процену терориста да неодрживо друштвено стање може променити само насиљем.⁴ Отежавајућа је околност што проблем диферентних становишта у односу на појмовно одређење тероризма доводи и до неусаглашених ставова у домену узрока који подстичу овај комплексни феномен, што представља једну од препрека ка успешном сузбијању и превенцији.

Посебно сложено питање када је реч о тероризму представља његово финансирање. Ни једна терористичка организација не може да опстане, функционише и спроводи терористичке активности без ефикасних механизма којима континуирано обезбеђује финансијске приходе. Евидентно је да постоји релативно мала разлика између терориста и осталих криминалних група у злоупотребама финансијског система. Терористичка група Исламска држава, користила је посебне методе за токове финансирања. Генерисала је огромна средства, путем пљачкања банака, експлоатације нафтних поља, кријумчарења наркотика, трговине људима, шверца злата, оружја, дијаманта и др. Такође, не треба потценити ни средства од тзв. „легитимних” извора финансирања (донације страних влада и добротворних организација). Нажалост, приходи Исламске државе и толико других терористичких група су разноврсни и далекосежни. Стога, откривање и неутралисање „пунктова” за финансирање тероризма и заустављање протока средстава, представља најнеефективнији начин борбе против тероризма.

³ Nenad Kovačević, Miroslav Talijan, „Naoružanje terorista”, *Vojno delo*, vol. 69, br. 3, Ministarstvo odbrane Srbije - Vojnoizdavački zavod, Beograd, 2017, str. 370-391.

⁴ Dragan Živaljević, Aleksandar Jugović, „Terorizam kao bezbednosni problem i društvena devijacija”, *Nauka, bezbednost, policija*, br. 1, Kriminalističko-policijska akademija, Beograd, 2014, str. 85-96.

Напоследку, спречавање тероризма и сузбијање насилног екстремизма мора да буде приоритет модерног демократског друштва, узимајући у обзир деструктивни карактер ових појава, који не подразумева само убијање и повређивање грађана, већ и стварање избегличких криза, расељавање интерног становништва, уништавање имовине, што доводи до дисфункционалности свих сфера друштвеног живота и државних институција.

Тероризам у име религије као преовлађујући фактор за екстремно насиље

Деловање терористичких група условљено је различитим факторима мотивације која може бити рационална, психолошка и културна. Рационална мотивација доводи до тога да терориста размишља о својим циљевима и анализира могућности како да оствари своје идеје без спровођења насилних терористичких аката. Психолошка мотивација произилази из личног незадовољства терористе сопственим животом. Овако мотивисан терориста тежи ка ширењу својих антисоцијалних схватања и има изражену жељу за припадањем одређеној групи. Ова жеља за припадањем одређеној групи често је јача мотивација него политички циљеви које терористичка група жели да постигне. За осећај јединства унутар терористичке групе и обликовање циљева и вредности попут језика, религије, територије, пресудна је културна мотивација.⁵ Евентуално угрожавање ових вредности може довести до одбрамбене или ксенофобичне реакције. Најмоћнији од свих културних идентификатора јесте религија јер носи са собом веома дубоке вредности.

Дословно тумачење митова, вршење насиља у име божанстава и духовно изражавање кроз насилне акције одувек је познато у историји, као и постојање фанатичних следбеника који желе свима да наметну сопствену религију и схватања. Из претварања мирољубиве вере која позива на универзалну љубав у право да се воле само они који верују и понашају се на исти начин, произилази формула за верско насиље.⁶ Верски фанатизам доводи до ширења тероризма који је заснован на теолошкој основи и који често не подразумева заступање прецизних политичких циљева, већ циљева који су широко представљени и нејасни. Међутим, и поред тога, за овако мотивисан тероризам карактеристичан је висок ниво оданости и екстреман степен бруталности, што чини борбу против овог облика тероризма изузетно компликованом и тешком.⁷ Религиозни тероризам спроводе верски заслепљене фанатичне групе ради утемељења религијских друштвених вредности.⁸ Наиме, иако је религија кроз историју

⁵ Жељко Бјелajaц, *Organizovani kriminalitet – Imperija zla*, Правни факултет за привреду и правосуде, Нови Сад, 2013, стр. 126-127.

⁶ Жељко Бјелajaц, „Исламска држава: између мита и стварности”, *Међународни проблеми*, vol. 68, br. 1, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd, 2016, стр. 54-71.

⁷ Жељко Бјелajaц, Јелена Матијашевић, Милош Марковић, „Утицај верског фанатизма на експанзију тероризма”, у: Жељко Бјелajaц, Мина Зиројевић Фатић (уред.), *Terorizam kao globalna pretnja*, Правни факултет за привреду и правосуде, Нови Сад, Centar za bezbednosne studije, Beograd, 2012, стр. 124-143.

⁸ Љубомир Стајић, *Основи система безбедности – са основама истраживања безбедносних појава*, Правни факултет, Универзитет у Новом Саду, Нови Сад, 2015, стр. 277.

имала значајну улогу да шири мир и толеранцију међу људима, неретко је непосредно или посредно била генератор ратова, сукоба, тероризма и других облика насиља. Религијски екстремисти вешто постављају религију у средиште политике, сматрајући да ће тако на најлакши начин манипулисати религиозним осећањима подложних појединаца, које ће завести да буду у функцији тероризма. Њихова жртва је да својим чином допринесу уништавању секуларне државе, што би довело до коначног завођења теократије. Верски фанатизам, односно екстремистичка интерпретација ислама представља основу Исламске државе као терористичке творевине која је данас једна од највећих претњи по безбедност целокупне међународне заједнице.

Исламска држава⁹ је непризната терористичка творевина формирана 3. јануара 2014. године, а 29. јуна исте године се прогласила калифатом и за веома кратко време успела да стави под контролу велике делове Сирије и Ирака, као и мале делове територије Нигерије и Либије. Уз потчињеност и приврженост других терористичких организација са различитих делова света, Исламска држава је постала политички параван за огроман бизнис кријумчарења наркотика, нафте, новца, оружја, предмета културно-историјског наслеђа, људских органа и људи, и самим тим располаже екстремним стратешким капацитетима и офанзивно-техничким способностима за спровођење терористичких напада.¹⁰ ИСИС је извршио распрострањени и систематски напад на цивилно становништво у Ираку и Сирији и наставља координисану кампању ширења терора. Овај терор се спроводи кроз систематско ограничавање основних права и слобода, као и кроз кршење међународног хуманитарног права и бројне ратне злочине, укључујући изрицање казни и погубљења без одговарајућег поступка, убиства, сакаћења, силовања, сексуално насиље, присилне трудноће, мучења, коришћење и регрутовање деце и повреде личног достојанства.¹¹ Иако је цихадистичка организација Исламска држава тренутно у војној дефанзиви (после година напредовања) због смањених прихода и капацитета за регрутовање нових чланова, упркос новонасталим околностима њени припадници и следбеници у Сирији, Авганистану, Ираку, Либији, и даље представљају озбиљну претњу, прилагођавајући се губицима на војном плану. Међутим, у фокусу деловања Исламске државе налазе се и Европа, Америка и други делови света, о чему сведоче бројни брутални терористички напади.

Данас, поред терористичке организације Исламске државе, која је под свој „кишобран” ставила и друге терористичке групације, егзистира још неколико веома добро организованих и моћних терористичких организација, попут:

⁹ Исламска Држава (скраћено ИД); позната и као Исламска Држава у Ираку и Леванту (ИДИЛ) или Исламска Држава у Ираку и Сирији (ИДИС); у англосфери позната и по енглеским скраћеницама ИС (*IS – Islamic State*) и ИСИЛ (*ISIL – Islamic State of Iraq and the Levant*) или ИСИС (*ISIS – Islamic State of Iraq and Syria*), или по арапском акрониму Даеш (енг. *Daesh*).

¹⁰ Željko Bjelajac, „Islamska država: između mita i stvarnosti”, *Međunarodni problemi*, vol. 68, br. 1, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd, 2016, str. 54-71.

¹¹ United Nations Human Rights Council, Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic, *Rule of Terror: Living under ISIS in Syria*, A/HRC/27/CRP.3, page 13. - https://www.ohchr.org/layout/15/WopiFrame.aspx?sourcedoc=/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/HRC_CRP_ISIS_14Nov2014.doc&action=default&DefaultItemOpen=1/27/06/2018.

Талибана, Боко Харам и др., а нарочито Ал-Каиде (енг. *Al-Qaeda*), која се дуго сматрала најзначајнијом терористичком претњом, чему је допринела и њена повезаност са једним од највећих терористичких напада у историји 11. септембра 2001. године на САД.

Тероризам у име религије, односно исламски верски фанатизам обележио је терористичке нападе последњих година широм Европе и света, и тако постао један од највећих безбедносних изазова на глобалном нивоу.

Терористички акти у Европи као примери деструктивне моћи исламског верског фанатизма

Европа се суочава са три облика терористичких напада који се огледају у нападима од стране прекограничних терориста, нападима од стране домаћих група и појединаца, и нападима на стране интересе у одређеној земљи, као што су напади на амбасаде.¹² Терористички акти у Европи мотивисани исламским верским фанатизмом углавном се реализују употребом експлозивних направа и ватреног оружја, али у последње време приметно је све чешће коришћење аутомобила или камиона са циљем повређивања што већег броја људи у шетачким зонама, прометним тротоарима на булеварима великих градова и сл.

Против такве религиозне патологије, способне да на насилан и ирационалан начин изведе најизопаченије акције у име бога тешко је водити успешну борбу. Тим пре, што у започетом рату исламских терориста против неистомисљеника оружје које је технолошки најсавршеније може да се покаже као мање ефикасно од човека самоубице, који је индоктриниран и опасан „мученичким појасом” са бомбом, или се налази за управљачем возила које је пуно експлозива. Такви терористи-самоубице, занемарујући своје животе и животе других, у слепом бесу насумице и немилосрдно уништавају и разарају све испред себе. Они постају застрашујуће оружје које проузрокује неверицу, парализу и страх. Њихови терористички акти могу имати катастрофалне последице, јер су они „специфично оружје” које је често опасније и од ласерски навођених бомби или крстарећих ракета.¹³ У томе се огледа аморалност самог чина. Једноставно речено, аморалност се објашњава његовом ирационалношћу, као методом политичке борбе.¹⁴ Наравно да терористи не врше терористичке акте према нормама конвенционалног друштва или стандардима међународне заједнице, већ према сопственом нахођењу и сопственом систему вредности, по принципу да су им сва средства дозвољена да остваре циљ. У

¹² David Veness, „Global Trends in Terrorism”, *Georgetown Security Studies Review: What the New Administration Needs to Know About Terrorism and Counterterrorism*, Georgetown University, 2017, page 20-25. - <http://georgetownsecuritystudiesreview.org/wp-content/uploads/2017/02/GSSR-What-the-New-Administration-Needs-to-Know-About-Terrorism-and-Counterterrorism.pdf>/27/06/2018.

¹³ Željko Bjelajac, „Islamska država: između mita i stvarnosti”, *Međunarodni problemi*, vol. 68, br. 1, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd, 2016, str. 54-71.

¹⁴ Željko Bjelajac, *Bezbednosna kultura - Umeće življenja*, Pravni fakultet za privredu i pravosuđe, Novi Sad, 2017, str. 383.

датом контексту, поједини европски градови и метрополе,¹⁵ протеклих година били су мета многих терористичких напада, који су због својих размера и бруталности оставили у неверици целокупну светску јавност.

Европски одговори на изазове тероризма

Државе чланице антитерористичке коалиције обавезале су се на спровођење низа антитерористичких мера у циљу ефикасног супростављања глобалном тероризму, како на унутрашњем, тако и на билатералном и мултилатералном нивоу. Ове мере се односе на различите области деловања и подељене су у неколико категорија: политичке и управљачке мере, привредне и социјалне, психолошко-комуникацијско-едукативне, војне, судске и законске, полицијске и затворске, обавештајне, мере тајних служби и остале мере.¹⁶ Тим пре, јер је потпуно утемељено и оправдано становиште, да данас у комплексном безбедносном окружењу, пажња међународне заједнице мора бити преусмерена са војних на невојне претње. Тероризам и организовани криминал, подривају цивилизацијске вредности, преузимају примат и постају основна претња која угрожава државну, регионалну и међународну безбедност.

Кроз доношење Европске конвенције о сузбијању тероризма 1977. године, Протокола о допуни Европске конвенције о сузбијању тероризма 2003.

¹⁵ Стокхолм, април 2017: У шопинг улици у главном граду Шведске нападач отетим камионом удара прво у масу људи, а затим и у тржни центар. Пет особа је погинуло, а 15 повређено. Још истог дана, полиција хапси 39-годишњег Узбекистанца под сумњом за тероризам; Санкт Петербург, април 2017: У експлозији у метроу у Санкт Петербургу настрадало је 11 људи, а бројни су повређени. Место експлозије и начин постављања бомбе одговарају исламистичком тероризму; Лондон, март 2017: Нападач аутом намерно скреће у пешачку зону на мосту у центру Лондона, након чега убада једног полицајца. Четири особе подлежу повредама. Британске снаге безбедности убиле су починиоца; Париз, фебруар-март 2017: На француском аеродрому Орли човек покушава да истргне оружје из руку војника у патроли. Након тога је убијен. Почетком фебруара, Египћанин који се мачетама бацио на војну патролу, убијен је у близини музеја Лувр; Берлин, децембар 2016: Главни град Немачке био је мета терористичког напада непосредно уочи Божића. Члан терористичке полиције "Исламске државе" (ИД) убија 12 особа тако што је украденим камионом улетео у центар божићног вашара; Ница, јул 2016: Нападач камионом улеће у масу на риви у француском лучком граду Ници. Погинуло је најмање 86 људи. Након тога, ИД је преузела одговорност за тај масакр; Брисел, март 2016: Исламистички атентатори са више бомби усмртили су 32 особе на аеродрому и метро-станици у главном граду Белгије; Истанбул, јануар 2016: Нападач самоубица ИД убија 12 особа у историјском центру турске метрополе разневши се бомбом усред туристичке групе; Париз, новембар 2015: У координираној серији напада на државу Француску, чланови ИД у више ресторана и у клубу „Батаклан” усмртили су 130 особа, а стотине ранили; Копенхаген, фебруар 2015: У главном граду Данске 22-годишњи младић арапског порекла пуца на један кафић. Један човек је убијен. Нападач убија чувара испред синагоге, након чега губи живот у полицијској потери; Париз, јануар 2015: При нападу на француски сатирични магазин „Шарли ебдо“ и кошер супер-маркет убијено је 17 особа. Оба нападача су након тога убијена у полицијској акцији. Одговорност за напад преузима терористичка организација Ал Каида. Извор: <http://www.vijesti.me/svijet/evropske-metropole-na-meti-terorista-od-madrida-2004-do-mancestera-2017-939200/26/06/2018>.

¹⁶ Mina Zirojević, Dejan Gajić, Sanja Vojnić, „Европски одговори на изазове тероризма”, у: Ђелјко Бјелажас, Mina Zirojević Fatić (ured.), *Terorizam kao globalna pretnja*, Правни факултет за привреду и правосуђе, Нови Сад, Центар за безбедносне студије, Београд, 2012, стр. 426-439.

године и Европске конвенције о спречавању тероризма 2005. године, Европска унија је истакла борбу против тероризма као један од приоритета. Међу најзначајнијим документима истиче се Европска стратегија безбедности из 2003. године и на основу ње донета Унутрашња стратегија безбедности ЕУ из 2010. године, а које истичу тероризам као глави безбедносни изазов Европске уније. У циљу спречавања тероризма, Европска унија и њени орани предвидели су кораке који су усмерени на оснаживање заједнице да спречи радикализацију и регрутовање терориста, затим на онемогућавање приступа финансијским изворима од стране терориста и праћење њихових трансакција, као и на подизање степена безбедности и заштите.¹⁷ То захтева делотворну акцију, координирану и свеобухватну међународну сарадњу.

Савет Европе је успоставио два међувладина одбора стручњака за дефинисање стратегије за борбу против тероризма, односно Мултидисциплинарни групу за борбу против међународног тероризма (GMT – *енг. Multidisciplinary Group on International Action Against Terrorism*) из 2001. године и Одбор правних стручњака за тероризам (CODEXTER – *енг. The Committee of Experts on Terrorism*), односно Одбор експерата за тероризам. CODEXTER, као међувладино експертско тело, има за циљ омогућавање и унапређење размене информација и искуства између чланица Савета Европе у области идентификовања правних празнина у међународном праву које се односе на превенцију и сузбијање тероризма, реализације ефикасне имплементације конвенција Савета Европе и др.¹⁸ CODEXTER је 2018. године постао Одбор за борбу против тероризма Савета Европе (CDCT – *енг. The Council of Europe Counter-Terrorism Committee*).¹⁹

Посебан безбедносни проблем за Европу представљају миграције, с обзиром на то да многи мигранти долазе из земаља у којима одређене терористичке организације имају уходане активности и развијене „хелије”. Због тога је веома важно адекватном контролом препознати потенцијалне терористе, што је прилично захтеван задатак.

Миграције не представљају безбедносни изазов само због простог повећања броја терориста на тлу Европе, него и њихова неконтролисаност и растућа паника која је приметна у централноевропским државама повећава ризик од унутрашњих и међудржавних конфликта, пре свега на тлу Југоисточне Европе.²⁰

¹⁷ Marjan Gjurovski, Gojko Pavlović, „Evropski standardi u borbi protiv terorizma”, u: Željko Bjelajac, Mina Zirojević Fatić (ured.), *Terorizam kao globalna pretnja*, Pravni fakultet za privredu i pravosuđe, Novi Sad, Centar za bezbednosne studije, Beograd, 2012, str. 461-475.

¹⁸ Надежда Гудел, Јован Крстић, „Десет основних проблема у борби против тероризма и финансирања тероризма”, *Војно дело*, вол. 68, бр. 2, Министарство одбране Србије – Војноиздавачки завод, Београд, 2016, стр. 263-276.

¹⁹ Неки од главних приоритета CDCT за 2018. и 2019. годину су: развијање Стратегије за борбу против тероризма Савета Европе 2018-2022, испитивање изводљивости пристанка на свеевропску правну дефиницију „тероризма”, решавање феномена страних терористичких бораца и повратника, коришћење и злоупотреба Интернета од стране терориста, улога жена и деце у тероризму, веза између тероризма и организованог криминала. Више о томе на: <https://www.coe.int/en/web/counter-terrorism/cdct/26/06/2018>.

²⁰ Dragan Simeunović, „Migracije kao uzrok političkih anomalija u Evropi”, *Nauka, bezbednost, policija*, vol. 20, br. 3, Kriminalističko-policijska akademija, Beograd, 2015, str. 1-17.

Имајући у виду све већи број терористичких напада у Европи, намеће се потреба за преиспитивањем нивоа постигнуте безбедности, односно отвара се питање да ли су постојећи механизми заштите довољни, пре свега у погледу законодавних регулатива, али и деловања безбедносних служби и предузимања физичких и безбедносних мера.²¹ Отежавајућа је околност што се нпр. Исламска држава увелико служи Интернетом како би придобила нове присталице.

Интернет је на много начина „дао крила” тероризму, пре свега у том смислу што одређене активности које су се спроводиле лично, као што је прикупљање средстава и обука, сада се спровode путем веб страница и виртуелних кампова за обуку, а доступне виртуелне мапе олакшавају проучавање локација и планирање потенцијалних напада. Интернет је постао опасан алат за терористичку пропаганду и регрутовање, о чему сведоче и хиљаде Твитер налога Исламске државе који шире своју идеологију на различитим језицима, заједно са мноштвом налога на другим друштвеним мрежама и Интернет страницама.²² Међутим, поред Интернета, велику улогу у преношењу поруке због које се и врши терористички акт, имају медији. Са једне стране медији доприносе да се шири јавност упозна ближе са насиљем и страшним последицама деловања терористичких организација, чиме се ствара аверзија према њиховом циљевима и тероризму уопште, док са друге стране, управо медијски публицитет и на тај начин преношење одређене поруке, јесте разлог зашто се одређени терористички напад извршава. Из овога произилази да је потребно посветити већу пажњу обуци медијских актера о адекватним начинима извештавања о терористичким нападима.

Закључак

Континуирана неслагања око дефинисања појма тероризма представљају први камен спотицања у ефикасној борби против ове појаве. Разлоге за неслагање треба тражити у специфичностима овог феномена као што је његова вишедимензионалност, прилагодљивост и комплексност, али и у супростављеним политичким интересима због чега је терориста за једну државу злочинац, за другу државу борац за слободу.

Ипак, евидентни су огромни напори великог броја међународних организација и држава чланица понаособ у правцу превенције и сузбијања тероризма. Деструктивна моћ тероризма не огледа се само у људским жртвама и материјалној штети, већ и у ширењу општег страха, панике и осећаја несигурности чиме се онемогућава просперитет, срозава квалитет живота и подстичу ми-

²¹ Јоко Драгојловић, „Верски тероризам – главни фактор угрожавања безбедности у Европи”, *Култура полиса: Безбедносна култура и право*, год. XIV, посебно издање, Култура – Полис Нови Сад, Институт за европске студије Београд, 2017, стр. 45-55.

²² Ariel Victoria Lieberman, „Terrorism, the Internet, and Propaganda: A Deadly Combination”, *Journal of National Security, Law & Policy*, Vol. 9, No. 1, Syracuse University’s Institute for National Security and Counterterrorism, Georgetown Law, 2017, page 95-124. - http://jnsllp.com/wp-content/uploads/2017/04/Terrorism_the_Internet_and_Propaganda_FINAL.pdf/29/06/2018.

грације, због чега је важно да спречавање тероризма буде приоритет сваког демократског друштва.

Савремени тероризам карактерише верски фанатизам, као један од најраспрострањенијих мотивационих фактора, за терористичко деловање. Управо на основама исламског верског фанатизма настала је Исламска држава као терористичка творевина која данас представља можда највећу претњу на глобалном нивоу. Бројни европски механизми за очување безбедности нису били довољни да се неки од највећих европских градова заштите од терористичких напада ове организације.

Бруталност и учесталост терористичких напада последњих година указује на неопходност интензивирања међународне сарадње и одлучније борбе против тероризма, са акцентом на облике превенције. У том смислу, важно је значајну пажњу посветити превентивном деловању на Интернету, с обзиром на то да је за савремене терористичке организације карактеристично коришћење Интернета за ширење пропаганде и регрутовање чланова. Међутим, Интернет, односно друштвене мреже могу бити ефикасно средство за конструктиван дијалог са потенцијалним терористичким регрутерима, односно за промовисање законитих средстава за остварење одређених политичких циљева, а посебно за указивање на деструктивне стране верског фанатизма.

Литература:

1. Bjelajac, Željko (2013): *Organizovani kriminalitet – Imperija zla*, Pravni fakultet za privredu i pravosuđe, Novi Sad.
2. Bjelajac, Željko (2016): „Islamska država: između mita i stvarnosti”, *Međunarodni problemi*, vol. 68, br. 1, Institut za međunarodnu politiku i privredu, Beograd, str. 54-71.
3. Bjelajac, Željko (2017): *Bezbednosna kultura - Umeće življenja*, Pravni fakultet za privredu i pravosuđe, Novi Sad.
4. Bjelajac, Željko; Matijašević, Jelena; Marković, Miloš (2012): „Uticaj verskog fanatizma na ekspanziju terorizma”, u: Željko Bjelajac, Mina Zirojević Fatić (ured.), *Terorizam kao globalna pretnja*, Pravni fakultet za privredu i pravosuđe, Novi Sad, Centar za bezbednosne studije, Beograd, str. 124-143.
5. Bjelajac, Željko; Jovanović, Milovan (2012): „Globalni terorizam kao ekstreman oblik degradacije ljudskih prava”, *Politička revija*, vol. 34, br.4/2012, Institut za političke studije, Beograd, str. 329-350.
6. Vučković, Branko, (2012): „Terorizam kao negacija demokratije”, u: Željko Bjelajac, Mina Zirojević Fatić (ured.), *Terorizam kao globalna pretnja*, Pravni fakultet za privredu i pravosuđe, Novi Sad, Centar za bezbednosne studije, Beograd, str. 39-49.
7. Gjurovski, Marjan; Pavlović, Gojko (2012): „Evropski standardi u borbi protiv terorizma”, u: Željko Bjelajac, Mina Zirojević Fatić (ured.), *Terorizam kao globalna pretnja*, Pravni fakultet za privredu i pravosuđe, Novi Sad, Centar za bezbednosne studije, Beograd, str. 461-475.
8. Gudelj, Nadežda; Krstić, Jovan (2016): „Deset osnovnih problema u borbi protiv terorizma i finansiranja terorizma”, *Vojno delo*, vol. 68, br. 2, Ministarstvo odbrane Srbije – Vojnoizdavački zavod, Beograd, str. 263-276.

9. Dragojlović, Joko (2017): „Verski terorizam – glavni faktor ugrožavanja bezbednosti u Evropi”, *Kultura polisa: Bezbednosna kultura i pravo*, god. XIV, posebno izdanje, Kultura – Polis Novi Sad, Institut za evropske studije Beograd, str. 45-55.
10. Živaljević, Dragan; Jugović, Aleksandar (2014): „Terorizam kao bezbednosni problem i društvena devijacija”, *Nauka, bezbednost, policija*, br. 1, Kriminalističko-policijska akademija, Beograd, str. 85-96.
11. Zirojević, Mina; Gajić, Dejan; Vojnić, Sanja (2012): „Evropski odgovori na izazove terorizma”, u: Željko Bjelajac, Mina Zirojević Fatić (ured.), *Terorizam kao globalna pretnja*, Pravni fakultet za privredu i pravosuđe, Novi Sad, Centar za bezbednosne studije, Beograd, str. 426-439.
12. Kovačević, Nenad; Talijan, Miroslav (2017): „Naoružanje terorista”, *Vojno delo*, vol. 69, br. 3, Ministarstvo odbrane Srbije - Vojnoizdavački zavod, Beograd, str. 370-391.
13. Simeunović, Dragan (2015): „Migracije kao uzrok političkih anomalija u Evropi”, *Nauka, bezbednost, policija*, vol. 20, br. 3, Kriminalističko-policijska akademija, Beograd, str. 1-17.
14. Stajić, Ljubomir (2015): *Osnovi sistema bezbednosti – sa osnovama istraživanja bezbednosnih pojava*, Pravni fakultet, Univerzitet u Novom Sadu, Novi Sad.

Интернет извори:

1. Veness, David (2017): „Global Trends in Terrorism”, *Georgetown Security Studies Review: What the New Administration Needs to Know About Terrorism and Counterterrorism*, Georgetown University, page 20-25. - <http://georgetownsecuritystudiesreview.org/wp-content/uploads/2017/02/GSSR-What-the-New-Administration-Needs-to-Know-About-Terrorism-and-Counterterrorism.pdf/27/06/2018>.
2. Lieberman, Ariel Victoria (2017): „Terrorism, the Internet, and Propaganda: A Deadly Combination”, *Jurnal of National Security, Law & Policy*, Vol. 9, No. 1, Syracuse University's Institute for National Security and Counterterrorism, Georgetown Law, page 95-124. - http://jnslp.com/wp-content/uploads/2017/04/Terrorism_the_Internet_and_Propaganda_FINAL.pdf/29/06/2018.
3. United Nations Human Rights Council, Independent International Commission of Inquiry on the Syrian Arab Republic, *Rule of Terror: Living under ISIS in Syria*, A/HRC/27/CRP.3 - https://www.ohchr.org/_layouts/15/WopiFrame.aspx?sourcedoc=/Documents/HRBodies/HRCouncil/CoISyria/HRC_CRP_ISIS_14Nov2014.doc&action=default&DefaultItemOpen=1/27/06/2018.
4. Council of Europe Counter-Terrorism Committee (CDCT) - <https://www.coe.int/en/web/counter-terrorism/cdct/26/06/2018>.
5. <http://www.vijesti.me/svijet/evropske-metropole-na-meti-terorista-od-madrída-2004-domancester-a-2017-939200/26/06/2018>.

DESTRUCTIVE POWER OF ISLAMIC RELIGIOUS FANATICISM AS A MOTIVACION FACTOR FOR TERRORIST ACTIVITIES IN EUROPE

Summary: Despite the fact that the terrorist attacks on the United States on September 11, 2001 marked a turning point in the fight against terrorism and directed the international community to undertake extensive measures to curb it, contemporary Islamic, religious fanaticism and terrorism are on the rise. This phenomenon escalated as a global threat and became the prevailing model for political violence in the name of religion. The destructive power of Islamic religious terrorism is reflected in the brutality of terrorist acts with a large number of innocent victims and severe material devastation, as well as the consequences of a constant fear of new attacks. Therefore, European responses to the challenges of Islamic religious terrorism must be confronted with the fact that it is firmly rooted in individual and collective identity, ruthless and cruel to the choice of objectives and the pursuit of actions that are in evident expansion.

Key words: terrorism, causes of terrorism, Islamic religious fanaticism, Islamic extremism, Islamic state

ВАЊА ГЛИШИН*

Факултет за европске правно-
политичке студије
Нови Сад

УДК 327.5(28):327(497)

Прегледни рад
Примљен: 01.07.2018
Одобрен: 20.07.2018
Страна: 165-178

РЕЛИГИЈА (ИСЛАМ) КАО ГЕНЕРАТОР ПОЛИТИЧКОГ НАСИЉА НА ПРОСТОРУ БАЛКАНА

Сажетак: Религија је попут непресушног извора идеја, која често бива, услед погрешног схватања, покретач ирационалног поступања, фанатичног понашања и екстремистичког деловања. У нашем фокусу биће екстремистичко интерпретирање исламских верских постулата и коришћење истих као оправдање за вршење насиља. Анализи наведеног проблема приступићемо прво са историјског аспекта, како бисмо лоцирали почетке модерних екстремних интерпретација, формирање екстремних верских покрета и њихово активно деловање. Затим ћемо направити посебан осврт на простор Балкана и ратове вођене деведесетих година с циљем да низом примера истаknемо злоупотребу религије као генератора насиља. У наредном делу рада упоредним праћењем актуелне мигрантске кризе на балканској траси и актуелне политичке балканске сцене, представимо могуће безбедносне ризике и указаћемо на евентуалну опасност од режирања идеалне прилике како би се активирало „буре барута“.

Кључне речи: Религија, политичко насиље, ислам, екстремизам, Балкан, мигрантска криза, безбедност

Увод

Вишемиленијумско искуство народа приказује нам сталну потребу за веровањем (у нешто/некога), поистовећивањем (са нечим/неким) и осећајем сигурности. Веровање у нама буди наду, поистовећивање нас „спашава“ од самоће, док нас осећај сигурности релаксира и оспособљава. Праћењем историјског континуитета, увидећемо низ различитих веровања (у природу, предмете, различита божанства, животиње, „одабране“ појединце и сл.) која су уједно и била једна од разграничења међу народима, често разграничења са фаталним исходом. Да сукоби због разлике у веровању нису само ствар далеке прошлости сведоче нам XX и XXI век, који на тезу о „цивилизованом“ човеку „западног типа“ стављају велико знак питања.

* glisinvanja2@gmail.com

Дефинисање појмова: религија и политичко насиље

Појам религије

Дефинисање појма религије ни до данас није усаглашено, те ћемо покушати вишедимензионалним приступом да приближимо значење појма, како бисмо у наставку рада имали јаснију слику приликом праћења религије с једне стране и (политичког) насиља с друге стране. Професор Ђуро Шушњић, на основу опсежне анализе многих дефиниција религије, извукао је једну сложену дефиницију према којој је религија „свако веровање у апсолутну и мистичну моћ, од које човек зависи, и која контролише његов живот и смрт, али на коју може утицати, ако се понаша на одређене начине; своја искуства са том моћи може да изражава на когнитиван, емоционалан, практичан и мистичан начин, тј. у облику учења, обреда, заједнице верника или харизматске личности; стицање и изражавање искуства са том моћи има за њега одређено значење, а за заједницу одређен значај, јер би без тога његов живот и живот заједнице изгледао сасвим друкчије. Религија је особен начин живота који се описује у њеном учењу, доживљава у посебној врсти искуства, остварује у њеним обредима, изражава у њеним симболима, огледа у врховним вредностима, прописује у нормама, оживотворује у заједницама верника, учвршћује у установама, отеловљује у светим личностима, осећа на светим местима и у свето време. Учење, искуство, обред, симбол, вредност, норма, заједница, установа, личност, свето време и свето место – све су то облици у којима апсолутна и мистична моћ делује то јест постаје видљива преко последица које изазива“ (Шушњић, Ђ. 1998:50/1). Према неким социолошким теоријама, религија представља кохезиони фактор у друштву. Пример томе јесте дефиниција Емила Диркема, према којој је: „Религија чврсто повезан систем веровања и обичаја који се односе на свете, то јест издвојене и забрањене ствари, наиме систем веровања и обичаја који све своје присталице сједињује у исту моралну заједницу звану црква“ (Маринковић, Д. 2014:55). Такође, Диркем каже да религија није само „систем обичаја већ и систем идеја којима је циљ да изразе свет, истичући два битна аспекта религије: а) културно-ритуалну или практичну страну религије и б) систем идеја, као теоријско-сазнајну, интелектуалну димензију“ (цит. пре. Вуловић, Н. 2015:17). С друге стране, Макс Вебер је указао да религија може да представља „потенцијалну сферу сукоба“ због сопствених унутрашњих тензија. (Маринковић, Д., 2014:32) За многе антрополошке теорије религија и вера јесу „трајна људска особина“, те да „људски род не би могао да опстане без неког типа веровања“ (Радосављевић, Д. 2002:233). Многи аутори наглашавају значај дефиниције Лешека Колаковског према коме је „религија колективно богоштовље у којој се разумевање, сазнање, осећање учешћа у темељној стварности и моралне обавезе јављају као један јединствен чин те разлагање тог јединственог феномена на саставне елементе може бити корисно, али у исто време искривљује смисао изворног чина богоштовања“ (цит.пре. Благојевић, М. 2005:59). Такође бисмо додали и теолошке теорије религије, умировљеног епископа Атанасија Јевтића који указује да је религија исувише широк појам који најуопштеније дефинишу као „однос према Све-

том“, другачије речено као „духовну везу између Бога и човека“¹ и Светог Јустина Поповића који је у *Догматици* веру дефинисао као „моћ којом човек долази до непоколебљивог убеђења да постоји Бог“.

Током историје, било је и врло негативних односа према религији, чак и непријатељских, а као пример ћемо издвојити Фридриха Ничеа који је религију означио као „негативну друштвену снагу одговорну за очување благих, кротких и слабих, чиме она значајно слаби људску врсту“ (...) те истиче да „религија доприноси одгађању усавршавања људске врсте“ (цит. пре. Суботић, М. 2015:27). Жестоку критику религије дали су и француски просветитељи Жан Ж. Русо, Жан Л. Даламбер, Дени Дидро рекавши да „философија и ум, а не религија и вера, треба да буду наш водич кроз историју“.² (цит. пре. Радосављевић, Д. 2002:232)

Теолог и филозоф Вилим Кајлбах (Vilim Keilbach) говорио је како се у човеку крије тзв. „религиозна енергија“ која га на одређен начин „сили да уреди свој однос према једној невидљивој персоналној моћи, која као да сувереном влашћу располаже свим биће“ те даље истиче да ако се неко, услед страсти (лудила) и беса, усуди да порекне ту „особну моћ и све одговарајуће конвенције“ ипак није успео да уништи „религиозну енергију која му је иманентна“. Та особа је тиме једино успела да промени правац кретања те енергије и да место „религије, тј. вјере у једно или више божанстава“ замени фанатизмом који подразумева безобзирност и слепо деловање у тежњи за „чисто етичким или културним циљем“... (Keilbach, V. 1934:359-360)

Како истиче Бертранд Расел, „друштвено гледано, свака од великих историјских религија има три аспекта: 1. црква (вјерска организација), 2. вјеровање и 3. кодекс личног морала.“ (Расел, Б. 2017:2) Наведена три аспекта су за наш рад важна будући да ћемо лоцирати и значај цамије, као и злоупотребу те институције, такође ћемо увидети разлике у веровању и изражену субјективност од које зависи поимање света око нас (као и нас самих) и морал који по свему судећи има веома флексибилне границе када је у питању остваривање одређених циљева.

На крају бисмо истакли да је у религији ипак најважнији *доживљај*³ који стичемо нашим односом према Светом, а у зависности од нашег *доживљаја* произвешћемо реакције и вера у загробни живот.

Појам политичког насиља

На самом почетку, навешћемо да се „у српском језику под појмом насиље означава: 1. примена силе, насилно, сурово поступање против воље и права

¹ Цитирано на основу интервјуа за *Поља*, тадашњег јеромонаха Атанасија Јевтића, на тему „Вертикала човекове комуникативности“. (<http://polja.rs/wp-content/uploads/2017/06/Polja-369-28-29.pdf>)

² Професор Ђуро Шушњић поставио је четири, како их је он назвао „питања за чуђење“, те сматрамо да би та питања могла бити одговор на многа оспоравања религије. Навешћемо следећа: 1. Ако је религија израз незнања, како то да напредак у научном сазнању не потисне религију као незнање?; 2. Ако је вера противна разуму, како то да већина умних глава из науке није налазила опреке између разума и вере? (Шушњић, Ђ. (1998): Религија II, Чигоја, Београд, стр., 260)

³ Важност доживљаја истицао је Свети Јустин Поповић.

онога према коме се примењује, тиранија, зулум; насилнички поступак; напад; 2. поступак који одудара, који се противи природи, духу нечега; усиљен, извештачен поступак; 3. необ. снага, силина, жестина, силовитост“ (цит. пре. Шуваковић, В. У., 2011:146) Осамдесетих година прошлог века, професор Драган Симеуновић у својој књизи „Политичко насиље“ дефинисао је разлику између појмова *сила*, *моћ* и *насиље*: „Сила је средство остварења и одржања моћи, а насиље је начин исказивања и спровођења моћи...“, те је с тим у вези закључио да „за разлику од силе која је (...) статична категорија и као таква материјална претпоставка и могућност насиља, насиље као деловање увек подразумева акцију и динамику...“ (Симеуновић, Д. 1989:7-14). Треба истаћи да „насиље није само пука деструкција, већ поседује и комуникативну функцију. Оно увек упућује одређену поруку некоме или нечему“ (Ђорић, М. 2013:91).

С обзиром на то да је за наш рад важно политичко насиље у наставку ћемо акценат ставити на дефинисање тог појма. Према професору Симеуновићу, политичко насиље се „као један од појавних облика укупног друштвеног насиља може најопштије одредити као директна или индиректна – латентна примена силе у сфери политике и политичког, односно као директна или индиректна примена силе над свешћу, телом, животом, вољом или материјалним добрима стварног или потенцијалног, односно претпостављеног политичког противника. (...) политичко насиље је телеолошка делатност, односно активност у којој свест, и рационални моменат треба да претежу над ирационалним“. (Симеуновић, Д. 1989:27-28)

Могући облици политичког насиља према његовој институционалности могу бити: А. неинституционализовано насиље (индивидуално и колективно) и Б. институционализовано насиље.⁴ Док појавни облици политичког насиља могу бити основни⁵ и сложени⁶.

За наш рад, пре свега су важна два сложена облика политичког насиља – тероризам и рат, те ћемо у наставку дефинисати те појмове. Према професору Симеуновићу тероризам је „сложени облик, индивидуалног и ређе институционализованог политичког насиља обележен застрашујућим брахијално-физичким и психолошким методама политичке борбе којима се обично у време политичких и економских криза, а ретко и у условима остварене економске и политичке стабилности једног друштва, систематски покушавају остварити „велики циљеви“ на начин потпуно непримерен датим условима...“ (Симеуновић, Д. 1989:132). Према Брусу Хофману, тероризам дефинишемо као „намерно стварање и експлоатацију страха путем насиља или претње насиљем у тежњи за изазивањем политичке промене. Сви терористички акти подразумевају насиље или претњу насиљем. Тероризам је нарочито усмерен ка изазивању далекосежних психолошких ефеката ван непосредне жртве или жртава или

⁴ Погледати: Симеуновић, Д. (1989): Политичко насиље, Радничка штампа, Београд, стр., 86-87

⁵ Основни облици су: „претња силом, принуда и притисак, психофизичко злостављање – мучење, политичко убиство и атентат, диверзија“, Симеуновић, Д. (1989): Политичко насиље, Радничка штампа, Београд, стр., 87-111

⁶ Сложени облици: „насилни протести, побуне, нереди и немири; тероризам, субверзија, репресија, терор, герила, устанак, војна интервенција, рат“, Исто, стр. 112-174

објекта терористичког напада. Он има за циљ да улије страх...” (Хофман, Б. 2000:38). Оно што тероризам најчешће покреће јесу „уско-националне, сепаратистичке или неке друге територијално-претензионе, као и религиозне, расне или реваншистичке природе“ (Симеуновић, Д. 1989:133) Професор Милан Мијалковски под тероризмом „подразумева примену смишљеног, организованог и систематског насиља несuverеног (недржавног, невладиног) субјекта (група, банди, организација, политичких странака и сл.) или сувереног (државног) субјекта, односно државе, одлучног да и најгрубљом физичком силом над унапред одабраном (персоналном) или насумичном жртвом, ради њеног убиства, сакаћења, киднаповања или психичког злостављања, приоритетно изазове комплексе страха или несигурности, зебње или апатије у средини из које је непосредна жртва напада, да би се постигао пројектовани политички циљ“ (цит. пре. Шкрбић, Ж. 2011:14).

С друге стране, рат је „комплексан и интензиван свеобухватан друштвени сукоб, не само на плану масовне и организоване оружане борбе између зараћених страна, већ и на политичком, економском, војном и сваком другом плану, што га чини једним од најсложенијих друштвених процеса“ (цит. пре. Жељски, Б. Р. 2014:224) У ширем значењу, „појам рата обухвата поред оружаных сукоба између држава и озбиљне оружане сукобе унутар граница једне земље (народноослобо-дилачки одн. антиколонијални рат, грађански рат и сл.)...” (Кривокапић, Б., 2013:5). Класификација ратова може бити различита, те ћемо ми истаћи у овом делу „посебне ратове“ који се издвајају по узроку који их је изазвао. Реч је о верским⁷ и етничким ратовима.

Религија као генератор политичког насиља

С обзиром на то да је у нашем фокусу ислам као религија, начин живота и односа према другима, те екстремно интерпретирање исламских постулата и активно манифестовање тих интерпретација, у овом делу рада ћемо дефинисати ислам, приказаћемо генезу исламског екстремизма у XX веку, преливање тог екстремног таласа на простор Балкана и кулминацију у грађанском рату деведесетих година прошлог века.

Ислам

Ислам је друга по величини монотеистичка религија, одмах иза хришћанства, која се јавља у VII веку и данас броји више од милијарду и петсто хиљада следбеника. Сама реч *ислам* значи покорност или потчињеност Алаху⁸. „Ислам је по свом пореклу пророчанско виђење односа између Бога и

⁷ „Рат две или више држава у коме су у први план истакнути верски разлози – разни „свети ратови“ одн. ратови за одбрану или ширење одређене вере, ратови започети као вид помоћи припадницима одређене верске мањине у другој држави, и слично.“ Кривокапић, Б. (2013): Појам рата и класификација ратова, Мегатренд ревија 3/2013, Мегатренд универзитет, Београд, стр., 3-29

⁸ „Алах је (један), нема бога осим Њега, (који) вјечно живи и влада (свим створењима). Објавио ти је Књигу с Истином, потврђујући оно што је прије објављено. Прије је објавио Теврат и Инцил као упуту људима, а објавио је (и) Фуркан. Тешка казна (чека) оне који не вјерују у божје

човека. Бог је у Курану описан као једини узрок настанка света. Посветити себе Богу (...) то је оно чиме човек обезбеђује своје спасење. То је „ислам“ у изворном смислу“. (Суботић, М. 2015:81) Ислам није само вера, већ и „морални кодекс, друштвена, културна и политичка пракса“ (Алам Х. Фуад, 2012:17). Најважнија личност, којој се уједно приписује оснивање ове религије, јесте пророк Мухамед⁹ који је својим деловањем ударио темеље овој, данас веома прогресивној религији. Муслимани верују да је Мухамед Божији посланик, посредством кога су послате Божије речи, представљене Кураном¹⁰. Мухамед је, (...), „увео „пет стубова“ ислама који су основа његове праксе: изговарање првобитне формуле вере (*shahada*), молитва (*salat*), пост (*sayam*), добротворни прилози (закат), ходочашће у Меку (хаџилук) и – последњи, али нипошто и најмање важан – учешће у светом рату, џихаду. (...) сви осим једног – џихада – имају корене у преисламским, паганским веровањима и пракси. Џихад¹¹ је једини потпуно оригиналан Мухамедов допринос човечанству“ (Трифковић, С. 2003:931-932).

Према муслиманској државно-правној теорији, за модел праве и једине исламске државе, за пример се узима мединска заједница коју је утемељио Мухамед (622-632.). То значи да свака држава која хоће да буде исламска мора да почива на принципима мединске државе. „У таквој државној заједници,

знакове. Бог је моћан (и) кажњава.“ (цит. пре. Суботић, М. (2015): Екстремизам под окриљем религије, Медија центар „Одбрана“, Београд, стр., 77)

⁹ Занимљиво је истаћи да се Мухамед током последњих дванаест година свог живота након преласка из Меке у Медину „постепено мењао од оснивача мале секте у вођу насилног култа, а коначно у поглавара тоталитарне државе. Та метаморфоза завршена је када је Мухамед објавио следећу чињеницу: када Алах одлучи да уништи неки народ због скретања са пута и непослушности, он га уништава потпуно“. Трифковић, С. (2003): Џихад, некад и сад, Летопис Матице српске, год.179, књ. 472, св. 6, Нови Сад, стр., 932

¹⁰ Кур'ан (Qur'an) је света књига муслимана, која представља темељ духовног и материјалног живота. Састављен је од 114 сура (поглавља). Од 114 сура, већи број потиче из Меке, а остатак из Медине, с тим да су мединске суре обимније. Такође, треба указати и на то да су неки теоретичари мединским сурама приписали агресивније проповедање, те ћемо с тим у вези указати на неколико ајета из Кур'ана: (2:190), (2:191), (2:193), (47:4). Емил Влајки је приказао четири фазе ширења ислама за време Мухамедовог живота и то од прве, мирољубиве фазе, до четврте – отворене агресије. С тим у вези је истакао ајет (9:5) који означава „прелаз из фазе показивања мило-срђа, опроста и стрпљења према неврјеницима (1. фаза) у фазу отворене агресије према неврјеницима (4. фаза)“. Влајки, Е. (2016): Америчко-исламски антисрпски џихад, Филип Вишњић, Београд, стр., 187-199

¹¹ Џихад (Gihad; дословно „настојати, тежити“, борити се за нешто или против нечега“). Дужност муслимана да се труде и боре за „Божју ствар“, против личне непобожности, као и против непријатеља ислама. Према: Енциклопедија живих религија, главни уредник Кит Крим, (преводиоци Љиљана Миочиновић, ет ал.; аутори допунског текста Атанасије Јевтић, ет ал.), Нолит, Београд, 1990, стр., 187; Према: Мирољуб, Ј. (1989): Савремени џихад као рат, Нова књига, Београд, стр., 10 : „Џихад је систем свих акција и поступака на индивидуалном и колективном плану, који муслимани чине у циљу јачања исламске религије и ширења заједнице верника“.; Суштински гледано, џихадски поглед на свет је једноставан, појединац је или „следбеник пута који је одобрио Бог (џихад)“, или „непријатељ тог пута“. Дужност (wajib) следбеника тог пута је да „умру за религију (deen), док су ови други „осуђени да буду убијени или жртвовани“ Фарес, В. (2018): Рат идеја: џихадизам против демократије (превео О. Антић), Досије студио, Београд, стр., 97-98.

суверенитет не припада народу, него Богу. (...) Док „сви законски акти у држави, морају се заснивати на светој књизи Ислама – Курану¹²“. (Шкрбић, Ж. 2011:33) Исламско учење нам такође указује да се „вера и политика не одвајају“ и што је веома важно муслимани читавог света треба да чине „једну јединствену заједницу, која их мора окупити под истом заставом и под једним владаром“. (Јевтић, М. 2013:121) Неопходно је да истакнемо муслиманско уверење, према коме је свет подељен на два дела: *dar al-islam* (кућа ислама, земља мира) и *dar al-harb* (кућу рата). Задатак сваког муслимана је да штити „кућу ислама“ и да њене границе шири на рачун неверничких. Оно што карактерише „кућу ислама“ јесу исламска држава и исламско право. С друге стране „кућа рата“ је област немуслимана (неверника). Професор Срђа Трифковић је у свом раду „Дихад, некад и сад“ истакао и међуфазу – *dar al sulh*, простор у ком су муслимани мањина, те морају привремено да прихвате мирољубив став, да би обманули своје суседе. (Трифковић, С., 2003:933) Дакле, „муслимани имају обавезу да своју територију бране од напада неверника и истовремено покоре свет неверника све док ислам не овлада целом земаљском куглом. (...) Граница ислама је граница света¹³“ (Суботић, М., 2015:122).

Исламски верски карактер политичког насиља на Балкану

Неоспорно је да су ратна дешавања на простору Балкана имала изузетну верску црту, која је сукобе учинила фаталнијим. На ту чињеницу је указао Миша Глени, који је рекао да је сукоб на Балкану „све више добијао карактеристике религиозне борбе, дефинисане трима великим европским вероисповестима – римским католицизмом, источним православљем и исламом – конфесионалним муљем царства чије су се границе судариле у Босни“ (цит. пре. Хантингтон, С., 2000:300)

Буђење ислама¹⁴, које су многи теоретичари лоцирали током двадесетог века, нема сумње да је постало један велики светски изазов. Ставови савреме-

¹² Поред Кур'ана за изворе исламског закона узимају се „сунет и хадис (Мухамедова упутства и практични примери), *џиџма* (једнодушна сагласност исламских законотвораца) и *кијас* (теолошко размишљање, логичке пресуде по аналогiji)“ (Влајки, Е. 2016:158)

¹³ „Процес претварања света у земљу ислама слојевит је и етапни. Прва фаза представља уједињење Арапа, друга окупљање свих муслимана. Касније би ова муслиманска држава преузела у задатак да исламизује читав свет, али је веома важно истаћи да трећа фаза има своје подфазе. У прву спада успостављање шеријата у земљама где је ислам већ владао. Поводом тога Хасан ел Бана (оснивач покрета Муслиманска браћа) је изјавио: „Свака земља где је речено нема Бога осим Алаха, део је наше отаџбине. Она је света и за њу се мора водити свети рат. (...) Вођа Браће је тиме фигуративно хтео да истакне, да је свака земља, где је шеријат једном био владајући закон, постала божја својина. Као таква она је предата на управу муслиманској *умми*, као *феј* – колективно добро. Пошто је то божја воља, свака деисламизација ових територија противна је вољи творца света. Зато су муслимани обавезни да светим ратом поврате божији суверенитет у тим просторима. У ове земље спадају најпре Шпанија и Португалија, затим Грчка, Југославија, Бугарска, итд.“ Јевтић, М. (1989): Савремени дихад као рат, Нова књига, Београд, стр., 26

¹⁴ Алжирски писац Буалем Сансал говори да теоретичаре исламског буђења можемо сврстати у четири категорије. Једни говоре о ренесанси ислама модерним средствима, (...). Другој групи припадају који кажу да је за буђење ислама потребно да се пробуде муслимани. То се односи на европске муслимане којима се указује да су колонизовани, да заборављају своју веру... Трећа

них идеолога дихадизма¹⁵ као и искључивост исламиста¹⁶ у XX веку, сведоче нам о екстремизму који буја под плаштом ислама.

На светској сцени, „Исламска револуција у Ирану 1978-1979. била је главни разлог што се пажња Запада поново усредредила на ислам као на потенцијалну опасност. (...) Муслимани су описивани као мрачни и зли непријатељи, немилосрдни следбеници религије која проповеда насиље и слепу оданост традицији“ (Еспозито, Ц., 2016:628-629). Верски вођа Иранске револуције, Ајатолах Рухолах Хомеини¹⁷ улио је нову енергију светој борби за Умму, упутивши веома звучну поруку након свргавања шаха: „Ми смо у рату против неверника. Понесите ову поруку са вама. Ја тражим од исламских нација, од свих муслиманских армија и свих шефова исламских држава, да се придруже светом рату. Треба још пуно непријатеља да се убије, или уништи. Џихад мора да тријумфује“ (Влајки, Е. 2016:240).

Контакт југословенских исламских представника са муслиманским светом, који ће умногоме предодредити виђено стање осамдесетих и деведесетих година XX века на Балкану, остварује се 1973. године, када југословенски *reis-ul-ulema* (врховни поглавар) одлази у посету Муамеру Гадафију у пратњи великог муфтије, као и амбасадора Турске, Ирана, Пакистана, Либије, Кувајта и Јордана. Већ следеће године, Светска исламска лига исплаћује 250.000 долара за изградњу исламског факултета у Сарајеву и захваљује се „маршалу Титу за права и слободе дате Муслиманима у Југославији“. (Шкрбић, Ж., 2011:37) Да је Светска исламска лига имала разлог да се захвали Титу, говори нам и стање

струја каже да не треба много да се говори, већ да се делује, као што су радили комунисти у Западној Европи пре 50 година. То је рад на бази, у фабрикама, квартовима, бироима, асоцијацијама, где стално стичу нове присталице. У последњу категорију спадају присталице мача. С њима нема расправе, они убијају и пресецају грклане без обзира на то да ли су у питању муслимани, Јевреји, атеисти. (У интервјуу за Политику, 01.04.2017.)

Нема сумње да је исламско буђење донело матрицу „актуелних облика радикалног насиља (џихада и исламског тероризма)“ који су се јавили на „Блиском истоку између 1948. и 1981. године, да би на Западу избила средином деведесетих година XX века“. Роа, О. (2017): Џихад и смрт, Академска књига, Београд.; Нема сумње да су сведоци „буђења ислама“ балкански народи.

¹⁵ Као што су „Абдул Вехаб (деветнаести век), Хасан ел Бана, Сајид Кутб и имам Хомеини (двадесети век), заснивали су своје доктрине на фундаменталном веровању да *hadara islamiyya* (исламска цивилизација) и даље постоји, упркос распаду халифата двадесетих година прошлог века, и да је под ударом снага *kufra* (неверништва) широм света.“ (Фарес, В. 2018:57-58)

¹⁶ „Модерна муслиманска друштва обележавају исламисти који претендују на то да су они једини исправни муслимани. Сходно томе, једини исправан ислам је управо онај који проповедају исламисти. Наметање тог „јединог исправног пута“ и грабљење ексклузивитета у одлучивању ко је правоверац а ко кривоверац...“ Суботић, М. (2015): Екстремизам под окриљем религије, Медија центар „Одбрана“, Београд, стр., 99

¹⁷ Хомеини је указивао и на то да су сви обавезни да раде на самоизградњи, да се туде да постану „савршени“ људи и да се супротстављају непријатељима ислама. Јасно је рекао „не будете ли се супротстављали ударцима који се сваког дана задају исламу, уништит ћете сами себе и изневерит ћете исламске прописе. (...) Ви омладино, морате оснажити своју вољу како би стали наспрам сваког неправедника и тлачитеља. Нема вам друге, јер ваша част, част ислама и исламских земаља овиси о вашем отпору“. Хомеини, И. (2006): Велики џихад или борба са самим собом (група преводилаца Института), Институт за компилацију и публикацију дјела Имама Хомеинија, Техеран (књигу приредио и уредио – Хоџетулеслам ва-л-муслимин Сејјид Хамид Рухани

након Титове смрти 1980. године. За разлику од седамдесетих година, током које је тајна полиција само опомињала фракције Алије Изетбеговића, 1983. године босанске власти изводе Изетбеговића са једанаест следбеника пред суд у Сарајеву.¹⁸ Након пресуде и додељених укупно 90 година робије, Иранска штампа писала је како „Југословенски модел социјализма“ није спојив са исламом и да је „непријатељски расположен према муслиманима“, те због тога „Београдски режим не може више уживати висок углед међу несврстанима“. (Вјекослав, П., 2006:201)

Алија Изетбеговић, инспирисан исламом, написао је „Исламску декларацију“ први пут објављену седамдесетих године, да би 1990. године, оснивањем Странке демократске акције (СДА)¹⁹ почео „демократску“ борбу у циљу постизања јасно изнетих идеја и циљева у декларацији.²⁰ Истицао је да исламски препород не може почети без „верске, али се не може наставити и довршити без политичке револуције“ (Изетбеговић, А., 1990:32-33). Године 1991. изјавио је и тиме послао јасну поруку да: „Ако сада не постоји фундаментализам, онда то не значи да га неће бити. У слободној и сувереној Босни њега неће бити, али ако некоме падне на памет да земљу покори, тада неће бити само фундаментализма већ и тероризма који неће имати крај. Десетине хиљада младих муслимана неће дозволити да остане без своје домовине и они су спремни да се бране тероризмом ужасних размера“ (Елзесер, Ј., 2006:42). Годину дана пре отпочињања рата, порука Исламске заједнице била је јасна „(...) нема ниједне куће у коју Аллах неће унијети ислам“, што значи да муслимани морају срушити секуларни поредак у Босни и Херцеговини и учинити да ислам уђе у сваку кућу свуда у свету. (Јевтић, М., 2004:90)

Грађански рат у Босни који је трајао од 1992. до 1995. године, представља кулминацију сабираних идеја и жеља у кругу балканских муслимана, уз широку подршку своје муслиманске браће. Занимљиво је истаћи да је на самом почетку рата Исламска заједница прогласила фетву (верско-правну одлуку) којом је рат прогласила цихадом.²¹ Босански муслимани свесрдно су помо-

¹⁸ Томе у прилог иде и изјава Хамдије Поздерца, високог партијског функционера осамдесетих година прошлог века, који је „осуђивао „муслиманске интелектуалце“ (Алију Изетбеговића, Омера Бехмена и Хасана Ченгића): „Рекао бих да је њихов екстремистички приступ апсолутно идентичан платформи терористичке организације која је у нашој недавној историји познато као „Млади муслимани“. (цит. пре. Суботић, М. (2015): Екстремизам под окриљем религије, Медија центар „Одбрана“, Београд, стр., 170)

¹⁹ На Оснивачкој скупштини странке, „Изетбеговић своје право над БиХ оправдава у уводној речи приликом оснивања странке говорећи да се над Босну надвила опасност која прети њеном опстанку, што је незамисливо, јер Босна постоји хиљаду година као посебан политички ентитет“ (Шкрбић, Ж., 2011:52).

²⁰ Искључивост која карактерише Изетбеговићеве идеје види се у следећој реченици: „Не може бити никаквог мира нити коегзистенције између исламске вере и неисламских заједница и политичких институција“. А циљ, који можда делује утопијски, јесте стварање „велике исламске федерације од Марока до Индонезије, од Африке до средње Азије.“ Према: Елзесер, Ј. (2006): Цихад на Балкану: Како је цихад стигао у Европу, Јасен, Београд, стр., 34-35

²¹ У фетви стоји да: „Хисторија по ко зна који пут упозорава муслимане на куранску истину давно изречену: или ћете слиједити Божји пут па живјети на начин достојан ваше мисије и под директном Алаховом заштитом, или ћете кренути другим путевима... па ћете се суочити са бела-

гнути економски²², војно и у виду људства²³, отварани су центри за обуку и едукацију²⁴, као и верски објекти, све у циљу јачања ислама на Балкану, не као верског центра, већ као „центра политичке моћи“, те да се даље „исламска држава као политичка моћ прелије по целој Европи“ (Јевтић, М. 2004:91). Како истиче професор Љубиша Деспотовић „стварна мисија муџахедина на Балкану била је да унутар самог муслиманског друштва пронађу следбенике и створе организацију која ће наследити и ширити њихове идеје, у циљу стварања базе за даљи продор радикалног ислама у Европу и вршење терористичких аката“. Дакле, према исламистичким пројекцијама реч је о „трећем победоносном походу ислама на Европу“. (Деспотовић, Љ. 2012:220)

Претње и изазови XXI века на Балкану

Самом чињеницом „да је у исламу право оно што је теологија у хришћанство-најтипичнија манифестација вјерског учења. За муслимане право није само елеменат укупног исламског учења већ његов функционални израз“,

јима и понижењима сваке врсте... у борбу крените са чистом намјером и с пуним самопоуздањем у Алаха. Ако преживите бићете *газије* (хероји цихада), ако погинете бићете *сехиди* (мученици пали за ислам)... приликом вашег напада на непријатеља, или сукоба са њим, изговарајте текбуре (Алаху екбер), по могућности уза се носите Куран. Након свега овога, муслиман мора знати да се бори на страни правде и на Божијем путу. Таквим је помоћ Божија загарантирана. Онога на чијој је страни Алах, нико не може побједити. Њему припада и овај и онај свијет.“ (цит. пре. Суботић М. (2015): Екстремизам под окриљем религије, Медија центар „Одбрана“, Београд, стр., 194)

²² Путем хуманитарних организација и различитих „тајних“ токова, муслиманска браћа су слала новчану помоћ. „Агенција за помоћ Трећем свету (TWRA), основана 1987. године у Бечу, Аустрија (са канцеларијом у Сарајеву, Будимпешти, Москви и Истамбулу), (...) према подацима западних обавештајних служби, прикупила је најмање 350 милиона долара - новац који је коришћен превасходно за набавку и транспорт илегалног наоружања за босанску владу и савезнике Муслиманских милитаната лојалних Осама бин Ладену.“ Колман, Е. (2006): Цихад Ал Каиде у Европи, стр., 50; Док је према сазнањима „босанске тајне службе ФОСС укупна сума која је сакупљена за босну преко TWRA 2,5 милијарди долара“ Јирген, Е. (2006): Цихад на Балкану: Како је цихад стигао у Европу, Јасен, Београд, стр., 50.

²³ Помоћ је пристизала како у виду војне опреме, тако и логистичка подршка и подршка у људству. У великој мери, прилив муџахедина је изазвало и затварање канцеларија арапских муџахедина у Пакистану 1993. године. Пакистанска влада је „запретила свим илегалним борцима који су намеравали да остану у Пакистану, званичном депортацијом. Повратак у домовину, за њих би значио хапшење, мучење, а вероватно и смрт. (...) Доласку муџахедина у Босну претходила је посета шеика Абу Абдел Азиза, који је „проверавао терен“ и одлучио да ће Балкан бити плодно тле за измештање муџахедина.“ (Шкрбић, Ж. 2011:64-65); Присуство муџахедина на овим просторима могло се лоцирати у „мрежи разних хуманитарних организација које су служиле као параван за припрему неопходне логистике за деловање терористичких група“ као и кроз „огољени тероризам терористичких група, које су се током сукоба у одређеним случајевима трансформисале у активне војне јединице Армије БиХ (...) или ОВК на Косову и Метохији.“ (Суботић, М., 2015:198)

²⁴ Уз војне обуке, најчешће су се момци верски едуковали. Тој сврси је служио и један од првих наставних центара у „Калесији 6. децембра 1992. под пуним називом Наставни центар за обуку муџахида „Муаскер“. (...) У команди Центра кажу: „Ова обука је покушај да се од обичног борца направи борац на Алаховом путу за опстанак и слободу свог народа, муџахид, који ће бити узор свима осталим, својим понашањем у свакодневном животу, а посебно у акцијама“ (Тохољ, М. 2001:25-26)

схватићемо, како је закључио професор Јевтић, да је европско поимање религије другачије од муслиманског. „Дакле право је функционални израз ислама. Без права нема ислама. А права нема без државе. Дакле нема ислама без исламске државе.“ (Јевтић, М. 2014:67) Професор Јевтић кроз наведене закључке указује на једну реалност и тиме опомиње да ако примите муслимане на територију која није муслиманска и кажете им да заговарате слободу вероисповести, то даље подразумева да муслимане треба пустити да растуре вашу државу јер они не могу да прихвате систем који није заснован на исламском праву.

Неопходно је да дозволимо себи да учимо на стресном искуству Запада, над чијим се грађанима спроводи манипулација још од осамдесетих година двадесетог века да не постоји никаква опасност од исламског екстремизма, да цихад не постоји и слично. И данас се европском друштву намеће пропаганда о „прихватљивости европског ислама и његовом наводном разликовању од екстремизма и фундаментализма радикалног ислама“, с циљем да се празан хришћански простор испуни „садржајима нехришћанског порекла“. (Деспотовић, Љ., Кузмановић, Н., 2017:31) Како смо већ споменули да муслимани не могу да прихвате систем који није заснован на исламском праву и да муслиманска мањина у простору *dar al-sulh*, прихватајући мирољубив став, обмањује све око себе, запитаћемо се „Да ли полуге моћи које контролишу јавни дискурс представљају саучеснике у ескалацији до које може доћи првим режирањем *идеалне прилике*“? Опасност постоји, с обзиром на то да „радикални муслимани доминирају исламски животом на Западу (...) Они контролишу главне муслиманске организације, већину џамија и новина. Они манипулишу јавношћу и политичарима скривајући се у непрофитним „верским добротворним организацијама“ иза звучне фразе *људска права*“. (Трифковић, С., 2003:937) Професор Љ. Деспотовић наглашава да „исламисти демократски систем доживљавају као слабост европског човека, који треба искористити за долазак на власт када се демографском експлозијом и интензивним имиграцијама (механичким приливом) достигне критична маса којом је могуће злоупотребити демократију против цивилизације...“ (Деспотовић, Љ., 2017:176)

Балканска политичка сцена и после свих страдања крајем прошлог века, препуна је тензија које, према нашем мишљењу указују да замишљено још увек није остварено. Лидер СДА Бакир Изетбеговић, 2017. године, на 92. годишњици од рођења Алије Изетбеговића изјавио је: "Покушавамо наставити његовим путем, а он сам је имао огромне отпоре, али је изборио позицију с које настављамо да се боримо за целовиту Босну и Херцеговину, земљу демократије, равноправност народа, грађана и људских права"²⁵. Већ смо навели идеје које је заговарао Алија Изетбеговић, као и циљеве којима је стремио, те сматрамо да је идеја „панисламизма“ скривена под плаштом демократије о којој Бакир говори.²⁶ Сведоци смо да „оштра“ реторика не долази само из пра-

²⁵ <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/11/region/2830983/izetbegovic-tu-sam-da-zavrsim-ono-sto-je-moj-otac-zapocelo.html>

²⁶ Крајем 2017. године, Б. Изетбеговић је изјавио за Дојче веле како је спреман да ратује, те је то и потврдио у обраћању припадницима бивше Армије БиХ. У тој реторичи лоцирамо корене који сежу још из Исламске декларације, и потајну жељу за „панисламизмом“. Професор Мирољуб

вца политичара и представника СДА, већ се њоме служе и представници вере²⁷, бивши учесници рата²⁸, поједине групе и појединци²⁹. Семе верског екстремизма посејано је крајем прошлог века. Многи активни учесници у верском рату деведесетих година, уз подршку тадашњих политичара, различитих организација, али и ступањем у брак са муслиманкама из Босне, добили су папире, те су остали на овим просторима – као носиоци и преносиоци радикалних идеја. Стварање „идеалне прилике“ и наша неспремност довешће до фаталних последица по народе Балкана, пре свега Србе, с обзиром на то да је циљ уништити „немуслиманску позадину“ у корист несметаног деловања ка Европи. „Зато је потребно разбити Србију, одвајањем Рашке области“, али не само то, већ да би „Србија пала потребно је активирати муслиманске енклаве на њеној територији. У ту сврху треба искористити Албанце из Прешева, Медвеђе и Бујановца“. (Јевтић, М., 2013:191)

Закључили бисмо да су највећи проблеми, али и изазов за народе Балкана (и Европе), а када су у питању потенцијалне опасности XXI века: 1) погрешно тумачење и схватање ислама; 2) неразумевање религиозног човека; 3) колективна успаваност и незаинтересованост; 4) изражено отуђење од своје вере, културе и идентитета, 5) просторно пражњење и демографски пад; 6) медијско манипулисање информацијама; и 7) политичко калкулисање. Ако не дође до подизања свести и ако се не отклоне погрешни закључци, очекује нас генерацијска борба верског карактера, насиље и сукоби широм Европе.

Литература:

1. Alam Fuad, H., Globalni islam, Službeni glasnik, Beograd, 2012.
2. Blagojević, M. (2005): Religija i crkva u transformacijama društva, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I.P. „Filip Višnjić“, Beograd
3. Vlajki, E. (2016): Američko-islamski antisrpski džihad, Filip Višnjić, Beograd
4. Vulović, N. (2015): Srpska frazeologija i religija, Institut za srpski jezik SANU, Beograd
5. Gaćinović Đ. R. (2011): Fenomenologija političkog nasilja, Političko nasilje – tematski zbornik radova međunarodnog značaja, Filozofski fakultet, Kosovska Mitrovica, 2011., str., 57-72
6. Despotović, Lj. (2012): Srpska geopolitička paradigma, Kairos, Sremski Karlovci

Јевтић истиче да се причом о неоосманizmu, која је последњих десетак година наметнута у јавном дискурсу, прикрива реална опасност од панисламизма (радикално исламизованих земаља Залива). Данас су наше ИЗ потпуно арапизоване, тако да, ако ће некога следити, то је Саудијска Арабија.

²⁷ Почетком 2018. године, имам сарајевске џамије „Краљ Фахд“ Незим Халиловић Мудерис, искористио је службу да жестоко нападне Србе рекавши да су „фашисти и кољачи“ и да је Република Српска „геноцидна творевина“. <http://www.novosti.rs/vesti/planeta.300.html:706088-Imam-sarajevske-dzamiye-Srpska-je-genocidna-tvorevina-a-Srbi--cetnici-fasisti-i-koljaci>

²⁸ Атиф Дудаковић бивши командант тзв. Армије БиХ изјавио је да сваки млади бошњак са 17 година треба да купи униформу и чизме, те да „као што имамо физичку културу, радну културу, културу исхране, морамо развијати културу памћења и културу одбране“.

<http://www.nspm.rs/hronika/atif-dudakovic-svaki-mladi-bosnjak-treba-da-kupi-cizme-i-uniformu.html>

²⁹ Њихово деловање и текстове можете видети на сајтовима: putvjernika.com и bošnjaci.net

7. Despotović, Lj., Kuzmanović, N. (2017): Idejni aspekti duhovne krize hrišćanstva: religijski kontekst migrantske krize, i identitetske posledice po evropske nacije, *Kultura polisa*, god. XIV (2017) posebno izdanje, IES, Beograd, Kultura-Polisa, Novi Sad, str., 57-66
8. Despotović, Lj. (2017): Globalizacija i geopolitika identiteta, Kairos, S. Karlovci
9. Đorić, M., Ekstremna desnica: međunarodni aspekti desničarskog ekstremizma, Udruženje „Nauka i društvo Srbije“, Beograd, 2014.
10. Elzesser, J., Džihad na Balkanu: Kako je džihad stigao u Evropu, Jasen, Beograd, 2006.
11. Enciklopedija živih religija, glavni urednik Kit Krim, (prevodioci Ljiljana Miočinović, et al.; autori dopunskog teksta Atanasije Jevtić, et al.), Nolit, Beograd, 1990
12. Espozito, L. Dž. (priredio; 2016): Oksfordska istorija islama (preveo Đ. Trajković), Clio, Beograd
13. Izetbegović, A. (1990): Islamska deklaracija, Bosna, Sarajevo
14. Jevtić, M. (2004): Džihad u svetskoj i domaćoj javnosti, *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 116-117, Matica srpska, Novi Sad, str., 77-101
15. Jevtić, M. (2013): Džihad u Bosni i vreme globalizacije, Centar za proučavanje religije i versku toleranciju, Beograd
16. Jevtić, M. (1989): Savremeni džihad kao rat, Nova knjiga, Beograd
17. Jevtić, M. (2014): Njegoš i islam, *Kultura polisa* br. 25, godina HI, IES, Beograd, Kultura – Polisa, Novi Sad, str., 65-84
18. Krivokapić, B. (2013): Pojam rata i klasifikacija ratova, *Megatrend revija* 3/2013, Megatrend univerzitet, Beograd, str., 3-29
19. Kolman, E., Džihad Al Kaide u Evropi – Avgano-bosanska mreža, Udruženje diplomaca Centra Džordž Maršal; Altera, Beograd, 2006.
20. Keilbach, V. (1934): Religija čovječanstva u svijetlu njihove filozofske problematike, *Bogoslovska smotra* 22(4), 347-363. Preuzeto sa: <https://hrcak.srce.hr/43297>
21. Marinković, D. (2014): Uvod u sociologiju: Osnovni pristup i teme (drugo izdanje), Mediterranean Publishing, Novi Sad
22. Roa, O. (2017): Džihad i smrt, Akademski knjiga, Novi Sad
23. Radosavljević, D. (2002): Pravoslavlje i razvoj, Seminar i Okrugli sto „Nauka, Religija, Društvo“ SANU, [urednici Vladeta Jerotić, Đuro Koruga, Dejan Raković], [organizator] Ministarstvo vera Vlade Republike Srbije (link: <http://www.dejanrakovicfund.org/knjige/2002-nauka-religija-drustvo.pdf>)
24. Rasel, B. (2017): Religija i nauka, Fond otvoreno društvo BiH, Mas medija, Sarajevo
25. Simeunović, D. (1989): Političko nasilje, Radnička štampa, Beograd
26. Subotić, M. (2015): Ekstremizam pod okriljem religije, Medija centar „Odbrana“, Beograd
27. Toholj, M. (2001): „Sveti ratnici“ i rat u Bosni i Hercegovini, IGAM, Beograd
28. Trifković, S. (2003): Džihad, nekad i sad, *Letopis Matice srpske*, god.179, knj. 472, sv. 6, Novi Sad
29. Fares, V. (2018): Rat ideja: džihadizam protiv demokratije (preveo O. Antić), Dosije studio, Beograd
30. Homeini, I. (2006): Veliki džihad ili borba sa samim sobom (grupa prevodilaca Instituta), Institut za kompilaciju i publikaciju djela Imama Homeinija, Teheran (knjigu priredio i uredio – Hodžetuleslam va-l-muslimin Sejjid Hamid Ruhani)
31. Hafiz Muhammed Pandža i Džemaluddin Čaušević (prevod i tumačenje): *Kur'an časni*, Stvarnost, Zagreb, 1972.
32. Hofman, B. (2000): Unutrašnji terorizam, Narodna knjiga Alfa, Beograd
33. Šušnjić, Đ. (1998): Religija I: pojam, struktura, funkcije, Čigoja štampa, Beograd
34. Hantington, S. (2000): Sukob civilizacija, CID/Romanov, Podgorica/Banja Luka

35. Šušnjić, Đ. (1998): *Religija II: značenje, teorije, preplitanja, susreti*, Čigoja štampa, Beograd
36. Škrbić, B. Ž. (2011): *Uticaj islamskog fundamentalizma na terorizam u Bosni i Hercegovini*, Komesgrafika, Banja Luka
37. Šuvaković, V. U., (2011): *Vek separatističkog nasilja kosovskih albanaca nad Srbima i drugim građanima nealbanske nacionalnosti (1912-2012)*, *Političko nasilje – tematski zbornik radova međunarodnog značaja*, Filozofski fakultet, Kosovska Mitrovica, 2011., str., 143-166

Интернет:

1. <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/11/region/2830983/izetbegovic-tu-sam-da-zavrsim-ono-sto-je-moj-otac-zapoceo.html>;
2. <http://www.novosti.rs/vesti/planeta.300.html:706088-Imam-sarajevske-dzamiije-Srpska-je-genocidna-tvorevina-a-Srbi--cetnici-fasisti-i-koljaci>;
3. <http://www.nspm.rs/hronika/atif-dudakovic-svaki-mladi-bosnjak-treba-da-kupi-cizme-i-uniformu.html>;
4. <http://polja.rs/wp-content/uploads/2017/06/Polja-369-28-29.pdf>
5. <http://www.politika.rs/sr/clanak/377489/Evropa-ce-tek-upoznati-islam>

RELIGION AS A GENERATOR OF POLITICAL VIOLENCE ON BALKAN

Summary: Religion is like an inexhaustible source of ideas, often due to misconception, the ignitor of irrational behavior, fanatic behavior and extremist action. Our focus will be on the extremist interpretation of Islamic religious postulates and the analysis of the mentioned problem from the historical point of view, in order to locate the beginnings of modern extreme interpretations, the formation of extreme religious movements and their active functioning. We will then make a special review of the Balkan region and the wars of the 1990s with the aim to point out the abuse of religion as a generator of violence in a series of examples. In the next part of the work, with comparative monitoring of the current migration crisis on the Balkan route and the possible dangers of directing an ideal opportunity to activate „gunpowder barrels“.

Key words: Religion, extremism, Islam, political violence, Balkans, migrant crisis, security

II

РЕЛИГИЈСКИ И КОНФЕСИОНАЛНИ СУКОБИ – КУЛТУРНО-ИСТОРИЈСКИ И МЕДИЈСКИ АСПЕКТИ

ЂОРЂЕ СТОЈАНОВИЋ

Институт за политичке студије
Београд

УДК 316.344:159.923.2

Оригиналан научни рад

Примљен: 01.07.2018

Одобрен: 20.07.2018

Страна: 181-191

ПОЛИТИКА, ПРОСТОР, ИДЕНТИТЕТ: ПИТАЊЕ ХЕТЕРОТОПИЈЕ И СОЦИЈАЛНЕ СПАЦИЈАЛИЗАЦИЈЕ/СПАЦИЈАЛНЕ СОЦИЈАЛИЗАЦИЈЕ

Сажетак: Овај рад се анализира важност концепата хетеротопије и социјалне спацијализације/спацијалне социјализације за разумевање хетерогених политичких стратегија/дискурса моћи. У том смислу, хетеротопије су битне зато, што за разлику од утопија, успостављају паралелне реалности са битним политичким импликацијама, док социјална спацијализација/спацијална социјализација, не само да представља просторни/територијални услов интеграције у неки социјални ентитет, већ у том процесу подразумева и наратив заједничке традиције.

Кључне речи: хетеротопија, утопија, простор, социјална спацијализација, спацијална социјализација, идентитет

Фукоов концепт хетеротопије

Уопштено посматрано, просторне категорије су за Michel Foucault-a (2000b: 356, 361) есенцијални квалитет било ког облика заједничког живота и било које власти/моћи, оне нису резултат неке друге врсте активности, нити статички оквир за одвијање тих активности, већ механизам инсталиран у различите дискурсе и праксе са изузетном важношћу по питању организације неког специфичног политичког, друштвеног или економског аранжмана: контрола и подела простора (заједно са контролом и поделом времена) су главни инструменти дисциплиновања и надгледања појединаца (cf. Driver 1985: 425-426; Shah 2012: 60). У том смислу, индикативна је Foucault-ова идеја паноптицизма (1995) [1975]: 195-231; Haggerty 2006; Lyon 2006). Полазећи од тога да је друштво без односа моћи пука асптракција (Foucault 2000a: 343), он анализира осамнаестовековни утопистички пројекат Jeremy Bentham (1991 [1787, 1791]) паноптичке казнионице за профилаксу и куративу друштвених болести, трансферујући логику дисциплинујуће моћи из интерног институционалног окру-

жења, мониторинга које не бива примећен од стране надгледаних, на целину друштва и проучава је као интернализацију надгледања која резултује хибридни-м само-надгледајућим субјектима.

Напоменимо, да кад говоримо о дисциплиновању онда подразумевамо три врсте механизма: (1) норме и дискурсе; (2) дисциплинарне (disciplinary) технике и технологије; и (3) ритуале и церемоније (Leatherman 2008: 11). Foucault-ово разумевање моћи никако није нетериторијализовано. Паноптичка матрица, “синоптичка машинерија”, дакле, постаје главно средство за управљање популацијом преко дисеминације моћи, она обухвата не само сегментацију и диференцијацију, већ и идентификацију и разумевање (ми тачно знамо како треба да се понашамо у позоришту или на факултету), дефинишући шта је прикладно, а шта не, простор је једна од платформи која легитимизује неки специфични политички систем доминације, разумевањем неке генуинитетне просторне логике друштва ми разумемо и његов начин резоновања и делања. *Ерго*, гранични паноптикум може послужити како за разумевање дискурса граница уопште, тако и неког аутентичног, партикуларног граничног културног наратива. Једна од могућих критика овога приступа је и апострофирање пост-паноптичке детериторијализације (Bogard 2006) и инверзије ригидног тоталитета контроле паноптикума са механизмима завођења, императивима/командама уживања (Baudrillard (1990) [1979]; Boyne 2000).

Правно поимање моћи је утемељено на институцијама позитивних и негативних санкција, на законским механизмима одобравања или прохибиције одређених типова понашања, уз третман државног суверенитета као непропитујућег и датог, док за Foucault-a (1978: 92-96) моћ представља спектар сила, са следственим платформама, прорачунима и стратегијама, заснованим на одређеним циљевима и задацима, које правну димензију уопште чине могућом. Те силе, кластери техника и тактика доминације, се налазе у сталној међуигри оспоравања, подржавања, оснаживања и преображавања, те их карактерише конкретна динамичка форма историјског деловања. Тако конципирана моћ није ничије власништво, она се, у крајњој консеквенци, не може поседовати, већ се, у опозицији неком финалном стању и не познајући разликовање између субординираних (оних којима се влада) и суобдинирајућих (оних који владају), перпетурано продукује и репродукује као интенционална и несубјективна. Оповргавајући валидност аргументационом редуковању државе на идеју унитарног центра моћи, измештајући њено поимање, преко истраживања перспектива governmentality and bio-power, ка парадоксалном ансамблу различитих процеса и пракси, Foucault је државу стратегијски детронизовао у смислу примарне мете политичких антагонизама и конфротација. Одбацујући, дакле, државу као место где извире и увире моћ, он је акценат ставио на пермутацију апсолутног суверенитета државе осамнаестог века са дискурсима и праксама мониторинга/surveillance, контроле, дисциплиновања и уређивања популације. Додајмо претходном да Foucault (1980: 194) своју микро-анализу моћи темељи на проучавању диспозитива/апаратуса, под којим подразумева истински различите, хетерогене целене сачињене од дискурса, институција, архитектонских форми/стилова/грађевина, регулатива, закона, административних мера,

научних тврдњи, филозофских, моралних и филантропских пропозиција, укратко: од свега онога реченог и неизреченог. Симултано, дефинишући, дакле, апаратус као систем релација између претходно идентификованих елемената, под концептом гаврменталити (governmentality) Foucault (2009: 1) подразумева скуп апаратуса који задобијају разнолике форме доминације унутар друштва, док био-моћ обухвата сет механизма преко којих основне биолошке одлике људске врсте постају објект политичке стратегије, генералне стратегије моћи.

Притом, тврдећи како простор треба бити “dismissed as belonging to nature” и да га не треба разматрати “as the residential site or field of expansion of peoples, of a culture, a language or a State”, то јест спекулишући да је историја плуралних моћи заправо историја плуралних простора (Foucault 1980a: 149), заједно са хипер-сензибилизованошћу за проблем просторо у целом свом опусу, он се може сматрати иницијатором/родоначелником “геометријског заокрета” у плуралним историјама друштвене различитости (Philo 1992: 149). За ову студију је релевантно и Foucault дистинговирање генералне од тоталне историје. Наиме, доводи се у питање, што је аналогно пост-модернистичком начину резонувања, поставка тоталне историје као неког солидног језгра друштва, кохерентности, конзистентности и извесности (certainty) поретка који владају социјалним стварима и односима, јер оно што је интересантно у разумевању и проучавању друштва је баш одсуство фундаменталног (Foucault 2000b: 356). Foucault је заправо резервисан према универзалном и вечном, те, увођењем концепта генералне историје, искључиво оријентисан на партикуларно и специфично. Он јасно показује аналитичку аверзију према великим временским исечцима- ригидним историјским периодизацијама, али и према великим спацијалним скалама, попут континената и држава, где се потенцира хомогеност и детерминисаност догађаја и феномена, а занемарују реалности мањих просторних јединица (Philo 1992: 140-144). Док је тотална историја заокупљена са “an overall shape”, дотле је генерална историја упућена на “space of a dispersion” (Foucault 2002a: 11). Са тим је повезана и појам “дисперзионог система”, спацијалне онтологије произашле из замишљеног хипотетичког простора дисеминације, области по којој су дифузно размештени односни догађаји и феномени у супротности са *a priori* поставкама у анализици тоталне историје (Philo 1992: 148-149). Ради се о поретку (order) материјалних и нематеријалних, природних и људских (human), индивидуалних и колективних непрекидних и временски ограничених јукстапозиционираним догађаја и феномена, поретка који је “endogene”, а не “egzogene”, природе, који се тиче самих ствари а не неког спољног, наметнутог критеријума утемељеног на трансценденталној логици.

Када Derek Gregory (1994: 63), надовезујући се на Lefebvre тријалектички критички антагонизам према дуалностима било ког ранга, промовише исти тријалектични принцип у делу Michel Foucault, он то чини констатацијом да тадашње друштво, није друштво спектакла већ, друштво надзора. Остаје нејасно зашто надзор не може да буде спектакл и *vice versa*, али, оставићемо то за сада по страни. Gregory разумевање Foucault хетерогених простора формулише преко „дискурзивног триангла“: простор/знање/моћ (лоц. цит.),

оличених у аутентичном концепту хетеротопија, то јест хетеротопологије (Foucault 2008 [1967]; Foucault 2002b [1966]: xix). Постоје, дакле, две категорије места/локација које су повезане са, али и антитетичне, свим другим местима/локацијама. Ради се о утопијама, дистопијама и хетеротопијама.¹ Утопије/дистопије су есенцијално нереална места која су директно или инверзно аналогна стварним социјалним просторима неког друштва, као његов савршени или “наглавачке” постављени облик. Контрарно утопијама, уграђене у саме темеље друштава *per se*, хетеротопије, карактеристичне за све културе и цивилизације, су места која својом другојачијошћу, оспоравањем, неутралисањем, суспендовањем и инвертираношћу, репрезентују сва остала реална места. Без обзира на то што се налазе на маргинама друштвеног поретка, што заузимају лиминалне позиције, омогућавају оштрију, алијенативну перцепцију и репрезентацију истог- хетеротопије су заправо остварене утопије, са отуђеном стварношћу епохе која је најсличнија стварности дисторзираног одраза у огледалу² (West-Pavlov: 2009: 137-139).

Хетеротопије (касарне, затвори, паркови, шопинг-молови, позоришта, биоскопи, старачки домови, гробља, меморијални комплекси, аеродроми, железничке станице, избеглички кампови, гранични појасеви, гранични прелази и сл.)³ почињају на шест про-социјалних принципа/својстава: (1) оне су константе сваког друштва и културе, али иако су универзалне, оне немају универзалну форму; (2) иако свака хетеротопија има прецизно детерминисану социјалну функцију, та функција може бити промењена у односу на актуелне захтеве друштва; (3) хетеротопије могу да функционишу као просторна тангента која спаја више потпуно некомпатибилних простора; (4) хетеротопије су и хетерохроније, тек са дисконтинуитетом у односу на властито традиционално време иницирају се њихови пуни потенцијали; (5) хетеротопије претпостављају “инклузивност-отвореност” и “ексклузивност-изолованост”, са једне стране приступање неким је потпуно отворено, док је у другима условљено ритуалима, процедурама или дозволама, али без обзира колико нам се чиниле доступним, сваки чин уласка аутоматски резултује изолованошћу; и (6) у односу на преостали простор хетеротопије артикулишу илузорне просторе који стварни простор чине још “интензивнијом” илузијом, али могу да буду и хетеротопије компензације, “други” перфектуирани простор као замена за онај недовршени и

¹ Реч хетеротопија није Foucault неологизам, већ медицински термин за феномен измештања нормалног ткива које не утиче на развој и функционисање организма. У медицинској терминологији појам је синониман са дистопијом и алотопијом (Sohn 2008: 41-42).

² Мишљења смо да се овде не ради о метафори конкавног или конвексног огледала, унапред програмиране “пародирајуће”/“глорификујуће”, физички узроковане, дифракције медијумом-огледалом, већ о деформацији која је иманентна самом одразу у огледалу. У оптицају је стварност иза површине огледала која је исто онолико у стварности, колико је и сама стварност. Само у том смислу су, на пример, гранични појасеви или избеглички кампови хетеротопије *par excellence*.

³ Хетеротопије се разликују од приватопија (*privatopias*), једнодимензионалних, ексклузивних и индивидуализованих простора-заједница сачињених од хомогене групе људи (попут универзитетских кампуса или *gated condominiums*). Са заштитним баријерама, средствима репресије и опремом за надзор, приватопије су дефинисане против и на супрот других (Castello 2010: 16-17), што није случај са хетеротопијама.

лоше устројени (Foucault 2008 [1967]: 18-21). Хетеротопије се фреквентно доводе у везу са прелазним стањима која фигурирају као друштвено неприхватљиво понашање, или оно што дато друштво стигматизује као „ненормално“, она може бити свако место које ремети устаљени поредак, па чак и неприкосновене „цивилизацијске принципе“. Границе не само да су портал између две „националне хетеротропије“, посматране из угла различитих националних идентитета/поредака, већ су и саме неухватљиве хетеротропијске „целине“.

Тако, почетком деветнаестог века, многобројни извештаји истичу захтев да се целокупно географско подручје Балкана релоцира ван европске границе, да се Европска цивилизација/култура прво сачува од стварне епидемије куге, а доцније од њеног имагинарног/фабрикованог пандана (цф. Лазаревић Радак 2014: 209-210). Хетеротропијски Балкан, попут гробља, тако постаје лиминално европско подручје, смештено на периферији, присутно као конститутивни део европског културног хабитуса, али и удаљено од језгра европске цивилизације/културе: он је њен део, само онолико колико центар то не жели да то буде. Он је, како је то представљено, конфузан, ратоборан и нејасан, превише близу гео-симболичком Истоку, који се у то време назвао Блиским Истоком, предгађе/“фавела”/“бантустан” европске цивилизације, које се заобилази у “широком луку” или се кроз њега пролази “спуштене главе”, са аверзијом и у страху. Више или мање, Балкан је и данас простор који министрелизовањем и самоегзотизовањем “ревностно” чува, разграђује и перпетуира такву хетеротропијску позицију (цф. Живковић 2011).

Социјална спацијализација/спацијална социјализација

Било како било, за разумевање социјално-политички генерисаног / димензионираног простора од изузетне важности су концепти/синтагме “социјалне спацијализације”, то јест “спацијалне социјализације”. Социјална спацијализација је инфинитни/омнипрезентни процес социјалне конструкције, додали би и реконструкције и деконструкције, просторног- како на плану друштвеног имагинаријума, тако и на плану “конкретних” операција/активности у “конкретном” крајолику (cf. Shields 1991: 31). Она покрива и културно кодирање простора (симболе, митове, церемоније, ритуале, сећања, вредности и националне културне “аксиоме”), и језичке формулације, фигуре и поставке, као и практичне интервенције и институционалне аранжмане. Социјална спацијализација је темељ на коме почива композиција/хармонизација перцепције и поимања која омогућава социјалност свакидашњих интеракција и прављење персистентних социјеталних структура, форми и институција. Спацијализација, исто тако, на нивоу “колоквијалне” конверзације супсумира читав низ комплексних просторних алегоричких и метафора или, пак, представа које се тичу неког места или региона. Тако, сет представа о неком стварном месту, који може бити симплификавање, стереотипизирање или етикетавање, истоме даје културно-симболичку вредност, која резултује одређеном спацијалном праксом и може, али не нужно, довести до материјалне трансформације односног

места (*ибидем*: 47). Онолико колико су наше представе инициране “фактографијом” места, толико и место временом задобија контуре наше симболички кодиране “идиографије”.

Спацијална социјализација манифестује процес/процедуру путем које се индивидуални и колективни актери социјализују/квалификују за припадника/члана неког територијално спецификованог и заокруженог ентитета и путем које интернализују како колективни територијални идентитет тако и, не само просторно већ и временски позиционирану, заједничку традицију (cf. Paasi 1996: 8). Наглашавама да је у овоме одређењу ауторско апострофирање временске димензије у просторном важењу одређеног традиционалистичког наратива/дискурса није његово привилеговање, већ указивање на то да прихватање одређене просторно “санкционисане” традиције значи прихватање одређене културне формуле времена. То није неко неутрално “кантовско” време, већ време које је просторно кодирано, време које се “живи” простором. Овде се не ради о некој универзалној територијалној логици културно-обичајне, подразумевајуће интерференције времена и простора или о томе да су време и простор у некој “симболичкој јукстапозицији”, већ о територијалној обележености “временом-у-простору”. То је постигнуто преко прихватања да традиција, то јест групни или национални идентитет, једнако важи за сваку тачку и пројекцију унутар неког произвољно одређеног, некалираног простора. Слично Lefebvre-у, који је радио на два прожимајућа интелектуална фронта: спацијалној историји и историзацији простора, сматрамо и да Пааси покушава, и у томе успева, да реализује еквилибријум између спацијализације темпоралних димензија идентитета и темпорализације просторних димензија идентитета. Насупрот данас, сасвим неоправданом али уобичајеном резону, што је горе и напоменуто, за такав приступ простор није нешто што је дијаметрално супротно у односу на време. Такође, контрарно, најчешће академском, стереотипу да је просторни идентитет искључиво интелектуални чин или да је нераскидиво повезан са конструкцијом дискурса, територијална идентификација се може одвијати и одвија се и на нивоу материјалних пракси (Paasi 2011: 15).

Paasi (1996: 76) генеалогiju схвата у Foucault маниру, као дијахронијски процес који, за разлику од оријентисаности фукоовске археологије на изоловане синхронијске тачке/питања, схватање истине као система уређених процедура за производњу, регулацију, дистрибуцију, циркулацију и операционалност исказа (*utterance*), омогућава критику садашњости и који се, разоткривајући контингентност “људских ствари”, састоји од вишеструких и динамичких феномена у стању настајања, релокације, остварења и флукса, генеалогija омогућава да се дискурзивна пракса схвати у моменту кад се формира, а истину третира као повезану кружним односом са системима моћи који је производе и одржавају и са учинцима моћи које она потиче и проширује (Bevir 2008: 273-274; Elden 2001: 95-111, 2010: 799-801; Foucault 2015: 82-99). Другим речима, генеалогija представља историјско пропитивање услова који омогућавају да ствари буду баш онакве какве јесу, али на начин да се различити истраживачки поступци увек комбинују са анализом пракси, операционализације и функционисања моћи. Будући да је оријентисана ка историјском димензио-

нирању садашњости, она је увек и нескривено политичка. Paasi, дакле, покушавајући да објасни шта је конструкт Финске држава, прошлост не елаборира као “петрификовани” објект проучавања, већ као обимом импозантни материјал чија интерпретација омогућава да се историјска конструкција/моделирање простора прво учини видљивом, а затим и разумљивом, уважавајући интерпретативну акциденталност, ситуационалност или контекстуалност, што у стицају омогућава и регистровање дистанцираних форми репрезентације које означавају народ, нацију или националну културу, ставарујући импресију (понекад и “делузију”) јединства. У аналитичком фокусу је продукција/генерисање државе, њена друштвена и историјска конструкција као партикуларног, денатурализованог и флукутирајућег социјалног реалитета. Притом, једна од важних идентитетских наративних “полуга” је интернализација припадности/лојалности неком спацијално/територијално детерминисаном ентитету.

Paasi (1996) сугерише и четири типа дискурса који, експланаторно посматрано, профилишу “аналитичко-методске” модусе конструкције групних идентитета ангажовањем територијалних граница: (1) Ми/Овде- имплицира хомогеност/кохерентност унутар граница неке територијалне јединице (региона, државе и сл.), интегрисање унутар неке територије консонатно неком етничком нуклеусу заједнице; (2) Ми/Тамо- изражава тенденцију “екстерног” интегрисања/повезивања мањинских етничких група са специфичном територијалном јединицом-центром; (3) Ми/Они- идентификује Другост/Друге унутар неке територијалне јединице/граница (кохабитација са националним мањинама, мигранти, избеглице и сл.); и (4) Они/Тамо- позиционира “апсолутну” Другост/Друге лоциране ван неке територијалне јединице/граница. Евидентно је да је функционисање “овде са једним од нас” другачије него функционисање “тамо са једним од њих”, те да су у овом потоњем случају више ангажована на одређени начин, готово по правилу: афективно, конфигурисана очекивања него нека “сувопарна” и до краја изведена фактографија. Држава значајно утиче на тај перцепционо-емотивни шаблон, па је логично за претпоставити да јачање националног елемента, етничке центрипеталности, повлачи за собом већи степен транспарентности и чврстине граница као социјалних институција.

Социјални идентитети су екстрахован из сплета социјалних релација у које смо инсталирани/угравирани и које нас конститушу исто онолико колико смо и ми за њих конститутивни: ради се о друштвеним процесима сталног дефинисања и редеофинисања, формулисања и реформулисања нас и самог колективитета коме припадамо, са подразумевајућим “признавањем” од стране других наше (ре)прокламоване идентитетске позиције, рама или координата. Апропо просторног идентитета, једне од могућих идентитетски валенци (попут класе, пола, расе или гендер), дискурзивно институционализованог или маркираног попут “осећаја места”, напоменимо да је вишеслојан и градуалан појам који обухвата просторне јединице: од личног простора, дефинисаног телом и покретима, собе и куће, преко суседства, града и региона, па све до државе и континента, завршавајући са планетом (Leimgruber 1991). Постоји неколико релевантних принципа које људи користе када је у питању, рећи ћемо психологизирајуће, апострофирање/употреба места (place) за грађење влас-

титог идентитета (cf. Gustafson 2001): (1) дисјунктивно истицање места у смислу базичног разликовања Нас и Других; (2) постојање континуитета, историје властитости (of self) на једном месту или на местима истог типа; (3) осећање самопоштовања/поноса у односу на место пребивања; и (4) зависност самоефикасности од квалитета/карактеристика некога места (место нас чини делотворнијим, утичући тако на (ре)артикулисање идентитета, а наша делотворност повратно проширује просторну идентитетску платформу/специфичности тог истог места).

Када Paasi (cf. 2001: 140) анализира сигнификантност идентитета за институционалну генезу или институционализацију региона, третира га и као “узрок” и као “последницу” дискурса о регионалном идентитету, те презентује четири важне функционалне инстанце у његовој концептуализацији: (1) териоторијални облик/форматизовање, са подразумевајућим (не нужно ексклузивним и затвореним) границама, које “акумулирају” различите друштвене праксе и чине га јединственим, аутентичним и издвојеним у односу на друге регионе и њихове идентитетске дискурсе (мишљења смо да се делови региона у неким случајевима могу преклапати, а де не изгуба на компактности); (2) симболички облик/кодирате, изражене праксама попут економске, културне/образовне/медијске или вернаце, се користи за генерисање/конструкцију наратива идентитета (свака симболичка пермутација/комбинација тога ранга је оригинална, не постоје фалсификовани региони, али постоје фабриковани регионални симболички шаблони); (3) постојање многобројних институција, унутар и ван самог региона, за подржавање/одржавање како дискурзивне дистракције његовог територијалног и симболичког формата, тако и дистнговираниости социјалних група преко формуле: ми-они; и (4) асимиловање/апсорбовање идентитета израженог у одређеним друштвеним праксама и на унутра и на споља, а у поводу умерених антагонизама повезаних са оскудним ресурсима или са задобијањем моћи или екстрмним конфротацијама на релацији Ми-Они.

Зарад што бољег разумевања региона и регионалних граница, додали би овоме да треба правити разлику између идентитета региона и регионалног идентитета /регионалне освешћености, као и између фактуалног и идеалног идентитета (Paasi 1986: 132-133; 2001:140-141; 2003a: 478-479). Са једне стране, идентитет региона се састоји од природних, културних или инхавитантсвојстава која се користе у различитим дискурсима, од науке и политике до културног активизма и економије, да би се промовисала посебност/ “генуинитетност” у компарацији са другим регионима. Њихова употреба је селективне природе, неке компоненте се афирмишу а друге занемарују, па су стога израз моћи у delimiting, naming и symbolising неког специфичног простора и односне групе људи. Са друге стране, регионални идентитет се односи на идентификацију са регионом, људи који могу бити унутар или ван њега, утемељеном на стереотипским класификацијама од стране регионалних активиста, институција или организација као његових конституента, која је део шире спацијалне освешћености проистекле на некој индивидуалној историји и биографији. Дихотомија на идеални и фактуални идентитет је користан аналитички инструмент за разумевање опстојања колективног и индивидуалног у идентитетском

дискурсу. Док се идеални идентитет односи на селективно профилисане колективне/нормативне нарative спацијалног идентитета који амалгимирају дијахронијске/историјске и синхронијске/садашње регионалне текстове, дотле се фактуални идентитет односи на регионалне друштвене активности опредмећене у разнородним асоцијацијама и организацијама, које нису нужно повезане са његовом афирмацијом већ могу служити и за преобличавање/ реформулисање значења и садржаја неког специфичног региона. Напоменимо, за Raasi (1997: 42), креација територије пре свега значи (ефемерну/променљиву) институционализацију региона у смислу историјски и социјално генерисаних творевина обележених фреквентним процесима регионалних трансформација.

Додајмо претходном, под “меким” просторима спацијалног управљања се, дакле, схватају хибридне, полу-формалне творевине обележене коегзистенцијом територијалних и релационих простора, који, за разлику од “тврдих” територијалних пандана, на законима заснованих територијалних јединица јасно дефинисаних граница и повезаних са субнационалним административно-демократским структурама власти, постоје ван или паралелно са правно регулисаним просторним скалама, манифестујући често нове територијалне ентитете које се не поклапају са прописаним спацијалним аранжманима и параметрима, а у поводу неког слободно дефинисаног јавног питања или проблема (нпр. економске или образовне провенијенције) проистеклог на некој партикуларној политици идентитета или географским карактеристикама неког специфичног природног феномена (Haughton, Allmendinger, Counsell and Vigar 2010; Haughton, Allmendinger and Oosterlynck 2013). Идеја “меких” простора се наметнула као посебно интересантна за истраживање ЕУ интеграције и територијализације (Allmendinger, Chilla and Sielke 2104). Границе таквих просторних ентитета, повезаних са “екстремно” варијабилним скалама (попут макро-региона и биогеографских региона), али и са могућношћу очвршћавања (hardening) и са могућношћу потпуног нестајања, су готово по правилу, нејасне, недоречене и замагљене.

Литература:

1. Allmendinger, P., Chilla, T. and Sielke, F. (2104) “Europeanizing territoriality—towards soft spaces”, *Environment and Planning A*, 46(11): 2703-2717.
2. Baudrillard, J. (1990 [1979]) *Seduction*. Montreal: New World Perspectives.
3. Bogard, W. (2006) “Surveillance assemblages and lines of flight”, Lyon, D. (ed) *Theorizing Surveillance: The Panopticon and Beyond*. Cullompton: Willan Publishing, pp. 97-123.
4. Bentham, J. (1991 [1787, 1791]) *The Panopticon Writings*. London: Verso.
5. Bevir, M. (2008) “What is Genealogy?”, *Journal of the Philosophy of History*, 2(3): 263–275.
6. Boyne, R. (2000) “Post-Panopticism”, *Economy and Society*, 29(2): 285-237.
7. Castello, L. (2010) *Rethinking the Meaning of Place: Conceiving Place in Architecture-Urbanism*. Burlington: Ashgate.

8. Driver, F. (1985) "Power, Space, and the Body: A Critical Assessment of Foucault's Discipline and Punish", *Environment and Planning D: Society and Space*, 3(4): 425–446.
9. Elden, S. (2001) *Mapping the Present: Heidegger, Foucault and the Project of a Spatial History*. London: Continuum.
10. Foucault, M. (1978) *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. New York: Pantheon Books.
11. Foucault, M. (1980) "The Confession of the Flesh", in Gordon, C. (ed) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon, pp. 194-229.
12. Foucault, M. (1980a) "The Eye of Power", in Gordon, C. (ed) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon, pp. 146-166.
13. Foucault, M. (1995 [1975]) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
14. Foucault, M. (2000a) "The Subject and Power", in Rabinow, P. (ed) *Power (The Essential Works of Foucault, 1954-1984)*. Volume 3, New York: New Press, pp. 326-349.
15. Foucault M. (2002a [1969]) *The Archaeology of Knowledge*. New York: Routledge.
16. Foucault, M. (2002b [1966]) *The Order of Things An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Routledge.
17. Foucault, M. (2000b) "Space, Knowledge, and Power", in Rabinow, P. (ed) *Power (The Essential Works of Foucault, 1954-1984)*. Volume 3, New York: New Press, pp. 349-365.
18. Foucault, M. (2008 [1967]) "Of Other Spaces", in Dehaene, M and De Cauter, L. (eds) *Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivil Society*. New York: Routledge, pp. 13–29.
19. Foucault, M. (2015) *The Punitive Society: Lectures at the Collège de France, 1972-1973*. New York: Palgrave Macmillan.
20. Gregory, D. (1994) *Geographical Imaginations*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
21. Haggerty, K. D. (2006) "Tear Down the Walls: On Demolishing the Panopticon", Lyon, D. (ed) *Theorizing Surveillance: The Panopticon and Beyond*. Cullompton: Willan Publishing, pp. 23-46.
22. Haughton, G., Allmendinger, P., Counsell D. and Vigar, G. (2010) *The New Spatial Planning: Territorial Management with Soft Spaces and Fuzzy Boundaries*. London: Routledge.
23. Haughton, G., Allmendinger, P. and Oosterlynck, S. (2013) "Spaces of Neoliberal Experimentation: Soft Spaces, Postpolitics, and Neoliberal Governmentality", *Environment and Planning A*, 45(1): 217-234.
24. Leimgruber, W. (1991) "Boundary, Values and Identity: The Swiss-Italian Transborder Region", in Rumley, D. and Minghi, J. V. *The Geography of Border Landscapes*. New York: Routledge, pp. 43-63.
25. Lazarevic Radak, S. (2014) *Nevidljivi Balkan: prilog istoriji postkolonijalnih geografija (Invisible Balkans: Contribution to the History of Postcolonial Geographies)*. Pančevo: Mali Nemo.
26. Leatherman, J. (2008) "Challenges to Authority in Global Politics", in Leatherman, J. (ed) *Discipline and Punishment in Global Politics: Illusions of Control*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 1-27.
27. Lyon, D. (2006) "The Search for Surveillance Theories", Lyon, D. (ed) *Theorizing Surveillance: The Panopticon and Beyond*. Cullompton: Willan Publishing, pp. 3-21.

28. Paasi, A. (1986) "The Institutionalization of Regions: A Theoretical Framework for Understanding the Emergence of Regions and the Constitution of Regional Identity", *Fennia*, 164(1): 105-146.
29. Paasi, A. (1996) *Territories, Boundaries, and Consciousness: The Changing Geographies of the Finnish-Russian Boundary*. New York: J. Wiley & Sons Ltd.
30. Paasi, A. (1997) "Geographical perspectives on Finnish national identity", *GeoJournal*, 43(1): 41-50.
31. Paasi, A. (2001) "Bounded Spaces in the Mobile World: Deconstructing Regional Identity", *Tidschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 93(2): 137-148.
32. Paasi, A. (2011) "A Border Theory: An Unattainable Dream or a Realistic Aim for Border Scholars?", in Wastl-Walter, D. (ed) *The Ashgate Research Companion to Border Studies*. Burlington: Ashgate, pp. 11-33.
33. Philo, C. (1992) "Foucault's Geography", *Environment and Planning D: Society and Space*, 10(2): 137-161.
34. Shah, N. (2012) "The Territorial Trap of the Territorial Trap: Global Transformation and the Problem of the State's Two Territories", *International Political Sociology*, 6(1): 57-76.
35. Shields, R. (1991) *Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity*. New York: Routledge.
36. Sohn, H. (2008) "Heterotopia: Anamnesis of a Medical Term", in Dehaene, M and De Cauter, L. (eds) *Heterotopia and the City: Public Space in a Postcivil Society*. New York: Routledge, pp. 41-51.
37. West-Pavlov, R. (2009) *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze*. Amsterdam-New York: Rodopi.
38. Zivkovic, M. (2011) *Serbian Dreambook: National Imaginary in the Time of Milošević*. Bloomington: Indiana University Press.

POLITICS, SPACE, IDENTITY: QUESTION OF HETEROTOPY AND SOCIAL SPACIALIZATION / SPACIAL SOCIALIZATION

Summary: This article analyzes the importance of the concepts of heterotopia and social spatialization/spatial socialization for understanding heterogeneous political strategies/discourses of power. In this respect, heterotopies are important because they, unlike utopia, establish parallel realities with essential political implications. While social spatialization/spatial socialization, not only represents a spatial/territorial requirement of integration into some social entity, but also in that process implies the adoption of a narrative of common traditions.

Key words: heterotopia, utopia, space, social spacialization, spacial socialization, identity

ПРЕДРАГ ПАВЛИЋЕВИЋ*

Академија за националну безбедност
Београд

УДК 316.61(4):323.28(28)

Оригиналан научни рад

Примљен: 01.07.2018

Одобрен: 20.07.2018

Страна: 193-213

ОДНОС ЕВРОПСКОГ ИДЕНТИТЕТА И ИСЛАМА: ЈУТЈУБ САДРЖАЈИ КАО МОДУС АНАЛИЗЕ

Сажетак: У светлу актуелних миграција у Европу у којима је огроман део имиграционе популације исламске вере – на поставци да може допринети истраживању односа европског идентитета и ислама – анализиран је један број видео садржаја са портала YouTube. Односно, анализирани су садржаји са поменутог сајта у којима је кључна реч ислам, видео-записи чији је наслов а потом садржај препознат као такав да може да одговори на истраживачко питање: До којих сазнања везаних за ислам може доћи заинтересовани гледалац портала YouTube, на који су начин садржаји уобличени, која је функција и циљ садржаја, и какав утицај они могу имати на гледаоца. Стога се у раду под заинтересованим гледаоцем (из Европе) подразумева особа који не поседује систематична, научна или стручна знања о исламу, као и особа која може припадати ма којој конфесији. С тим у вези, аутор је усмерио своју анализу на регистровање политичких и безбедносних аспеката који обухватају видео садржаји, није улазио у разматрања доктринарних поставки ислама. Сам карактер медија са којег су селектиране јединице за истраживање отвора могућност примедби о методолошким алатима и критеријуму узорка примењеном у раду, чију заснованост аутор не спори – али ауторов прилог може бити схваћен као предлог, иницијатива за евентуални пилот пројекат, који може бити везан и за Србију. Анализа је створила основ за извођење (свакако ограничених) закључака о карактеристикама исламског дискурса и дискурса о исламу, факторима радикализације и исламофобије, као и о кочницама културне интеграције имиграционе популације у Европи, претпоставкама о исходу додира супротстављених традиција и вредности.

Кључне речи: ислам, идентитет, тероризам, анализа садржаја, анализа дискурса

Предмет, циљ и метод рада

У контексту актуелних миграционих токова у Европи с почетка 21. века, имајући у виду да имиграциону популацију углавном чине следбеници исламске вере – у циљу стварања основа за извођење (свакако ограничених) зак-

* predrag_pavlicevic@yahoo.com

ључака о карактеристикама исламског дискурса и дискурса о исламу, факторима радикализације и исламофобије, кочницама културне интеграције имиграционе популације у Европи, као и факторима исхода додира удаљених култура – анализиран је један број видео садржаја са портала *YouTube*. Анализа је усмерена на регистровање политичких и безбедносних аспеката садржаја портала, ван разматрања доктринарних поставки ислама. Акценат је стављен на детектовање елемената који одређују перспективе изградње односа. Анализирани су садржаји у којима је кључна реч ислам, видео-записи чији је наслов и потом садржај препознат као такав да може да одговори на истраживачко питање: До којих сазнања везаних за ислам може доћи заинтересовани гледалац портала *YouTube*, на који су начин садржаји уобличени, која је функција и циљ садржаја, и какав утицај они могу имати на гледаоца. У раду се под заинтересованим гледаоцем (из Европе) подразумева особа који не поседује систематична, научна или стручна знања о исламу, као и особа која може припадати ма којој конфесији.

Педерсен (Pedersen, 2011: 672) упућује да анализа дискурса истражује, у изјавама или текстовима, правилност везану за објекте о којима се говори, субјекте означене као актери и узрочне односе за које се тврди да постоје између објеката (*explanans*) и субјеката (*explanandum*), као и очекивани исход покушаја субјеката да утичу на објекте, циљеве њихових акција и временску димензију ових односа. Пошто дискурзи обухватају основне услове да се изјаве тумаче као смислене анализа дискурса проучава рационалност, и како се она изражава у одређеном историјском контексту.

Мултидисциплинарност би била захтев комплексније анализе, али претежна истраживачка перспектива и циљ рада (анализа политичких и безбедносних аспеката видео садржаја) води ка закључку да инструменти анализе *политичког* дискурса могу бити продуктивни – као они изложени у Вуковић (Vuković, 2014)¹. Поједине анализе медијских пропагандно-политичких садржаја са подручја Европе могу подсетити на елементе анализе дискурса (Крајина, 2011). Лакић (Lakić, 2009: 91-108) пише о моделима анализе дискурса новинских чланака – као и нивоима и категоријама, структури, димензијама, моделима и инструментима анализе писаног дискурса (Lakić, 2014) – чији поје-

¹ Издвајамо, Вуковић, 2014: 227:

„Holi identifikuje dva tipa političke implikature (Holly, 1989). Prvi slikovito naziva *tehnikom šlepovanja* (engl. *running-board technique*). Naime, političar u okviru neke zvanične teme „prošlepa“ i skrivenu propagandu koja naizgled samo ima veze s temom, ali je u stvari usmjerena u potpuno drugom pravcu. Što se suptilnije isporuči implikatura, to su efekti veći. Primalac ima manje racionalne kontrole nad porukom, a pošiljalac poruke može da ograniči odgovornost za rečeno, tako što uvijek može da se pozove na zvaničnu verziju poruke (Holly, 1989: 124-5). Kod *tehnikе fantomskog značenja* (engl. *phantom-meaning*), implikatura je na nivou čitavog teksta. Spoljnje, tj. osnovno značenje uopšte nije ni namjeravano i čak je besmisleno bez skrivene verzije (Holly, 1989: 127). Primjer takvog teksta je govor bivšeg američkog predsjednika Buša koji je održao pred studentima u Kini 2002. Govor je analizirao Pu (Pu, 2007), koji dolazi do zaključka da spoljnje značenje teksta, upoznavanje kineskih studenata s američkim načinom života, uopšte nije njegovo pravo značenje. Cilj teksta zapravo je upućivanje poruke da Kina ne dijeli iste vrijednosti sa Sjedinjenim Državama po pitanju vjere i slobode, tj. kritika kineske vlade...“.

дини елементи могу бити од значаја за неке селектиране анализирне изворе². Издавајмо и констатације Водака (Wodak, 2015:12):

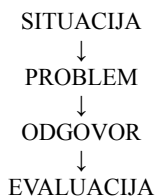
„Постоји неколико стратегија које заслужују посебну пажњу када се анализира одређени дискурс и повезани текстови у вези са дискурзивном конструкцијом и представљањем ‘нас’ и ‘њих’. Хеуристички, може се усмерити на пет питања:

1. Како су особе, објекти, феномени / догађаји, процеси и акције именоване и језички одређене?
2. Које карактеристике, квалитети и особености се приписују друштвеним актерима, објектима, феноменима / догађајима и процесима?
3. Који аргументи се користе у предметном дискурсу?
4. Из које перспективе су ова именовања, приписивања и аргументи изражени?
5. Да ли су односни искази јасно артикулисани? Да ли су интензивирани или ублажени?“

Имајући изложено у виду аутор се, при анализи видео-записа, ослонио на поставке и методолошке инструменте анализе садржаја (према: Милосављевић, Радосављевић, 2003: 534-553; Termiz, Milosavljević, 2008) и анализе дискурса, односно, водио се следећим основним досезима поменутих метода: „Анализа садржаја: шта је у тексту речено, како је речено и колико често је то речено • Анализа дискурса: ко шта каже, о чему, коме, у ком облику“ (види ближе Rugg, Petre, 2007: 152-161). При чему је аутор свестан да „наше анализе нису неутралне, да и оне конструишу или представљају извесна веровања, успостављају ‘одређени ред’, како оним што прећуткујемо и изостављамо у анализи, тако и оним на шта стављамо акценат“ (Ђерић, 2015: 447)³.

² Лакић, 2014: 57, 66:

„Mekarti (McCarthy, 1994: 1) каже да се „analiza diskursa bavi proučavanjem odnosa između jezika i konteksta u kome se on koristi“... *kontekst* implicira ulogu koju *jezik u upotrebi* igra u *komunikaciji* koja je *dio društvene prakse*. Sve ove karaktersitike mogu se primijeniti i na govorni i na pisani diskurs... diskursni model koji izgleda ovako:



... jasan je retorički obrazac koji se može primijeniti na duže tekstove. U okviru ovog modela može doći do varijacija, ali se može očekivati da „svi elementi budu prisutni u dobro oformljenom tekstu“ (McCarthy, 1991: 31)“.

³ Ђерић (2015: 444-446): „Основна питања дискурса – зашто нам се и како нам се ствари показују на одређени начин, као да такве јесу – упућују да његова анализа тежи одгонетању језичких (мисаоних, социјалних...) разлога због којих нам је друштвени свет постао ‘нормалан’... популарно прибежиште различито усмерених истраживача ... усмерено је углавном на анализу конструисања различитости и одређења границе између “Нас” и “Других”... на праксе дискриминације и ‘архаичне матрице’... У критичкој анализи дискурса негујемо привилеговане појмове, попут топоа, дискурсних пракси, поља моћи, демистификације идеологија, конструката, наратива, перформатива, чиновна, исказ... парадигма инсистира на мултидисциплинарности и мулти-методолошким приступима... Предмети критичке анализе дискурса углавном су наративи моћи

Анализом су обухваћене **42 јединице**, а сви видео-записи наведени су у фуснотама.⁴

Налази истраживања

Налази истраживања су сублимирани у 7 кластера, по следећем основу: у првом реду по најширим оквирима садржаја, односно претежности тематских оквира – при чему је овај критеријум формулисања био лимитиран фреквентношћу појединих топоса у дискурсу, потом у односу на циљ/сврху (усмереност је једна од димензија) материјала, носиоцу поруке и форми извора. Садржаји појединих кластера се стога делом преклапају, али је њихово формулисање било нужно ради прегледности налаза, извођења дистинкција по критеријуму ефеката извора (по циљну групу), и стварања основа за прецизније типологизације.

Исламски проповедници и теоретичари на *YouTube*

Šejh Abdul-Hamid Kišk⁵ шаље поруку да је ислам непобедив јер му је господар Алах (а „нема бога осим Алаха“ и „нема даваоца осим Алаха“, стога „не храни Америка, нити Француска, нити Енглеска“⁶). Други говорник, у једном краћем видео запису, отворено тврди: „Уммет ће се вратити, уммет исла-

(доминације и дискриминације), идеологија, контроле, идентитета... уопште, дискурси разликовања... борбе између супарничких репрезентација догађаја, појава или (одређене) стварности најбоље показати размере манипулативне снаге дискурса“.

⁴ Број потенцијалних извора за анализу са портала *YouTube* је, разумљиво, огроман. Стога, не само довољност, већ и репрезентативност узорка може бити упитна, посебно због чињенице да су селектирани искључиво они видео записи који су из домена, тј. које је генерисао google.rs. Поменута лимитираност се настојала превладати тиме што је највећи број селектираних извора на енглеском језику – те би се они појавили (мада, са непознатом фреквентношћу) и да је коришћен други домен – који могу бити доступни и интересантни знатно шириј, глобалној публици. Такође, извори су селектирани у релативно дугом периоду (од 28.03. до 06.05.2018. године). Приликом анализе, уколико је постојао, коришћен је (српски, бошњачки или хрватски) превод, углавном је ради аутентичности он и цитиран – али је превод мењан када су уочене непрецизности које би могле бити од значаја за правилно разумевање и интерпретацију значења садржаја. Укупно је анализирано 42 извора врло разноврсног карактера – што је оцењено довољним да се донесу закључци о могућем њиховом утицају на заинтересованог гледаоца. Детаљније анализе изнете су за карактеристичне или илустративне изворе, док је на поједине анализиране видео записе само указано – јер су били основ за извођење општијих закључака о формама, темама, усмерености и циљевима материјала са портала.

⁵ Šejh Abdul-Hamid Kišk Poruka Americi,

<https://www.youtube.com/watch?v=txICD-4fVrE>, 13.04.2018.

⁶ О Алаху као даваоцу (добара) види такође: Poruka Stvoritelja Njegovom stvorenju, <https://www.youtube.com/watch?v=lkwFkx1XM4E>, 13.04.2018. Иначе, анализом садржаја наведеног материјала (проповеди) уочавамо алузију на хришћански концепт бога: „Човече, створио сам небеса и земљу, и то ме није уморило“. Уочавамо и да је цео говор пропраћен гестакулацијом у функцији подсећања на механизме награде и казне: Кажем Вам, а ви размислите да ли ћете заслужити неизбежну божју казну уколико прекршите догму.

ма, упркос нашој тренутној кризи, и упркос охолости Запада. Западу је суђено да буде уништен. Баш као што је Алах уништио Византијско и Персијско царство. Он ће уништити и Запад са рукама муслимана... Ове државе ће прећи на ислам... освојити ћемо Италију и онда ћемо кренути на остатак Европе... И Северну и Јужну Америку“⁷. Док Мухамад Муса Ал-Шариф (Muhammad Musa Al-Sharif) 2011. године већ „доказује“ нужност глобалне исламске владавине. Ал-Шариф истиче да долазе „велике ствари“: „... велики Ислам ће доћи још снажнији, јер свету је потребно вођство... Само је ислам остао да води свет. Посланик мир на њега нам је јасно рекао о овоме у многим хадисима. Исламска владавина долази, желели то људи или не желели. Због тога ми морамо постати војници ове надлазеће владавине“. Сама форма тврдње не забрињава – логичка грешка *non sequitur* – за разлику од садржаја, захтева који следи: „морамо постати војници“. Аргумент је да је ислам „најбоља могућа владавина за човечанство“ – док су све владавине после 16. века (тј. пропасти исламске државе) опсесивне, тиранске, деспотске. Претходни аргумент је основ за узнемиравајућу поруку упућену другим идентитетима: да „једино“ (!) „што улема захтева... је да Ислам поново завлада светом“⁸.

У кратком видео запису Шејх Мухамед Хасан (Šejh Muhammed Hassan)⁹ проповеда: „О ви који се не можете покоравати Алаху! Ви сте они који су оковани својим гресима!“. Ширење верске догме (слушаоци су очигледно исламски верници) и када је уз кршење принципа доказивања (*questio multiplex, non sequitur*) не треба никоме сметати – *уколико прихватимо да је предуслов моралности прихватање ислама* (Holly, 1989, би у овом дискурсу препознао *running-board technique*). Међутим, у другом запису¹⁰ слушамо оштре нападе Шејх Мухамед Хасана на САД, Русију, „грчки менталитет“ („који подржава проституцију и борбе са биковима“ ?!), „индијски менталитет“, као и на „Жидове, та одвратна, достојна презира створења“ (!). Аргументација је разнолика, али су носећи аргументи: 1. „Погледајте какви су у погледу вере и вредности. Обожавају Исуса сина Маријиног уместо Алаха“ (*fallatio accidetis, petitio principii*); 2. „Онај од вас који чини тако стићи ће на овоме свету понижење, а на Судњем дану биће стављен на муке најтеже (Куран 2:85)“ (*argumentum ad baculum*).

Цинизан исказан у појединим (мора се рећи, некад интересантним и осмишљеним) анализама (које често упућују на парадоксе) хришћанских догми – као и иронија исказана у називима самих видео записа, као у називу говора Халида Јасина (Khalid Yasin)¹¹ – прелази меру доброг укуса.

На *YouTube* постављена су два видео записа у којима је говор Халида Јасина, наводно о односу ислама и тероризма. Јасин одмах истиче да можемо да

⁷ Islam će osvojiti Italiju, Europu, Ameriku i šire..., https://www.youtube.com/watch?v=tTM_0Wf4gx0, 13.04.2018.

⁸ Dolazi vrijeme Islamske vladavine, <https://www.youtube.com/watch?v=1GvshSbTcPw>, 13.04.2018.

⁹ Okovan grijesima - Šejh Muhammed Hassan, <https://www.youtube.com/watch?v=CJwizKYBsx4>, 13.04.2018.

¹⁰ Amerika, Izrael (židovi), Indija, Grčka - Šejh Muhammed Hassan, <https://www.youtube.com/watch?v=4mys5VayDeM>, 13.04.2018.

¹¹ Види: Nauči kršćanstvo za 5 minuta, <https://www.youtube.com/watch?v=7p9dd0t-V8s>, 02.05.2018.

„уздигнемо Божју реч... да прогласимо Ислам као систем“ јер „Ислам је најбољи пут“ и „једини систем који је Бог одабрао за људе“¹². Потом *на цитираним основама* дефинише проблем, и даље развија (у основи као непорециву догматску исламску идентитетску антитезу западној цивилизацији) аргументацију за постизање циља свог говора¹³. Закључује: „Не морамо да расправљамо о теми попут: 'Ислам против тероризма', јер ислам не подржава ништа друго до самог себе. Ислам је потпуна преданост Богу према правилима монотеизма и повиновање његовим прописима“¹⁴. Јасин прихвата (Вебстерову, Вагнерову, Оксфордску) дефиницију тероризма за коју подвлачи да је настала на Западу пре 200 година („Тероризам је чин намерног спровођења систематских напада и претњи над индивидуама и местима са људском популацијом, са намером ширења страха и трауме“¹⁵), и затим дефиницију константно ставља у историјски контекст усмеравајући свој говор тако да покаже (приметимо, и конкретним показатељима) да су терористи *управо* државе западне цивилизације. Започиње са конквискадорима (који су, наглашава, убили 56 милиона људи), затим следи опсцена опаска: „Споменимо Кристофера Колумба, заступника шпанског краља Фердинанда и његове француске проститутке, краљице Изабеле“ (уз дискретну, индиректну назнаку да су муслимани већ знали за постојање и географски положај Америке!!). Јасин потом ставља нагласак на уништени понос Аборицинаца и доноси врло интересантне закључке, у којима само „непристрасан“ слушалац може уочити неконзистентност и манипулативност: „... упитаћете се: 'Да ли заиста заслужујем да будем овде, на земљи ових људи?'“. Најмање што ми муслимани у овој земљи треба да урадимо јесте да одемо Аборицинима и да им понудимо Ислам. Једино их ислам може извући из трауме у коју су увучени“¹⁶. **Главна теза ипак остаје: тероризам је „главни**

¹² Khalid Yasin - Islam i terorizam (1.dio - srpski), <https://www.youtube.com/watch?v=4F6y47DafwM>, 03.05.2018., 1 мин. 45. сек. до 3 мин. 08. сек. видео записа (говора).

¹³ Наиме, Халид Јасин, Ibidem, каже да су: „... муслимани који живимо у западној култури... најбогатији... најобразованији... најслободнији муслимани, али нажалост – ми смо најслабији, најстрашљивији... Због тога што је стање муслимана и Ислама трагично... Џамије су у рукама тирана... Одабрани од стране неверника, у затворе су бацали, мучили и убијали више муслимана у задњих 100 година него све неверничке земље заједно“ (3 мин. 10. сек. до 5 мин. 33 сек. записа). Јасин примећује да, и поред оваквог стања, муслимани на Западу не чине ништа – *што је, наглашава, тема његовог говора* – и децидирано каже да муслиманска вера није вера терориста (да ислам не дозвољава самоубиство), фундаменталиста и екстремиста. Са друге стране, да западни медији шире поруку: „Ислам и муслимани су прљави, зли, подмукли... Желе да вас убију! Желе да доминирају светом... Морамо некако да их контролишемо“. Наставља: „Ћутња је пристанак... муслимани који не кажу ништа све прихватају. Својим ћутањем су постали део система... не значи да имамо право да се понашамо као криминалци... немамо право да бацамо бомбе... Али, морамо да користимо своја индивидуална права... да кажемо: 'Не! Ми не подржавамо ту политику! Не, то што говорите је лаж! Не! Ислам је систем којег је Бог успоставио, Кур'ан верификовао, Посланик, мир над њим, га практиковао и Ислам је бољи пут! Муслимани су светиња једни другима. Њихова крв је света.'...“ (10 мин. 3. сек. записа на даље).

¹⁴ Ibidem, 13. мин. 08. до 13. мин. 43. сек. видео записа.

¹⁵ Ibidem, 16. мин. 40. сек. видео записа на даље.

¹⁶ Пропраћено нескривеном надменошћу: „Ја верујем да је Бог праведан и да је Ислам вера правде и да смо овде доведени да би били оличење правде! ... Подсећам вас да су неки муслимани трговци отишли у Индонезију. Индонежани су тада обожавали кипове. Били су настри, заос-

начин дестабилизације и окупације других нација у задњих 200 година“. Јасин истиче да је по том основу **убијено 487 милиона људи (!)** – а да то ни **УН нису означиле тероризмом**, као и да **„за тај злочин се, заправо, већ плаћа у Западном свету“** – јер, иако је тако развијен, у њему „сваког часа 106 деце буде убијено абортусом ... сваког дана 350 деце буде отето на улици и приморани су на деčју проституцију ... сваког дана на Западу 357 људи себи пуца у главу, отрује се таблетама или пререже вене ... ово је довољно да разумете да је Бог праведан“¹⁷. И опет је, закључујемо, решење проблема једноставно: „Бог их тера да плаћају, али им, ипак, нуди алтернативу. Дао им је муслимане... Дао им је избор. Ако се Западни свет покаје и прихвати Ислам, стање може да им се промени... Ислам би решио проблеме које имају“¹⁸. Јасин се најзад директније осврће на терористе самоубице, објашњавајући њихов чин фрустрацијом, и наизглед вешто скрива поруку: **ако нису самоубице нису ни злочинци, а нису, већ су људи доведени до „тачке безумља“**¹⁹. Даље се издваја тврдња: „У многим случајевима фрустрирани муслимани се заиста понашају као терористи... Али у каквим размерама? Колико смо оно милиона убијених споменули мало пре? ... нећете наћи чак ни 45 000 људи који су убијени од стране такозваних терориста“²⁰. И тако, у Јасиновој интерпретацији, злочин „мањег обима“ можда више и није злочин. Међутим, вероватно је инструментализација топосом страха у овом дискурсу најопаснији манипулативни механизам, усмерен да појача солидарност, кохезионе иден-

тали и угњетавани људи, у канцама католичке цркве... Шта је Индонезија данас? ... Индонезија је најмногољуднија муслиманска нација на свету. То је чудо, дело од Бога“. Види: Khalid Yasin - Islam i terorizam (2.dio - srpski), <https://www.youtube.com/watch?v=-SIJV7DKI3A>, 03.05.2018., од почетка до 3. мин. 25. сек. видео записа.

¹⁷ Ibidem, од 6. мин. 22. сек. до 11. мин. 56. сек. записа.

¹⁸ Ibidem, од 12. мин. 09. сек. до 12. мин. 42. сек. записа.

¹⁹ Тачније, Јасин, Ibidem, 14. мин. 34. сек. до 18. мин. 43. сек. записа, каже: „Зовемо их самубицама, јер ако бисмо их другачије назвали – тиме бисмо их правдали и објаснили бисмо зашто су урадили оно што су урадили. Али, када кажемо да су самоубице, то значи да су патетични. А **и ми муслимани, у случају да су то самоубице, морамо да их сматрамо злочинцима... Ни једна породица вам неће рећи да су им синови и ћерке самоубице. Ко их зове самоубицама? већ је вама и мени речено да су то самоубице, а ми то гутамо... Да будемо јасни, ја не оправдавам то што раде, нити ислам подржава њихова дела! ... Ко год се не слаже, има право да се не слаже...** Међутим, ако неке људе гурнете у позицију да буду фрустрирани до те тачке када између беса и фрустрације безмало изгубе ум... **они долазе до тачке безумља...** Ти људи, према којима се опходе као према животињама, чије су породице поубијане, њихови синови, мајке, ћерке, који немају домове, немају школе, болнице, храну, јавне службе, а част и достојанство су им исцупани из срца и не поседују ништа за шта би могли да живе – гурнути су до те тачке безумља“. Делове транскрипта подвукао је аутор овог чланка.

²⁰ Можемо приметити да компарације, алузије и разноврсне асоцијативе реторичке фигуре Јасин вешто користи, држећи своју аргументацију углавном у вредносној равни користећи појмачаст (муслиманске деце) и синтагму *борци за слободу* (уз ироничну опаску: „Понос је бранити домовину – осим ако си муслиман“). Јасин такође (Ibidem, 24. мин. 20. сек. на даље, делове транскрипта подвукао аутор овог чланка) истиче: „Историја ове фрустрације, која је неке муслимане принудила да се понашају као терористи, је следећа: 1) Колонијализам 2) ... репресија и тиранија муслиманских владара који су **постали неверници...** 3) Политичка доминација и економска експлоатација и окупација муслиманских земаља. Ту спада и системска убиства и затварање исламских научника, гушење верских осећаја и забрана исламских покрета...“.

титетске елементе муслимана на глобалном нивоу: „Јесмо ли криви само зато што смо муслимани? Шта чекате? Чекате да се једног јутра пробудите уз куцање на вратима, да вас неко извуче из куће, одвоји од жене и деце и да вас сместе у затвор?... јер је то увек могуће... Узеће вам сина. Узеће вам унука“²¹. Претходна тврдња ипак није кулминација говора, пошто Јасин поносно истиче: „Замислите, 118 000 људи прихвата ислам сваке године! То је дупло више него пре напада 11. септембра 2001. године... Шта је разлог? ... зато што је Бог отворио врата, и та врата више никада неће бити затворена“²². Да ли, дакле, слушалац може мирно закључити да је 11. септембра 2001. Бог отворио врата (погибијом невиних људи, зачуђујуће за ентитет који је сума самилости !) која више никада неће бити затворена – и зато годишње дупло више људи прихвата ислам! На крају је, за Јасина засигурно, дефинисан највећи домет у наводном разговору оца не-муслимана и сина вехабије (који планира отићи у Сирију, Пакистан) на некој од Британских ТВ мрежа, који се завршава речима: „Сине, зар не видиш да не мораш нигде да идеш? Ускоро, ова земља у којој живимо ће сва да буде муслиманска!“.

Приметимо, истине ради, да у видео запису једне проповеди²³ слушамо аргументацију усмерену против радикализације и екстремизма – када говорник разматра однос самоубилачких напада и ислама. Говорник истиче да неки позивају на убиство невиних због неправде према муслиманима – а да се „неправда може победити само правдом“. Такође, да Алах каже да треба бити праведан – закључујући да „док год ти грешиш неће ти ни Алах помоћи“. Уммет се, напомиње говорник, поделио на рефлексивни и „опседнути“ део. Другопоменути има добру намеру за муслимане али га воде емоције – и он се мора подсетити да се треба делати исправно – у супротном исходи нису добри по муслимане. Говорник поставља и питање: „Да ли је за испијање алкохола у исламу одређена смртна казна ... да ли нам је мерило Куран и сунет, или нам је мерило сопствена похлепа“²⁴. Наиме, када се креће искључиво у оквирима

²¹ Види ближе Ibidem, од 27. мин. 04. сек. до 28 мин. 34. сек. записа, као и даље.

²² Јасин „наравно“ већ у следећој реченици (33. мин. 41. сек. записа) напомиње: „Не можемо да подржавамо оно што се десило 11. септембра“. Штавише, Јасин каже: „Ја не верујем, чак, да муслимани имају било какве везе са тим нападом. Зато, немојте да осећате кривицу због 11. септембра. Ако је и било муслимана умешаних у то, они нису били организатори... Ако је неки муслиман био умешан, знајте да је био присиљен... У сваком случају, Бог чини што је њему воља. Он даје знакове и на небу и на земљи. После 11. септембра врата Исламу су отворена шире него икад...“. Види ближе Ibidem, од 32. мин. 33. сек. на даље.

²³ Šta islam kaže o samoubilačkim napadima -

www.pozivuraj.com, https://www.youtube.com/watch?v=quXXjofR_OA, 13.04.2018.

²⁴ Интересантно је да у другом видео запису – Kršćani bi ovo trebali pogledati!-www.islam-iman.com, <https://www.youtube.com/watch?v=bLFDJXcvIR8>, 13.04.2018. – говорник наводи на закључак да је вредно умрети као муслиман. Наиме, говорник објашњава процес приступања исламу Н.Н. држављана САД (учење молитви, читање Курана) – наглашавајући да је он константно плакао, да је био хришћанин који је трагао за истином, а да му се јавио Алах који му је рекао „Буди Мухамедовац“ – те „да је његова душа узета (отишла) Алаху у току сеиде“ (молитва која се обавља стављањем носа и чела на тло). Порука говора је заокружена цитатом суре Ел-Хедр: 27-30: „Биће нам казано (следбеницима Ислама): ‘А ти, о душо смирена, врати се господару свом задовољна, а и Он тобом задовољан’...“.

исламских норми уочавамо и умерен, одмерен дискурс – који је обезбеђен религиозном перспективом (која разматра аксиолошка, етичка питања²⁵).

Одговори на доктринарна питања ислама на *YouTube*

У једном од прилога у *The Deen show*²⁶ водитељ упућује да је тема емисије одговор на наводно питање гледаоца „Дајте ми доказ да је ислам истина“, а које водитељ означио веома добрим и протумачио тј. одмах преформулисао (делом са *ignoratio elenchi*) у питања: „Како да знам да је ова религија божја религија... Зашто муслимани верују да имају исправну веру... Како да знам ко је у праву... Дакле, докажете ми да је ислам религија од бога“²⁷. Водитељ наглашава да се поменуто може доказати на много начина, а да је најважнији одговор исламски концепт бога (привлачан свима) – који (за разлику од других религија) подразумева **„једноставан, логичан и рационалан систем веровања“** (подвукао аутор чланка) у једног (врховног, свеопштег апсолутно хармоничног креатора, свемоћног и свемогућег, најмудријег) бога (где нема „... полубогова, нити деце божје, нити родитеља богова“), бога који нема сличности са човеком (бесконачан је, и зато га човек, као коначан, не може у потпуности схватити). Бог у исламу је савршен (јер је милостив, моћан...) – те заслужује обожавање – штавише, у Курану пише да бог каже: „Једини разлог зашто сам вас створио је да ме обожавате ... то ће бити за ваше властито добро“²⁸. Истина ислама, истиче водитељ, даље проистиче из концепта посланства (јер су *божји* пророци, зато су најсавршенији људи), као и концепта онога света (на коме ће бити награђени верујући) – темеља ислама који показују да је, за разлику од других, савршена вера (која одговара унутрашњој природи човека – такође јер: „Бог вас је створио имајући на уму интелект... И ако погледате друге религије, да оне немају смисла вама, одбијате их“). Поред тога: „Друге религије верују о богу ствари које су **недозвољене** да се верују. Ствари које **нису логичне** да се верују. Тврдња да је Бог више него један је нелогична“ (подвукао аутор чланка). Евидентно, водитељ гради своју аргументацију највећим делом на антитези према хришћанству (често на моралном нивоу – па су пророци у хришћанству лопови, варалице, блудници).

²⁵ Види, на пример: Pouke dovoljne za život!,

<https://www.youtube.com/watch?v=LUetC7UsOkw>, 13.04.2018.

²⁶ Види: <https://www.facebook.com/TheDeenShowTV/> или

<https://www.youtube.com/channel/UCXHz5brnR9qwqvQvF3VJdgQ>

²⁷ Дајте ми доказ да је ислам истина -

www.pozivuraj.com, <https://www.youtube.com/watch?v=UmV6vEjDfgI>, 13.04.2018. Напоменимо да је на крају материјала напомена: „Ми смо дио међународне организације EINLADUNG ZU PARADIESE (Позив у рај), чије је дјеловање усјерено ка позивању човјечанства у **једину истинску вјеру Ислам** (подвукао аутор чланка), која је заснована на књизи Часном Кур’ану, посљедњој Божјој објави која је до данашњих дана очувана у неизмијењеном облику“.

²⁸ Овде већ гледалац који није муслиман (нпр. атеиста чији је идентитет одређен европским културолошким обрасцима) може извући закључак да му је идентитет дефинисан једном једином догмом, принципом: сврха живота, бивствовања и сваколиког деловања и делања у потпуности је предодређена, нема потребе да човек покуша да разуме стварност, свој положај у њој, слободно усваја вредности и дефинише циљеве којима тежи.

У једном материјалу, на немачком језику, говорник одговара на питање: „Ако је ислам исправан зашто се муслимани тако ружно понашају“. Истиче да питање делом није оправдано када се постави контра-питање: „ако је хришћанство истинска вера, зашто постоји толико хришћана који чине лоше ствари... западна култура која се идентификује са хришћанством... са три континента успели су скоро комплетно истребити аутохтони народ, а само су неки примерци остављени ради антрополошких студија тамо у неким резерватима... Први светски рат... Други светски рат“. Говорник потом поставља реторичко питање да ли су сви (злочинци) деловали сходно својој религији, и одговара да су деловали управо стога што су изоловани од своје религије. Надасве, говорник закључује: **муслимани-злочинци управо нису узгајани са принципима исламске вере** (зато цамије морају привући младе муслимане – јер исправно, тј. у складу са исламом узгајан човек, неће чинити злочине, или неће уживати у алкохолу). Историја доказује, настоји да докаже говорник, да је ислам „**савршена религија**“, и уколико неко не прихвати поуке Курана сам је крив.²⁹

Наиме, питања о односу ислама и насиља су фреквентна³⁰. Кључно питање је „да ли је ислам вера насиља“ – о чему сазнајемо на једном видео запису, у коме се упућује да се често неколико ајета из Курана **погрешно тумачи** у смислу да позивају вернике на насиље према свима који не припадају исламу. У том смислу наглашава се да се ајет Ет-тевба, 5 (који гласи: „убијајте многобошце где год их стигнете“) тиче бојног поља – те се и цитира ради повећања морала муслиманских војника – а (нетачно се) тумачи ван контекста. Штавише, наглашава се да Куран, ајет 6 постоји како би „промовирао мир у свету“ (иначе, ајет почиње: „Ако те неки од многобожаца замоли за заштиту, ти га заштити **да би саслушао Алахове речи**“ – подвукао аутор чланка, имајући у виду да 6. сура, ајет 5. гласи „па **ако** се покају и буду молитву обављали и зекат давали, оставите их на миру“).³¹

²⁹ Ако је islam ispravan, zašto se muslimani tako ružno ponašaju? - www.pozivuraj.com, <https://www.youtube.com/watch?v=HMNolXvKbwQ>, 13.04.2018. Напоменимо, у говору је нејасно изведен други разлог чињења греха (уз примере деловања *шејтана*) – уз опаске везане за хришћанство – али се може свести на став да је разлог човековог чињења злочина што не усвоја *тевхид* (нема другог бога сим Алаха).

³⁰ Рецимо, Шејх Јусуф Естес – Da li Kur'an kaže: "Ubijte sve Židove i kršćane" - Jusuf Estes, https://www.youtube.com/watch?v=ZrhPkG_wGfg, 13.04.2018. – одговара на постављено питање гледалаца: „Зашто Кур'ан говори 'убијте Јевреје и хришћане'“. Шејх негира основаност поменутог става тумачећи, у историјском контексту, суру Ел-Бекара, Крава, реченице 190 и 191 – и на крају изводи из Курана право муслимана на самоодбрану.

³¹ Da li je islam vjera nasilja?, <https://www.youtube.com/watch?v=I2kzK6NqFMI>, 13.04.2018. Иначе, материјал је сачинио Islamski dawetski web portal, али није сасвим јасно назначено да ли је аутор текста др Закир Наик.

Приметимо, Закир Наик (Zakir Naik) – Da li je ISLAM rješenje za čovječanstvo? - dr. Zakir Naik [HD], <https://www.youtube.com/watch?v=tZ9sw31xd5w>, 06.05.2018. – управо апострофира и детаљно тумачи суру 9. ајет 5: „Убијте многобошце, где год их нађете“ – настојећи да стави акценат на речи ајета „отпреми га на место поуздано за њега“ како би избегао конотације које се могу тумачити у смислу да је услов (милости Алаха) прихватање ислама, већ постизање мира – *види* од 29. мин. 28. сек до 38. мин. 55. сек. видео записа говора.

Јасна и осмишљена концепција усмерења и водичи ка прихватању ислама на *YouTube*

Материјал под називом „Шта је ислам“³², у којем је сугестивни глас наратора пропраћен изузетно осмишљеном стилизованом позадином и/или фотографијама набијеним симболиком, започиње тврдњом да дневно у свету 68.000 људи постају муслимани. Наратор даље упућује на основе, карактеристике, принципе и стубове (обавезе верника) ислама: да је ово (начином објаве) *савршена* вера; да је начин и смисао живота, да упућује како треба живети – „ислам значи посветити живот“; да је отворен за тумачење, да шири милост али да се њим манипулише – а да не допушта убијање невиних; да значи покоравање Алаху, а да је порука и водич човечанству до судњег дана; да шеријат „има путоказ за све аспекте људских бића“. Поставља се питање: „Зашто би сматрали ислам непријатељским?“. Одговара се да су људи широм света духовно збуњени, да се шири врачање и црна магија, да постоји духовни вакуум, а потом аргументација све више захвата политички домен: да друштвена неједнакост и сиромаштво руши достојанство људи, да „милиони муслимана умиру од глади“, а „закључак је да ислам брине за живот и безкаматни систем који ће ослободити ову планету у социјалном смислу“. Уз тврдњу да алкохол, коцка и дрога „уништава све наше заједнице“ закључује се да је ислам „спас за човечанство“, и прочишћење од поменутог. Стога се истиче да у „здравим подручјима“ – оним у којима су „муслимани преузели вођство“ – ислам постаје штит од ХИВ, виде се „вртине ислама“. Штавише: „Ислам у породици, то је једина нада за породицу, јасно показује да је човек човек, а жена жена. Значи посветити живот“. Док „на политичкој сцени имамо потенцијал да представимо људима систем у којима су политичари најповерљивије особе у заједници“ – за разлику од савремене перцепције политичара као особа склоних криминалу и превртљивости – јер „исламски систем“ није људски већ Алахов закон „који нас ослобађа ограничениости нашег ума и слабости које се налазе унутар нас“. У исламу се хармонијом (унутрашњом, са породицом, заједницом, целим светом) досеже мир, јер једино ислам пружа спокој, срећан живот и „живот на ахирету“.

У једном видео-материјалу³³ проповедник каже да жели да заврши валахи (тур. заклетва богом) лакмус текстом који одговара на питање ко је добар муслиман, а обухвата више питања (нпр. да ли „имаш неприхватљиве видео клипове... алкохол у фрижидеру...“) а своди се на то како ће Муслиман реаговати ако отвори улазна врата дома а на прагу му стоји управо пророк Мухамед!? Наиме, циљ клипа је на делотворан начин (*увођењем светог / врховног ауторитета у профано*) подсетити вернике на верска правила, навести их да не усвоје исламу неприхватљив животни стил³⁴.

³² Šta je to Islam, <https://www.youtube.com/watch?v=g4eEG17pUvA>, 13.04.2018.

³³ Lakmus test - Kako ćeš znati jesi li dobar musliman ili ne?, <https://www.youtube.com/watch?v=R6NB1Z60OSw>, 14.04.2018.

³⁴ У видео-материјалу *Želiš znati svoj položaj kod Allaha?*,

Један видео запис је одговор на питање ко је у милости Алаха, где проповедник одбацује као вредан ма који други идентитет осим (закључујемо „добročинитељског“) исламског: „Када те добročинитељи воле то је доказ да те и Алах воли. Што се тиче љубави грешника она ионако нема неку вредност. Али ако те воле људи који клањају, који су стално у џамији ... то је показатељ да те и Узвишени Алах воли. Воле те и сви становници небеса... затим се то манифестује на становнике Земље“³⁵.

Као најважнија „ствар“ у животу муслимана се у једном од видео записа (пропраћеним визуелном симболиком) означава намаз (у било ком окружењу уз прецизирања специфичних околности), као неодложна дужност верника и строг захтев вере („Намаз, намаз и они који су у вашем поседу“) и „део идентитета муслимана!!!“ – иначе је особа неверник, он чини већи грех но да конзумира алкохол или дрогу (што није неверство, мада је основ да се не прими у заједницу)³⁶.

Изузетност као мото исламског дискурса

На *YouTube* можемо гледати видео запис у којем се жели показати да **Кур’ан садржи речи које потврђују савремена научна сазнања – јер је дат од свезнајућег Алаха**³⁷. Штавише, у видео материјалу (сачинио „ASHAB“) ³⁸ настоји се доказати да је **Кур’ан испред науке** – јер је то „књига у коју нема сумње и која нуди одговор на свако питање“, јер чињенице које Кур’ан даје претходе „многим научним чињеницама у време када људи о њима нису имали никакво знање“ (нпр. ајет о јагодицама прстију – не разматрамо ближе основаност коментара аутора овог и сличних материјала, приметимо само да доказе карактерише: *Post hoc propter hoc, Non causa pro causa*). Уз напомену: „вера муслимана није базирана на томе да ли се научне чињенице подударују или не са оним што се налази у Кур’ану. Ако се научна открића слажу са оним што је већ откривено или споменуто у њему онда се то сматра само потврдом онога што је свакако истинито“. Са истим циљем је сачињен и знатно дужи материјал на бошњачком језику „Куранска чуда“, који почиње речима: „Алах је пре четрност столећа на земљу спустио Кур’ан, књигу која служи као водила људима. Цело је човечанство позвано да се придржава норми које су прописане у овој књизи да би коначно нашли свој спас и ослобођење. Ова последња божја

<https://www.youtube.com/watch?v=X5jyVTe1Vps>, 14.04.2018., проповедник разматра доктринарне ставове о положају верника у дуњалуку (коначан, привремен, телесан свет, бивствовање) и ахирету (вечно постојање, крајњи, умни живот), и каже да „онај ко жели да види свој положај код Алаха нека погледа за шта га Алах користи“ – тј. како се понаша, шта воли и вреднује – да би закључио да је положај дефинисан покорношћу (Алаху).

³⁵ Kako ćeš znati da li te ALLAH voli?,

<https://www.youtube.com/watch?v=4DWXKhqQqH0>, 14.04.2018.

³⁶ Muslimani poslušajte: Najvažnija stvar u vašem životu!,

<https://www.youtube.com/watch?v=f0oYonuaU40>, 14.04.2018.

³⁷ Види: Zvijezde padalice | nevjerovatno naučno čudo iz Kur'ana,

<https://www.youtube.com/watch?v=8kZTR5go3Dw>, 05.05.2018.

³⁸ KUR'AN ISPREDA NAUKE | 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=x9XTWAKd1-o>, 05.05.2018.

објава уједно је и једина упута човечанству од тренутка објављивања па све до судњег дана³⁹.

Закир Наик на исламској међународној конференцији доказује тезу да је **ислам решење за човечанство**, и мада напомиње да он „не може дати решење“ (уз изричито: „Ако би свако живо биће постало фундаменталиста муслиман следећи основе ислама, проблеми човечанства би били решени“), треба да буде очекивано да он то може доказати на основу Курана⁴⁰ када чујемо његове речи у другом запису: „Покушавам да ширим веру – веру истине... С почетка сам спавао 5-6 сати на медицинском колеџу. Сада спавам само три сата у име Алаха. И увек имам теорију да радим нешто јединствено и најбоље на свету“⁴¹. Мотив постављања записа је јасан уколико гледалац постави једноставан упит на Google претраживачу: Колико је спавао Тесла?

³⁹ Kuranska čuda, <https://www.youtube.com/watch?v=z21skYmu12g>, 05.05.2018. У овом материјалу се истиче да Куран садржи податке „од стварања универзума до настанка човека“, а потом се теза детаљно образлаже.

⁴⁰ Da li je ISLAM rješenje za čovječanstvo? - dr. Zakir Naik [HD], <https://www.youtube.com/watch?v=tZ9sw31xd5w>, 06.05.2018. Наик одмах подсећа да се ислам, за разлику од других религија бави физичким и духовним аспектима – потребама човека, и да значи „мир стечен покораванем свемогућем Богу“ – те је питање да ли је цитирани концепт решење за човечанство. Најбоље решење може дати једино Створитељ (универзума), истиче Наик, али је *Куран* – највеличанственија, најпозитивнија књига на свету, Божја реч, *веродостојна и последња објава за цело човечанство*, упозорење и упутство, мерило свега – *дат од Створитеља и зато је извор решења за човечанство*. Мухамед је, *следствено, последњи божји гласник – послат као милост целом човечанству*. Наик доказује да Бог постоји – и то је Алах. Упућује на суре из Курана, константно истичући да је књига стара 1400 година, у којима је наводно евидентно знање испред савремених научних сазнања, и на тај је начин, евидентно аутентична (Божја реч). Да приметимо, примера ради: вулгаризација Куранске симболике да би се доказало првенство ислама над науком у постављању теорије Великог праска, и увереност са којом Наик то чини, је, мора се признати, фасцинантна. Наравно, Наик истиче да је једино *исламски* Бог прави Бог. Наик истиче да, и поред наведеног, међународни медији шире заблуде о исламу, преко следећих стратегија: 1.) *црна овца* као пример муслимана – а управо ови муслимани не практикују веру – већ ако треба тестирати ауто, говори у алегоријама Наик, у њега треба ставити експерта, а то је лично Мухамед! Наик у овом контексту не заборавља да истакне ни да је Мухамед био „главни добротвор за ширење мира“; 2.) цитирање Курана и исламских религијских књига ван контекста; 3) говоре се ствари о исламу које су стране исламу – примећујући да постоји критичка тврдња у Курану да се Сунце окреће око Земље – али да 21. сура, ајет 33. то не значи (када „брани“ Куран Наик га увек уско тумачи, кад хоће да покаже његову „свеумност“ примењује широко тумачење); 4.) по спомињању ствари о исламу се каже: „Због овога је ислам проблем за човечанство“ – напомињући да би он користио контра-стратегију „окренимо ситуацију“ која подразумева: а) истакнути да није сваки фундаментализам лош по човечанство (јер он само подразумева поштовање основних принципа, начела у датој области) па тако ни фундаментализам муслимана, али не постоји ни једно „фундаменталистичког учења ислама које је против човечанства опште“; б) признати да су муслимани *екстремно* љубазни, нежни, љубазни, поштени (!?! – пошто према Курану мораш бити *екстремни* муслиман (екстремно љубазан, искрен, поштен), тј. „Мораш бити екстремиста у правом смеру“ в) поводом етикетирања муслимана као терориста треба указати на дупле стандарде (Џорџ Вашингтон је 1775. за Британску владу био терориста, подсећа Наик!), уз упућивање да Куран каже да је убити невиног исто као и убити цело човечанство; г) тврдњу „ислам је нетолерантна религија“ интерпретирати да је нетолерантан према корупцији, неправди, дискриминацији, алкохолизму, наркоманији, проституцији, блуду, прељуби тј. „стварима за које свемогући бог зна да су лоше по човека... према злу друштва“ – „онда ћеш имати решење за проблеме човечанства“.

⁴¹ Zna li koliko sati Dr. Zakir Naik spava?, <https://www.youtube.com/watch?v=rxflX9xUznw>, 6.5.2018.

Садржаји за децу

Цртани филмови постају *исламски* цртани филмови (крајње једноставне графике), у којима:

- Имена учесника јасно показују њихов верски идентитет, прича је *исламска* прича а јунаци *исламски* јунаци, чудо је промена тока догађаја која брани исламски идентитет и упозорава да (страшна) казна стиже невернике – и ова порука приче подржана је и објашњена сурама, уз подсећање на хадисе (поуке Мухамеда)⁴²;
- Теме су (по правилу) исламска верска правила, наравно прво основна – стубови ислама⁴³. Или, конкретније, прича у једном цртаном филму, уз пратећу музичку подлогу, почиње са сликом одраслих особа које врше сабах (први од пет обавезних намаза – молитви), а онда се појављује јунак (Мусли Ман) који само упућује да је сабах најбољи почетак дана и потом посећа да треба слушати родитеље⁴⁴;
- И они којима француски језик није матерњи (или који нису учили француски језик) позната је мелодија (потом и садржај) дечје песме *Frère Jacques*:

Frère Jacques, Frère Jacques,
Dormez-vous? Dormez-vous?
Sonnez les matines, sonnez les matines
Ding ding dong, ding ding dong.⁴⁵

Међутим, музичка подлога *Frère Jacques* у верзији исламског цртаног филма (Muslim Media) добија сасвим промењен садржај (слављење Алаха) и сасвим други карактер (верски, не дечји). Наиме, деца одговарају мајци **шта су у школи научила о исламу** и (на енглеском језику) певају (модификовану изворно дечју француску) песму. Цитирамо почетак песме:

„Ја волим Алаха, ја волим Алаха
Баш као ти, баш као ти...
Ја волим посланика, ја волим посланика
А волиш ли ти? А волиш ли ти?
Шта је ислам, шта је ислам
Да ли знаш, да ли знаш?
То је пет шартова, то је пет шартова
Да ли знаш, да ли знаш?“⁴⁶

⁴² Godina slona & Dova meleka - Islamski crtani film,

<https://www.youtube.com/watch?v=IO8dYYxG8Qs>, 13.04.2018.

⁴³ Види: Islamski crtani film za djecu-5 Stubova Islama, Islamski dječiji kanal,

https://www.youtube.com/watch?v=e_Naam0LVmI, 02.05.2018. Назначено је да је филм (на енглеском, бошњачки превод) намењен за узраст основних и средњих школа.

⁴⁴ SUPERHEROJ Musli Man! | Islamski crtani film,

<https://www.youtube.com/watch?v=GGVrkBt9v6c>, 13.04.2018.

⁴⁵ https://www.babycenter.com/0_lullaby-lyrics-are-you-sleeping-fr-egrave-re-jacques_6741.bc, 02.05.2018.

⁴⁶ Šta znaš o islamu CRTANI FILM], <https://www.youtube.com/watch?v=evEknrGiLNs>, 02.05.2018.

Не изненађује, у овом контексту, да и различите верзије „Porodica Prstići | Dečije pesme | Finger Family - YouTube“

(<https://www.google.rs/search?client=opera&q=породица+прстићи&sourceid=opera&ie=UTF-8&oe=UTF-8>, 02.05.2018.) постају *муслиманска* породица прстића: MUSLIMANSKA PORODICA PRSTIĆA | Pjesmica za djecu! | Muslim nursery rhymes | Finger family, <https://www.youtube.com/watch?v=slePuGVg9dM>, 13.04.2018.

- Морални принципи и поуке су исламски принципи, и тада су (уз песму слављења Алаха, захваљивање Алаху и подсећања на Куран) јунаци радње по именима препознатљивог верског идентитета⁴⁷.

Поређења

На једном од видео-записа гледамо кратак говор исламског проповедника Ахмеда Дидата (Ahmed Deedat), који је аудиторијуму, уз нуђење награде – махање новчаницом од 50 долара (!), поставио питање: *На колико места се у Библији помиње име Марије (Исусове мајке)*. Пошто није добио одговор Дидат га је сам дао (да се име Марија у Библији спомиње 18 пута а у Курану 32 пута, при чему се у Курану налази и цело поглавље посвећено Марији), и са готово нескривеном славodobитничком фацијалном експресијом истакао да и поред изнетих чињеница „ви нас сматрате непријатељима“. Међутим, ова тврдња је само на изглед у првом плану, циљ говора је био двојак: прво) провокација и унижење (у комуникацији са аудиторијумом Дидат је створио утисак / закључак: Уз то, ви хришћански верници, узгред речено, и не познајете своју свету књигу), друго) показати величину Курана (који, ето, у и овом доктринарном питању надкривљује Библију)⁴⁸. У другом (селектираном) говору Ахмед Дидат⁴⁹ већ на почетку доказује нерационалност, и излаже порузи трдње и поступке Самсона (Стари завет, Судије 15, 16), те се одмах може уочити усмереност и интонација његовог говора⁵⁰. Осмишљен поступак изношења аргумената сведених на упоредну анализу са Кураном и критичко тумачење Библије – поступак који се углавном креће од конкретно доктринарног, преко проблематизовања основаности општег (тј. концепта Бога), ка конкретном стварном – делотворно подржава основну интенцију дискурса: срушити саме темеље хришћанске вере доказујући апсурдност и неморалност њених поставки ради стварања неограниченог поља ширења једино рационалне алтернативе. Што значи *доказати*: да је Куран оригиналан текст – није копирање Библије – пошто из Библије и нема ничега вредног копирати (8. мин. 23. сек. говора)⁵¹; да Куран даје одговоре шта је Божја реч јер не садржи контрадикторне ставове

⁴⁷ Види, између осталих: Islamski crtani. Ko vara nije od nas. (na Bosanskom jeziku), <https://www.youtube.com/watch?v=plnur73gUzM>, 13.04.2018.

⁴⁸ Ahmed Deedat postavio pitanje Kršćanima u sali, NIKO nije znao odgovor! (nuđeno 50 dolara), <https://www.youtube.com/watch?v=MpSW1ygYWf4>, 14.04.2018.

⁴⁹ velika rasprava 1 ahmed deedat 2, <https://www.youtube.com/watch?v=Lncss3rhhw>, 14.04.2018.

⁵⁰ Дидат вешто гради комуникацију са аудиторијумом – јер константно провлачи у говору духовите, кадкад уз пратећу ироничне напомене (као: „Хришћански научници су генијални“) и непримерене циничне опаске, као и гестове – те постиже сталну, на махове егзалтирајућу подршку аудиторијума. Наступ му карактерише самоуверен став и јасан, разумљив језички стил – негде умесно повезује коментаре Библије са обрасцима и иконама масовне, западне културе (рецимо, подсећа да је Силвестер Сталоне у филму Рамбо 3 убио 123 Руса) – што доприноси да његов говор није стерилна доктринарна расправа већ веома добро уобличена прича.

⁵¹ У том смислу Дидат истиче (8. мин. 30. сек. говора на даље) да се инцест у Библији некритички помиње на 10 места – те је резултат да у већински хришћанској Јужној Африци 8% белаца почини инцест са рођеном ћерком. Дидат не само да упућује на противречне елементе и двоструки морал хришћана, већ и мање-више експлицитно тврди да окретање ка Библији наводи на злочин.

(30. мин. 50. сек. – 34. мин. 10. сек. говора) – као што их има у Библији (која зато и није Божја реч – 36. мин. 01. сек. говора); да *хришћански* концепт Бога унижава Бога, поништава његове атрибуте, своди свевишњи ентитет на „пародију“, „Бога изврће руглу“⁵² – при чему Дидатове вулгаризације библијских предања стварају основ за закључак о апсурдности (прихватања) хришћанског концепта бога (види 24. мин. 11 сек. – 24. мин. 55. сек. говора); став о недоследности (неутемељености) хришћанске догматике (види 34. мин. 10. сек. – 36. мин. 08. сек. говора) – уз саркастичне коментаре – што ствара основ да Куран задобије функцију контроле и заштите, одређујући „шта је добро и истинито“ (види 36. мин. 26. сек. – 36. мин. 36. сек. говора); да је Библија доктринарни основ геноцидних ставова и злочина извршених према Палестинцима и у савремено доба⁵³.

Наилазимо и на видео материјал – текст Ибн Кајима (Ibn Kajjim) – у којем он уз углавном иконичку („историјски“ засновану) и симболичку визуелну позадину, потом и цитате из Курана (који упозоравају и забрањују), поставља широк репертоар питања усмерених на рушење основа хришћанске вере. Издајамо:

„Ако је ‘Господар’ због дела неких људи убијен, какав је онда то ‘Бог’? И ми се питамо, је ли он био радостан због тога што су му урадили? ... ако није био тиме задовољан, је ли њихова снага њега савладала? Је ли цео свет сада био препуштен сам себи, без господара који све чује? ... И јесу ли небеса била напуштена, онда када је он легао у гроб... И јесу ли светови били остављени сами себи без Бога, који ће њима управљати... И како га је гвожђе уопште могло додирнути... И изашао је из стомака као мало дете, које је морало бити дојено... Је ли то заиста Бог? **Узвишен нека је Алах од лажи хришћана. Они ће сви морати одговарати за своје увреде!** (подвукао аутор чланка) О обожаваоци крста! Због којег разлога је крст свет, а онај ко га одбије проклет?... ‘Господар’ на њему разапет... мучен, а ви га обожавате? Па ви сте заиста његови непријатељи!“⁵⁴.

⁵² Блиски ставови, изнети као основ за избор праве вере, су и они од 36. мин. 51. сек. до 39. мин. 21. сек. говора. Или, Дидатова изјава поводом Библије: „Узвишени Бог, у овој књизи, уколико је она уопште Божја књига...“ (20. мин. 19. сек. говора). Дидат је оголио и библијску симболику и свео је на приземну нерационалност, апсурдност и ступидност (за говорницом је показао бритву пошто је навео одломке из Библије у којима се говори о Богу који брије – 14. мин. 16. сек. говора). Познато дело хришћанске уметности у Риму постало је вулгаризација у Дидатовој интерпретацији његове симболике – сведено је на елемент слике хришћанског бога који јаше голе девојчице – уз Дидатов коментар „Срам Вас било“ (18. мин. 58. сек. говора).

⁵³ Илустративан део је од 22. мин. 26. сек. до 24. мин. 11. сек. говора. Дидат овде повезује библијски дискурс са актуелним политичким и безбедносним кретањима, догађајима и ставовима око палестинског питања, и како каже, са „болесном психологијом“ решавања палестинског питања (наговештава његову могућу перспективу – види 21. мин. 32. сек. говора). Дидат напада уверења (и на њима засноване поступке) – доказујући да имају основ у Библији – да палестински народ треба „да буде слуга и роб Јеврејима“ (види 30. мин. 15. сек. говора).

⁵⁴ Ibn Kajjim pitanja za kršćane, <https://www.youtube.com/watch?v=9IU6GnQqGgk>, 13.04.2018.

Сличан дискурс срећемо и у видео запису „Obavezno pogledati - Islam ili Kršćanstvo...“, <https://www.youtube.com/watch?v=CPp2pQOmpv0>, 02.05.2018. – а на чијем крају се појављује назнака „У име Алаха...“ и потом исламски цитати – гледамо део емисије *Jesus Chatline*

Социјални експерименти о исламу на *YouTube*

Заинтересовани гледалац може на *YouTube* гледати видео записе социјалних експеримената о исламу, тј. експерименталне ситуације у којима се проверава претпоставка о подозрењу, сумњи, нетрпељивости и мржњи према муслиманима, у којима понашање учесника иде до агресивног, вигилантног и увредљивог – али, уз делимично потврђивање наведених претпоставки, ипак гледамо и реакције грађана који настоје да заштите лица муслиманског идентитета (учеснике експеримента)⁵⁵. Јавне реакције на појаву мушке и женске особе на улици у Њујорку, у одећи која јасно упућује на њихов муслимански и јудејски/јерејски идентитет – и њихову интимну везу – крећу се од ретке незаинтересованости, потом врло често уочљиве неверице до запрепашћености, много чешће зачуђености до отворене аверзије и увредљивих коментара и етикетања муслимана као терористе или глупака, као и неуобичајених и непримерених поступака⁵⁶. У појединим видео записима експерименталних ситуација уочавамо изненађујуће позитивне реакције везано за социјални статус муслимана (учесника у експерименту)⁵⁷, мада и разноврсне реакције – укључујући равнодушност⁵⁸. Такође, уочавамо изостанак заштитничке реакције у случају урушавања достојанства особа муслиманске вере – у најмањем су то споре или одложене реакције – што није у складу са опште-прихваћеним принципима заштите људских права или вредности толеранције⁵⁹. Ипак, (селектирани) видео записи углавном указују на толерантан однос и држање грађана у јавности према муслиманима – али уз изостанак емпатије (при чему заштитнички став у првом реду изражавају млађе особе)⁶⁰. Тако, покушај да се пролазници на улици заинтересују за ислам резултира углавном незаинтересованошћу и игнорисањем, потом гестовима којима се исказује мање-више одбојан став, оштрим

хришћанског проповедника Ричарда Бурниша (Richard Burnish). Гледац (који се на крају разговора идентификује као муслимански верник), мада каже да ће поставити два питања, поставља више очигледно припремљених, добро осмишљених малициозних питања која имају за циљ да наведу на закључак о противречности и парадоксалности појединих тврдњи из Библије (посебно концепта хришћанског Бога). Питања су: 1.) Да ли је Исус бог или Божји син?, 2.) Да ли је свети дух Бог?, 3.) Три је једнако један, или је један једнако три? (питање у вези Светог тројства), и с тим у вези 4.) Како то да Исус у Библији јасно разликује себе од Бога?, 5.) Ко управља у свету од када је Исус умро на крсту?, итд. Бурниш је деловао збуњено, давао брзоплете, непотпуне и противречне одговоре, и није спречио намеру гледача да га учини смешним.

⁵⁵ MUSLIM HIJAB HARASSMENT EXPERIMENT IN RAMADAN, <https://www.youtube.com/watch?v=HFDS3YRztpw>, 14.04.2018.

⁵⁶ MUSLIM/JEWISH MARRIAGE EXPERIMENT, https://www.youtube.com/watch?v=Cz_ghlRN0L8, 14.04.2018.

⁵⁷ Види: Top 5 MUSLIM Social Experiments 2017 (STEALING FROM A MUSLIM KID)!, <https://www.youtube.com/watch?v=cf3WXkDE0f4>, 14.04.2018., од 7. мин 14. сек. до 11. мин. 20. сек. записа.

⁵⁸ Упореди: Ibidem, од 18. мин 05. сек. до 21. мин. 12. сек. записа.

⁵⁹ MUSLIM HARASSMENT SOCIAL EXPERIMENT!! UK VERSION, <https://www.youtube.com/watch?v=pm8CzszwIXY>, 14.04.2018.

⁶⁰ Praying in Public SOCIAL EXPERIMENT! Italy., <https://www.youtube.com/watch?v=9isnd-DHkTM>, 14.04.2018.

негативним реакцијама (уз изједначавање ислама и ИСИС) – мада се могу регистровати и умерени, промишљенији коментари (углавном особа за које се може претпоставити да су атеисти, с тим да су и особе које су се изјасниле да припадају хришћанској конфесији одмерено реаговале)⁶¹. Видео садржаји јасно показују предрасуде и стереотипе о муслиманима на којима се заснива нескривена намера, стога и поступци са циљем да се одржи социјална дистанца⁶², равнодушност и игнорисање (понајвише суздржан анимозитет)⁶³, као и релативно раширени ставови особа у зрелијим годинама (не млађих) да посебно није рационално браком приступити муслиманској заједници, а то искључиво због идентитета – дакле, често без даљег образлагања и изношења аргументације ради подржавања става о неприхватању – или уз (дискретна) подсећања на изразите културолошке разлике и суоченост верских идентитета⁶⁴.

Закључак

Анализа видео садржаја са портала *YouTube* у којима је кључна реч ислам одговарала је на питање: До којих сазнања везаних за ислам може доћи заинтересовани гледалац портала. Такође, полазећи од претпоставке да судар оштро супротстављених традиција и вредности шири основе за конфликт, у истраживачком фокусу рада биле су, у границама које је давао истраживачки материјал, и цивилизацијске и културолошке детерминанте и димензије које указују на разлике, јасне и директне манифестације и потенцијале за ширење конфликта. Закључци (свакако ограниченог досега) су обесхрабрујући.

Поједини видео записи показују да предрасуде могу бити засноване на реалности, а да гледалац *YouTube* може у исламском дискурсу уочити садржаје који могу бити фактори радикализације, и тиме подржати своју евентуалну исламофобију, детектовати неке кочнице културне интеграције имиграционе популације у Европи, и доћи до претпоставке о компликованим процесима и исходу додире супротстављених традиција и вредности.

Анализа стриктно усмерена на регистровање политичких и безбедносних аспеката садржаја портала *YouTube* ван разматрања доктринарних поставки ислама није била сасвим изводљива, управо због садржаја и усмерености исламског дискурса. Анализа садржаја са сајта, не само оних који обухватају исламске проповеди и говоре теоретичара, показује да се извођење основаности Ислама често реализује на антитези према поставкама хришћанске догматике, и подразумева врло оштре, некад сасвим непримерене коментаре уоквирене

⁶¹ ISLAM Vs CHRISTIANITY Experiment (Social Experiment), https://www.youtube.com/watch?v=EZxN0S4_sXc, 14.04.2018.

⁶² Види: WOULD YOU DATE A MUSLIM?, <https://www.youtube.com/watch?v=aqgMmibSXoY>, 14.04.2018.

⁶³ Top 5 MUSLIM Social Experiments 2017 (STEALING FROM A MUSLIM KID)!, упореди од 5. мин 24. сек. до 6. мин. 53. сек. видео записа са ранијим реакција у јавности.

⁶⁴ Види: MUSLIM/CHRISTIAN MARRIAGE EXPERIMENT, <https://www.youtube.com/watch?v=5MfPkcR-Urg>, 14.04.2018.

у поступак доказивања неоснованости и апсурдности (логичке, реалне, симболичке) доктринарних поставки хришћанства. При том се не поштује начело разумевања текста Библије из његових законитости и тумачења делова у склопу целине. Тврдње о реалности интерпретирају се преко вредносних судова са циљем подржавања исламских норми, односно, уз позивање на историјске, архаичне, готово или сасвим митске елементе сукоба.

На *YouTube* се региструје јасна и осмишљена концепција усмерења и водичи ка прихватању ислама, видео-записи у којима су одговори на доктринарна питања ислама. Изузетност као мото исламског дискурса има своју снагу, и његову манипулативну позадину препознаје тек критички ум.

Видео садржаји показују да непротивречан, директан и једноставан (исламски дискурс) нуди брзо решење (спас) и зато изузетно лако налази пут до некритичког ума, посебно ако се позове на огољену и евидентно вулгаризовану реалност. А управо поједностављивање и вулгаризација у дискурсу исламских проповедника има довољно простора, остварује своју функцију. Грешке у закључивању и псеудо-аргументација (*petitio principii* је чест у дискурсу, као и *Questio multiplex*) има велику публику. Публика се шири константним истицањем става да је исход изванредан (све је више конвертита, све је више муслимана, ова земља, овај континент, овај свет биће исламски) – а приметимо да конструисање стварности није само концептуалистички принцип схватања реалности. У исламском дискурсу понекад дескриптивни судови губе оправданост, функционалност постојања, уколико се не поклопе са прескриптивним – пошто постоји само једна истина – при чему се често опште изједначава са посебним, појединачни идентитет је ван дискурса (право на избор, слобода и толеранција). Проблем насиља је само исламски проблем насиља, уз готово редовна настојања да се проблем тероризма повеже са империјалном историјом Запада, уз декларативну осуду (мада уочавамо и искрену осуду *једног* исламског проповедника).

Основи и циљеви грађења идентитета преко исламских садржаја за децу (глобално доступних) не продукује директно радикализацију али могу стварати интелектуалну затвореност, основ за изолацију, могуће за искључивост, потенцијал за нетолеранцију, у перспективи за конфликт.

Са једне, „Западне стране“, поред огромног технолошког напретка, правне државе, грађанских права и слобода, уочавамо све огољенији индивидуализам, релативизам вредности, толеранцију покаткад доведена до апсурда, поштовање закона насупрот „кршења правила као правило“ (уколико не угрожава систем усмерен на ефикасност досезања профита), стил живота који је одређен и дефинисан временом да се постигне и достигне, сврхе живота сведених на успех, славу и моћ – врховни досези и готово ултимативни циљеви за којима тежи човек западне цивилизације – са друге стране је исламски концепт реалности у којем вредности славе и моћи припадају Алаху, а вредности заједнице / умме посвећене су Алаху. Западна цивилизација не може, а да не поништи свој идентитет и своје рационалне основе, да једноставно пригрли ислам – али о вредности и потенцијалној снази **заједнице** Запад треба промислити.

Карактеристике исламског дискурса (**у већини анализираних видео записа**), када се провуче кроз дискурсивни модел почевши од ситуација ка проблему, потом ка одговору и евалуацији, своди се на: проблем сваке ситуације је препрека прихватања ислама, решење је прихватање ислама (ислам је једини, универзални лек), док је евалуација перспектива остварења ислама.

Ароганција, уобличена у **појединим** доктринама, која не признаје као вредан (постојања) било који ентитет који не усваја њену перцепцију стварности, начела живота и есхатологију, и која не оставља простор слободи избора, поништава политику као простор делања које је преко превазилажења конфликта усмерено на дефинисање и постизање бар заједничких, ако не и мудро дефинисаних циљева (у сврху доброг живота за све). Оваква ароганција чак ништи и сваки смисао политичког насиља одређеног људским интересима – јер сама не може дефинисати и остваривати циљеве (већ је све дефинисано). Тако испољена ароганција, посебно када је потпомогнута друштвеном снагама заиста изложеним тортури или фрустрацији, лако се може сударити не само са реалним непријатељима, са неверницима и грешницима, већ и невиним на њеном путу. Хипотетичко је наравно питање, али није сасвим без основа, шта је резултат додире ароганције са ванземаљском интелигенцијом. Уколико ванземаљска интелигенција не верује у Алаха тим горе по човечанство.

Литература:

1. Vuković Milica, ANALIZA POLITIČKOG DISKURSA, u: *ANALIZA DISKURSA: TEORIJE I METODE*, ur. Perović Slavica, Institut za strane jezike, Podgorica, 2014., str. 213-247
2. Ђерић Гордана, Шта не критикује критичка анализа дискурса?, *Култура пописа*, год. XII (2015), бр. 28, стр. 441-453
3. Krajina Zlatan, Analiza teksta i diskursa propagandnih televizijskih spotova Vlade RH za ulazak Hrvatske u Europsku uniju 2011., Zagreb, prosinac 2011., <http://gong.hr/media/uploads/dokumenti/20120105ANALIZATEKSTAIIDISKURSATVSPOTOVAVLADEU2011.pdf>, 18.04.2108.
4. Lakić Igor, MODEL ANALIZE DISKURSA NOVINSKIH ČLANAKA, *RIJEČ*, nova serija, br. 2, Nikšić, 2009., стр. 91-108, <http://see-articles.ceon.rs/data/pdf/0354-6039/2009/0354-60390902091L.pdf>, 19.04.2018.
5. Lakić Igor, ANALIZA PISANOG DISKURSA, u: *ANALIZA DISKURSA: TEORIJE I METODE*, ur. Perović Slavica, Institut za strane jezike, Podgorica, 2014., str. 57-76
6. Милосављевић Славомир, Радосављевић Иван, *Основи методологије политичких наука*, друго измењено и допуњено издање, Службени гласник, Београд, 2003, стр. 534-553
7. Pedersen Ove K., „Discourse Analysis“, in *International Encyclopedia of Political Science*, General Editors Bertrand Badie, Dirk Berg-Schlosser, Leonardo Morlino, Copyright © 2011. SAGE Publications, Inc., EBSCO Publishing : eBook Academic Collection (EBSCOhost) - printed on 1/23/2018 11:35 AM via KOBSON – SERBIA, pp. 672-676

8. Rugg, Gordon, Petre, Marian, *A Gentle Guide to Research Methods*, Copyright © 2007, McGraw-Hill Education, EBSCO Publishing : eBook Academic Collection (EBSCO-host) - printed on 4/8/2016 7:23 PM via KOBSON – SERBIA, стр. 152-161
9. Termiz Dževad, Milosavljević Slavomir, *Analitika I tom*, NIK GRAFIT, Lukavac, 2008.
10. Wodak Ruth (2015), *Critical Discourse Analysis, Discourse-Historical Approach*, DOI: 10.4135/9780857028020.d6, https://www.researchgate.net/publication/280621881_Critical_Discourse_Analysis_Discourse-Historical_Approach, 19.04.2018.

RELATIONSHIP OF EUROPEAN IDENTITY AND ISLAM: JUTUB CONTENTS AS A MODUS OF ANALYSIS

Summary: In the light of current migrations toward Europe in which a huge proportion of the immigrant population is of Islamic faith – on the assumption that it can contribute to researching the relationship of European identity and Islam – a number of videos from the YouTube portal have been analyzed. Respectively, from the mentioned site is analyzed the content in which the keyword is Islam, videos whose title and then the content recognized as such that it can answer the research question: Which knowledge about Islam can receive an interested viewer through YouTube, in what way the above-mentioned contents are shaped, which is the function and goal of the content, and what kind of influence they can have on the viewer. Therefore, in this paper, under the interested viewer (from Europe) default a person who does not possess systematic, scientific or professional knowledge of Islam, as also a person who can belong to any confession. In this regard, the author directed his analysis on the detecting of political and security aspects of those video contents, without consideration of doctrinal settings of Islam in the aforementioned. Just because of character of the media from which the search units have been selected made the possibility for objections on the methodological tools and criteria of sample applied in the work, whose correctness is not disputable – but the authors' attachments can be understood as a proposal, an initiative for a possible pilot project, which may be related to Serbia also. The analysis has created the basis for carrying out (certainly limited) conclusions about the characteristics of Islamic discourse and discourses on Islam, the factors of radicalization and islamophobia, as well as the obstacles to the cultural integration of the immigration population in Europe, the assumptions about the outcome of the contact of opposing traditions and values.

Key words: Islam, identity, terrorism, content analysis, discourse analysis

ЗОРАН Б. ЈЕВТОВИЋ*

Филозофски факултет

Ниш

ПРЕДРАГ Ђ. БАЈИЋ**

Факултет политичких наука

Београд

УДК 314.15:2-6

Оригиналан научни рад

Примљен: 01.07.2018

Одобрен: 20.07.2018

Страна: 215-228

МИГРАНТСКА КРИЗА И РЕЛИГИЈСКИ ФАКТОР КАО ДЕО КРИЗНИХ СИТУАЦИЈА***

Сажетак: Анализирајући насловне стране дневне штампе у Србији, у периоду од почетка 2015. до краја прве половине 2017. године (Политика, Данас, Вечерње новости, Блиц, Курир, Ало и Информер), уочено је да религијске разлике у садржајима везаним за мигрантску кризу, избеглице, мигранте и азиланте у домаћој јавности нису идентификоване као претња националним вредностима или интересима, мада се на њих повремено указује кроз наратив о угрожавању хришћанства и појаве губљења верске толеранције у Европи. Ипак, треба имати у виду и то да спорадична забринутост због активности радикалних муслиманских придошлица води ка повећаном нивоу неповерења према укупној мигрантској популацији, чиме се стварају претпоставке за настанак моралне панике и кризних ситуација. Представе о избеглицама, мигрантима и азилантима су контрадикторне - неке буде саосећања, док друге истичу различитост, религијску или у другим сегментима.

Кључне речи: мигрантска криза, религија, дневна штампа, стереотипи, морална паника

Упозорење на такозвану „џамијску руту“¹ и њено свођење на религијску логистичку подршку, покренуто из Аустрије, Пољске и неких других чланица Европске уније последњих месеци, актуелизовало је и питање значаја религијског фактора у процесима масовног досељавања муслиманског становништва.

* zoran.jevtovic@filfak.ni.ac.rs

** predrag.bajic@sbb.rs

*** Рад је део пројекта број 179008, који реализују Универзитет у Београду, Факултет политичких наука и Универзитет у Нишу, Филозофски факултет, а финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ О овом термину је почетком јуна 2018. говорио Петер Вебингер (*Peter Webinger*), шеф групе за азил, миграцију и људска права у Министарству унутрашњих послова Аустрије - о новој избегличкој траси ка Европи дуж које џамије пружају подршку у кретању. „џамијска рута“ којом мигранти из Азије покушавају да се домогну западно-европских држава, води преко Албаније, Црне Горе или Србије, БиХ и Хрватске. Више на: <http://www.srna.rs/novosti/599411/nova-dzamijska-ruta-za-migrante-ka-eu.htm>. Посећено: 15. јуна 2018. године.

Иако је оно што је предмет овог истраживања све мање уочљиво као проблем на просторима Старог континента, имајући у виду то да међу младим Европљанима расте осећај немања верске припадности², ново појмовно-категоријално одређење у јавном, безбедносном и политичком дискурсу подсетило је на важност религијског фактора. Такође, указало је и на потенцијал кризних жаришта у етничко-верски мешовитим регионима. То постаје значајније када се има у виду да домицилни модел живљења није једини који заговарају имами у Француској, Великој Британији, Аустрији или скандинавским земљама у својим проповедима, већ постоји и значајан број оних који подстичу религијска учења која промовишу верски екстремизам и фундаментализам. Корени тога се могу тражити и у одређеним обрасцима финансирања од стране ултраконзервативних земаља и организација.

Промена структуре домицилног становништва у неким европским чланицама, као и све више гласова о могућности да се на територији изван Европске уније организују кампови за трајнији смештај избеглица, миграната и азиланата, отворили су бројне расправе о њима, интеграцији и сродним темама, најчешће се свodeћи на три подручја - угрожену европску економију, демографско одумирање европског становништва и промене националних идентитета. При томе, као посебно важно питање, наметнуо се тон и приступ медијског извештавања, што се може сматрати очекиваним ако се сагледа шира геополитичка концепција мигрантског усељавања и политичких турбуленција, захваљујући којима ова тема долази у средиште политичких надметања, посебно у позиционирању популистичке деснице.

Због ограничености текста, у наставку ће фокус бити на компарацији са сличним истраживањима из Аустрије (Reisigl & Wodak, 2001; Rheindorf & Wodak, 2018), Немачке (Holmes & Castaneda, 2016), Италије (Richardson & Colombo, 2013; Colombo, 2018), Велике Британије (Baker et al., 2008; Banks, 2012), Шпаније (Martinez Lirola, 2014) и Аустралије (Lenette & Cleland, 2016). Заједничко за наведене радове је констатација како медији својим извештавањем углавном, негативно представљају избеглице, али и да постоје разлике у зависности од званичних ставова влада држава у којима функционишу. На пример, извештај рађен за потребе Високог комесаријата Организације уједињених нација за избеглице (UNHCR) показује да су немачка и шведска штампа наклонјеније избеглицима, док су у Великој Британији доминирали негативни

² Истраживање Сент Мерис универзитета (*St Mary's University, Twickenham, UK*) и париског Католичког института (*Institute Catholique de Paris*) спроведено међу младима од 16 до 29 година у 22 европске државе показало је да хришћанство као норма губи утицај, али и да се млади све мање идентификују са религијом. Стивен Буливант (*Stephen Bullivant*), професор теологије и социологије религије, током презентације резултата у марту 2018. указао је и на податак да су шест најхришћанских земаља оне са историјском католичком већином (Пољска, Литванија, Словенија, Аустрија, Португал и Ирска), а не протестантском или православном већином. Он тврди да се „културолошки идентитет све мање преноси са родитеља на децу“, тако да ће црквене заједнице за коју деценију бити још мање, али са оданим верницима. Више на:

<https://www.stmarys.ac.uk/news/2018/03/study-benedict-0318> и

<http://www.rts.rs/page/magazine/ci/story/501/zanimljivosti/3079715/gardijan-religija-u-evropi-pri-kraju-snaga.html>. Посећено: 15. јуна 2018. године.

стереотипи (Berry et al., 2016: 10). Другим речима, медији се појављују као промотери политике својих влада и наративи које креирају део су шире слике официјелне политике држава из којих долазе.

Постојање криза, проблема у интеграцијама или настајања религијских тензија најбрже се уочава анализом дискурса јавних медија, где значајну улогу игра високотиражна штампа. У нашој земљи значајним делом ослоњена на препознатљиве механизме скривеног утицања из доба социјалистичког агит-пропа, заступајући мишљења владајућих елита, али и скривених група за притисак и друштвених покрета, она може да креира комуникацијску слику у којој јавност не добија правовремене и потпуне информације. По томе је карактеристична таблоидна индустрија. Топоси, форме и симболички начини представљања миграната утичу, између осталог, на стварање стереотипа о њиховом месту у новом друштву, при чему наративни оквир заснован на спектакуларности, драматичности и ксенофобији шири страх од придошлица. То је и разлог што се у анализи садржаја користи социо-когнитивни модел Ван Дејка (*Teun A. van Dijk*), који поред анализе текстова на основу макро-структура, омогућава и дубинску анализу микро-структура, као што су синтаксичке и семантичке структуре, лексички конструкти, метафоре и различите дискурсне стратегије.³

У новије време порастао је број истраживања која проучавају однос грађана Србије према мигрантима. Као један од главних узрочника стварања негативне слике истраживачи наводе површан и сензационалистички приступ у извештавању. Група аутора Центра за примењена друштвена истраживања закључила је да је медијско извештавање „доста или пресудно“ утицало на мишљење грађана Србије о избегличкој кризи. Наводећи како је сензационалистичко извештавање медија „имало функцију буђења како позитивних тако и негативних емоција“, констатује се и да је оно, уз изостајање аналитичког приступа, условило „значајну конфузију у ставовима грађана према читавој проблематици избегличке кризе“ (Vuletić i dr., 2016: 12). Тон оваквом приступу дају таблоиди, па ће се у раду пратити да ли је то случај и када се извештава о религијској позадини миграција.⁴

Циљ овог рада је да укаже на доминантну слику у српској јавности, односно да одговори на питање колико се религијски фактор у извештавању намеће као опасност за угрожавање националног идентитета. Трагајући за релацијама између религијског утицања и радикализације политичке стварности, проучавају се и културни обрасци, полазећи од тога да интегрисање миграната у национални културни контекст није проблем теологије, већ комуникологије и промене њихове свести.

³ „За изучавање новинског дискурса, ова врста локалне анализе или анализе микро-нивоа је посебно значајна, јер омогућује да се утврде друштвене тврдње и претпоставке, као и друге импликације новинског дискурса које могу бити релевантне за идеологије које су у њиховој основи“ (Van Dijk, 1988: 170).

⁴ Истражујући каквим наративима и обрасцима се служи дневна штампа у обликовању слике о мигрантској кризи, избеглицама, мигрантима и азилантима, у нашим ранијим истраживањима се показало како таблоиди форсирају сензационалистичко извештавање, истовремено распирујући и ксенофобичне реакције јавности. На другој страни, озбиљна дневна штампа намеће дискурс заснован на хуманости и поштовању основних људских права (Јевтовић, Бајић, 2016; Јевтовић, Бајић, 2017).

„Џамијска рута“ је утемељена на вредностима панисламизма - то није само проповедање религије, већ примена уређене, социјалне и верски сложене структуре живљења. Идеја да се кроз планске квоте расподеле међу државама ЕУ реализује прилив избеглица, миграната и азиланата део је плана њихове контроле. Али, у јавностима европских држава поставља се и питање нестајања хришћанског идентитета, умањења његовог значаја као доминантне религије, уз навођење како се ислам у прошлости показао као фактор који представља препреку процесу интегрисања у домицилно хришћанско окружење, а да се под плаштом мултикултуралности и политичке коректности о томе нерадо говори.

Иако смо у претходним радовима већ писали о ширим последицама ових промена⁵, у тексту који следи разматраћемо феномен религије, односно концептуалних образаца који формирају наративе о исламским придошлицама. Србија је међу економски најсиромашнијим државама у Европи, становништво јој је међу најстаријим и у структури има више од 20 етничких заједница и припаднике свих водећих религија.⁶ Због те разноликости и искуства са избеглицама из ближе прошлости, друштво на овим просторима може бити фактор са вишим степеном емпатије него на другим подручјима. Али, може бити и рањивије, ако би дошло до значајнијег прилива миграната или њиховог трајнијег задржавања, које би убрзано трансформисало наведене аспекте социјалног окружења, дугорочно доводећи у питање промену националног идентитета. У геостратешким плановима, Србија се помиње и као актер којем је намењена улога „услугне земље“, што значи да она није само транзитна станица (како се често говори), већ и потенцијална база нових избеглица, миграната и азиланата.

Методологија

Квантитативном и квалитативном анализом насловних страна седам дневних новина у Србији, које су излазиле у континуитету током 2015. 2016. и прве половине 2017. године, (*Политика*, *Данас*, *Вечерње новости*, *Блиц*, *Курир*, *Информер* и *Ало*), истраживане су карактеристике насловних композиција са религијским елементима коришћеним у приказивању мигрантске кризе, пре свега на тзв. *Балканској рути*⁷, која се поклапа и са оним што је недавно назва-

⁵ На пример: Јевтовић, З. (2007). Масмедијски преображај тероризма и религије у глобалном поретку, *Политикологија религије*, 1 (1), 97-124; Јевтовић, З., и Бајић, П. (2016): Мигрантска криза у огледалу српске дневне штампе. *Култура полиса*, год. XIII, бр. 31, 29-43; Јевтовић, З., и Бајић, П. (2017). Промена комуникационе парадигме у извештавању о мигрантима у дневној штампи Србије. *Култура полиса*, год. XIV, посебно издање 2, стр. 221-239.

⁶ Према званичном попису из 2011. године, православци чине 84,6 посто становништва, католици пет посто, трећа по заступљености је исламска вероисповест са 3,1 посто, протестаната има један посто, док 4,2 одсто чине атеисти и они који не желе да се изјасне о верском опредељењу. При томе, 17,4 одсто житеља Србије старије је од 65 година. Више на: <http://webzss.stat.gov.rs/WebSite/userFiles/file/Aktuelnosti/Saopstenje%20za%20javnost%20veroispovest%20maternji%20jezik%20i%20nac%20%20pripadnost.pdf>. Поцеђено: 8. јуна 2018.

⁷ Под овим појмом подразумева се географска путања која повезује Грчку, Македонију, Бугарску, Србију и Хрватску, а даље Мађарску и чланице Европске уније и која је због јефтиноће, безбедности и близине била најпопуларнија за избеглице, мигранте и азиланте из Азије и Африке.

но „дамијска рута“. Фокус истраживачког интересовања усмерен је ка дневним новинама и њеним насловницама као нечему што у значајној мери обликује информативну агенду друштва у Србији, пошто њихови садржаји налазе пут и до традиционалних електронских медија (који у својим специјализованим прилозима преносе „шта штампа дневна штампа“) и до интернет портала, како сопствених (портали појединих штампаних медија су међу водећима у Србији по посећености), тако и других.

Приликом анализе, свака насловна страна на којој су у било ком контексту поменути појмови „мигрантска криза“, „мигранти“, „азиланти“ или „избеглице“ са Блиског истока, Азије и Африке, који гравитирају ка Европи, од избегличких кампова на граници њихових земаља, рачуната је као релевантна (битно је да се та тема налази на насловној страни, а не и у колико текстова је заступљена у једном дану). На насловним странама су анализирани релевантни садржаји који се налазе у насловним блоковима (наднаслов, наслов и поднаслов), истакнутим реченицама и визуелном делу - фотографијама (са потписима за фотографије) и карикатурама. Нису рачунати делови текста карактеристични за *Данас* и *Политику* (користио је и *Блиц* у овом периоду) јер су периферни део насловне стране, мање уочљив од претходно наведеног.

Такође, нису обухваћене миграције у оквиру самог европског континента, као ни мигранти из ранијег периода, пре европске мигрантске кризе. Није пресудно ни да ли су ове кључне речи централна или периферна тема, односно само елемент неке друге теме, већ да у посматраним деловима насловне стране постоји бар наговештај да је то текст у којем се на било који начин спомињу садржаји релевантни за овај рад. Уз то, у новинама које су имале додатке, рачунато је уколико је неки насловни блок посебно издвојен (ван слике насловне стране додатка), што указује на намеру уредништва да му дају значај. Рекламни блокови нису разматрани, не рачунајући најаве сопствених додатака или садржаја наредних дана, на начин на који је напоменуто у претходној реченици.

Пошто су диференциране све релевантне насловне стране, из тог новоформираног узорка су издвојене оне у којима се помиње религијски фактор, како би се видело и колики је удео таквих насловних страна. Односно, на тај начин се добија јаснија слика, колико је религијски фактор заступљен у корпусу насловних страна на којима се налазе теме и елементи везани за мигрантску кризу, избеглице, мигранте и азиланте од почетка 2015, када је криза добила на замаху, па до краја прве половине 2017. године, када је готово утихнула у главним медијским садржајима. Сортирање садржаја је извршено методолошким и емпиријским ослањањем на слична ранија истраживања⁸, али је допуњено новијим подацима у односу на тада анализирани период и скраћено по методологији коришћеној у овом раду.

Дакле, битно је нагласити да су посебно издвојене насловне стране везане за религијски аспект и мигрантску кризу, избеглице, мигранте и азиланте. Пошто се повремено појављивао и термин „исламизација Европе“, „страх од

⁸ Нпр, из *Културе полиса*, видети под 6.

исламизације Европе“ и слично, он је узиман у обзир једино када је имао везе са актуелном избегличком кризом, а не са тероризмом или ранијим миграцијама. Овде треба напоменути да у медијским садржајима повремено постоји нејасна граница између тероризма и религијских термина, па тако неки медији користе израз „терориста“, а други „дихадиста“, у оба случаја гравитирајући ка истом значењу. Такође, ту је и појам ИСИС, превасходно као терористичке организације, а не са верском конотацијом. Зато у овом раду то нису елементи неопходни за идентификацију, а кључне речи су и „хришћани“, „муслимани“, „исламизација“ и слично или фотографије на којима су садржаји који јасно асоцирају на одређену религијску припадност или групу, уз то да се контекст таквог садржаја повезује са актуелном мигрантском кризом, избеглицама, мигрантима и азилантима.

Резултати истраживања

Анализирано је укупно 5.987 насловних страна *Политике*, *Данаса*, *Вечерњих новости*, *Блица*, *Курира*, *Алоа* и *Информера*, које су објављене током 2015, 2016. и прве половине 2017. године. Од тог броја, на 9,5 процената насловних страна су споменуте или наговештене теме и елементи везани за мигрантску кризу, избеглице, мигранте и(ли) азиланте релеватне за овај рад.

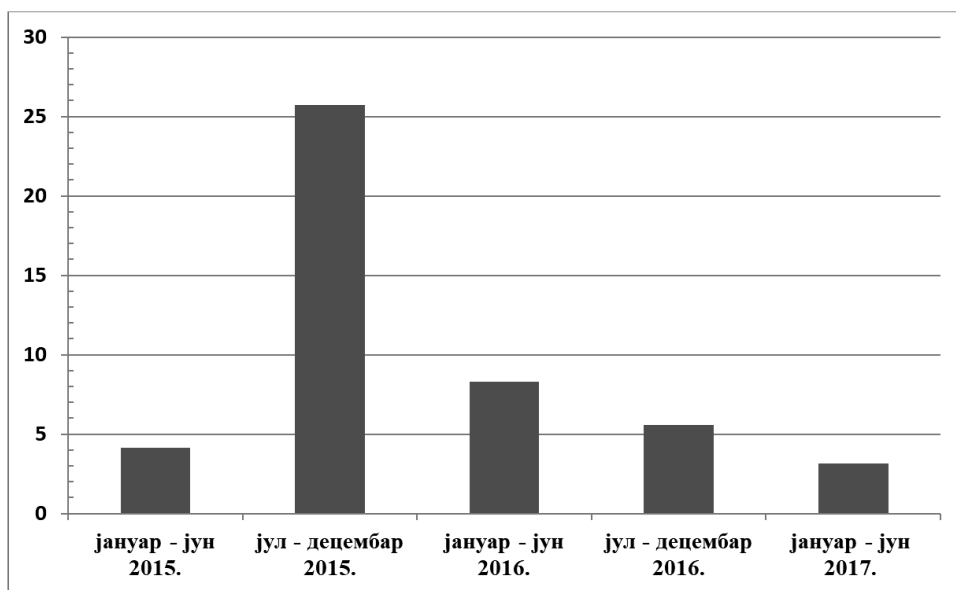


График 1: Процент удела насловних страна на којима се налазе садржаји везани за мигрантску кризу, избеглице, мигранте и азиланте у укупном броју насловних страна дневних новина у Србији у периоду јануар 2015. - јун 2017. године

Први текст у 2015. години је изашао у *Вечерњим новостима* 6. јануара, под називом „Судбине -Ирачки избеглички пар оставио бебу у Србији - Ако Ајмен преживи, чувајте га“. Последњи текст у посматраном периоду је објав-

љен, такође у *Вечерњим новостима*, 29. јуна 2017. године, под називом „Резолуција у Савету Европе - Обезбедити мигрантима право гласа и документа“. Српска штампа је о мигрантској кризи најинтензивније извештавала у септембру 2015. године.

Важна карактеристика извештавања у наведеном периоду је да седамдесет посто насловних страна на којима се налазе садржаји везани за мигрантску кризу, мигранте, азиланте и избеглице, по методологији овог рада, припада озбиљној штампи. Убедљиво највише је писала *Политика*, следе *Данас* и *Вечерње новости*, док је од таблоида највише релеватних насловних страна имао *Информер*.

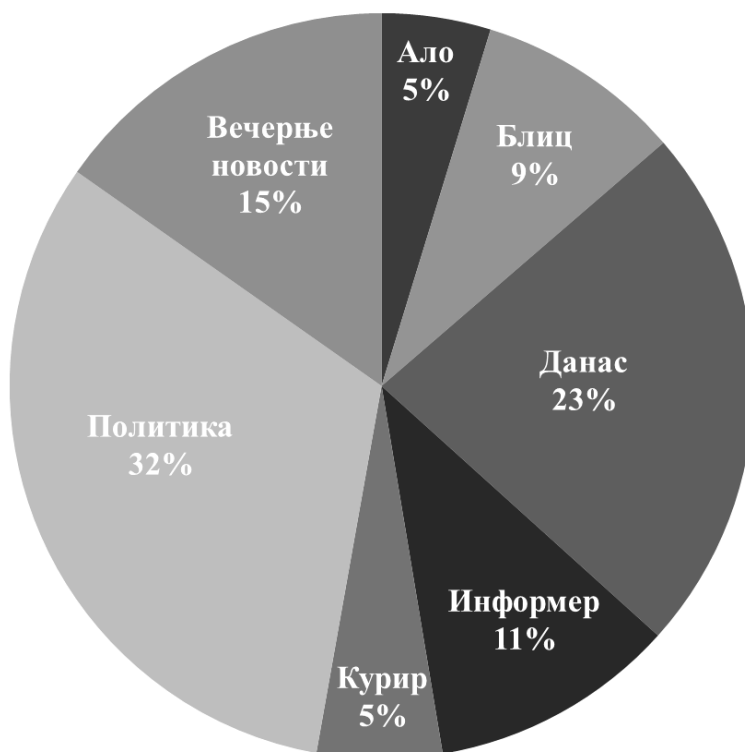


График 2: Појединачни удео насловних страна дневних новина у Србији у укупном броју насловних страна на којима се налазе садржаји везани за мигрантску кризу, избеглице, мигранте и азиланте у периоду јануар 2015. - јун 2017. године

Сужавајући пажњу овог рада на религијски фактор, од укупног броја насловница на којима се налазе садржаји везани за мигрантску кризу, мигранте, азиланте и избеглице издвојено је око три посто на којима се налази и религијски фактор, по претходно задатим критеријумима. Готово све издвојене стране су у *Политици* и *Данасу*, осим по једне које припадају дневним листовима *Ало* и *Блиц*. Већ површним погледом на фактографију јасно је да озбиљна штампа знатно више поклања пажњу садржајима везаним за мигрантску кризу, избе-

глице, мигранте и азиланте уопштено, па тако и на садржаје у којима је присутан и религијски елемент.

Скоро све издвојене насловне стране у 2015. години, у којима се налази и религијски аспект релевантан за овај рад, јесу из периода од септембра до новембра. То се може сматрати очекиваним, имајући у виду да је то период у којем се, уопштено гледано, највише писало о мигрантској кризи. У интервалу од септембра до новембра 2015.године удео насловних страна са садржајима везаним за мигрантску кризу, избеглице, мигранте и азиланте у укупном броју насловних страна дневних новина у Србији износио је 32 посто. У истом периоду, удео насловних страна и са релевантним религијским елементом у укупном броју насловних страна са садржајима везаним за мигрантску кризу, избеглице, мигранте и азиланте је био нешто већи од шест посто. То је време кризе на границама Србије због прилива избеглица, миграната и азиланата. У 2016. години значајно се смањио број насловних страна које садрже и религијски фактор релевантан за овај рад, док их у првој половини 2017. године нема.

Анализирајући новинске текстове и фотографије, уочава се и како се мигранти представљају другачијим од „нас“ (стратегија дистанцирања), као инфериорни и сиромашни (стратегија обесправљивања) и као објекти друштвеног утицаја (стратегија објективације), што је карактеристично и за европска извештавања.⁹ Религијска позадина је готово не приметна, а и када је има, овакав угао посматрања ситуације види се у озбиљној штампи. На пример, *Политика* 29. августа 2015. преноси: „Порука из Европе: не долазите, тражите азил од куће“. Ту се налази и објашњење да „Брисел диже руке од даблинских правила, по којима државе чланице имају право да све мигранте који код њих затраже азил врате у земљу ЕУ где су први пут оставили отиске прстију“. А, недуго затим, 7. септембра 2015, на насловној страни објављује видно истакнут текст „Збуњена и подељена Европа“, у којем се у поднаслову објашњава да „док папа позива европске католике да отворе врата избеглицама, а у Минхену возове из Аустрије дочекују аплаузима, пољски хејтери предлажу да Сиријце 'сместе у Аушвиц'“. Такође, истакнута је и изјава бившег француског председника Николе Саркозија (*Nicolas Sarkozy*), који се залаже за „отварање прихватних центара за избеглице у северном делу Африке, Србији или Бугарској, где би азил био одобрен или не, пре него што уђу у шенген зону“. Композиција фотографије која илуструје текст заснована је на драматичности. Приказани су људи у избегличкој колони, ранци и торбе које носе су сва њихова имовина, а деца на леђима или раменима мушкараца и жена подстичу посебну емпатију. Слика са грчко-македонске границе ојачава се и снажном поруком римског папе, али се чини и да нема очекивани одјек међу европским верницима, имајући у виду ставове различитих значајних актера на европској сцени у том периоду.

⁹ Визуелним обрасцима се избеглице представљају као „проблем“ - не као хуманитарна катастрофа која захтева саосећајни одговор јавности, већ као претња која покреће механизме одбране и контроле граница. Ови дехуманизујући визуелни обрасци директно подстичу политику страха. Видети у: Bleiker et al, 2013: 399.



Фото Ројтерс

На грчко-македонској граници близу Ђевђелије

Фотографија 1: *Политика*, 7. септембар 2015. године



Фото Бета

Протест припадника Пегиде против исламизације Немачке

Фотографија 2: *Политика*, 8. јануар 2015. године

Тенденција оштрог и алармантног приступа мигрантској кризи са насловних страна озбиљних дневних новина одликује се специфичним тоном јавне забринутости. Тако *Политика* 8. јануара 2015. извештава о „протесту припадника Пегиде против исламизације Немачке“, јасно истичући у наслову како расте „Немачки страх од странаца“. У једној од водећих чланица Европске уније шири се напетост између присталица и противника толеранције према странцима, при чему је у фокусу фотографија на којој протестант поручује:

„Стоп исламском терору“. На тај начин даје јасну његову оцену религијског карактера кризе. Интерпретативни оквир је снажан, трансфером одговорности таргетира се читава популација, а транспарентом уоквирује осуђујућа порука.

Поларизација европског приступа мигрантској кризи кроз рефлексију религијске политике видљива је и у персонализацији ове теме. Две личности привлаче посебну пажњу медија: немачка канцеларка Ангела Меркел (*Angela Merkel*), представљена и као „мајка Тереза“, односно неко ко отворено подржава долазак избеглица, али и мађарски премијер Виктор Орбан (*Viktor Orbán*), као жестоки противник мигрантског досељавања. Манихеизам је снажно изражен: судар неолибералног корпоративизма и тржишта којег заступа немачка канцеларка и десничарске, религијски традиционалне опције оличене у слици мађарског премијера. Идентификација са верским елементима у тим примерима је снажна у насловним блоковима и на фотографијама. Такав јавни приказ ове две личности је виђен више пута, па тако, у 2015. години, Ангела Меркел има четири појављивања на овај начин, а „хришћанин“ Виктор Орбан три.

На Графику 1 јасно се види како у 2016. години слаби интересовање за садржаје везане за мигрантску кризу, избеглице, мигранте и азиланте на насловним странама дневних новина у Србији, па је тако издвојено и мање страна везаних и за религијски елемент. Анализа показује и да је у издвојеним насловним странама Ангела Меркел редован актер, главни или споредни. Фотографија која симболизује њен однос ка мигрантима објављена је још у *Политици* 22. септембра 2015, уз насловни блок „Како је Ангела Меркел прешла пут од Хитлера до Мајке Терезе“. Контраст су примери фотографија на којима се приказује како је виде противници њене имиграционе политике.



Фотографије 3 и 4: *Политика*, 22. септембар 2015. и
Политика, 4. новембар 2015. године

Немачка канцеларка је, иначе, добила пуну пажњу српске штампе на насловним странама, када је реч о садржајима везаним за мигрантску кризу, избеглице, мигранте и азиланте, у издањима од 4. новембра 2015. године. Тада се нашла на насловним странама шест од седам дневних новина: „Црна прогноза

Ангеле Меркел - Могућ је нови рат на Балкану“ (*Ало*), „Драматично упозорење Ангеле Меркел - Рат на Балкану ако затворимо границе“ (*Блиц*), „Ангела Меркел упозорава - Биће рата на Балкану ако Немачка затвори границе за избеглице!“ (*Информер*), „Последице мигрантске кризе - Меркелова: Балкану прети рат“ (*Курир*), „Меркелова: Ако Немачка затвори границе - избиће рат на Балкану“ (*Политика*) и „Шокантно упозорење Ангеле Меркел - Уколико затворимо границе, ето рата на Балкану!“ (*Вечерње новости*).

У овом истраживању уочавамо како озбиљна штампа даје тон у обраћању пажње на утицај религијског фактора у миграцијама. На тај начин је Виктор Орбан посебно истакнут као „крсташ“, у периоду кризе крајем лета 2015. године. У *Данасу* су се могли прочитати наслови „Хришћанин Виктор Орбан опет 'брани Европу'“ (4. септембар) и „Орбан испратио 'крсташе' на границу“ (15. септембар), а други наслов прати и фотографија на којој је у првом плану жица на граници и иза оgrade војници спремни за акцију. Тако, иако миграната нема на фотографији, асоцијација је јасна: Европљани су спремни за сукоб између „нас“ и „њих“. Такође, *Политика* 4. септембра 2015. у поднаслову указује на „призоре у Мађарској као из Другог светског рата“ и констатује како „Виктор Орбан хришћанске вредности и ЕУ брани жицом“.



ФОТОГРАФИЈА 5: *Данас*, 15. септембар 2015. године

Иначе, због догађаја на српско-мађарској граници Виктор Орбан је био један од главних негативаца у том периоду, па је тако *Блиц* 12. септембра 2015. писао: „Орбан послао војску на границу са Србијом - Зли комшија“, опремајући текст фотографијом на којој мађарски премијер асоцира на нацистичког вођу Адолфа Хитлера, са карактеристичним брковима направљеним од речи и јасног става: „Орбане, срамото“. Теоретичари истичу како „фотографије и телевизијске слике, заједно са осталим елементима вести, постављају људе и догађаје у интерпретативни оквир“ (Tomanić, 2015), из којег јавност извлачи

одређене перспективе. У том контексту могу да се уоче и нијансе којима се усмеравају интензитет и правац извештавања.

Када је реч о садржајима са религијским елементом, међу њима се налази и *Политика* од 9. септембра 2015, која у наслову пише: „Хришћани добро дошли, за муслимане нема места“. У поднаслову се скреће пажња да „свештена лица, већи католици од папе, не слушају врховног поглавара нити читају Библију, већ бране Европу од ислама“. А, анализирајући „Хоће ли Исламска држава окренути Европу против избеглица“ *Политика* 16. новембра 2015. констатује у поднаслову како би „исламистима добродошао сукоб између хришћана и муслимана у Европи“. У пропагандним кампањама сваки детаљ има своје место, па се тако на фотографији са насловне стране *Блица* од 17. новембра 2015. може видети један од осумњичених терориста за масакр у Паризу како у руци држи Куран - симбол вере, али у поменутом контексту може да се тумачи и као опасност за „друге“. Трансфером значења, жиг кривице се усађује читавој религијској заједници, што је једна од техника савремене медијске манипулације.

Ако јавност осећа нелагоду или сумњу да је реч о значајној промени безбедносне диоптрије, озбиљне новине оснажују конотацију. На пример, *Данас*, 18. новембра 2015. године објављује ауторски текст Доминика Моизија (*Dominique Moisi*), професора на Институту политичких наука у Паризу и високог саветника на Француском институту за међународне послове, под насловом „Ми смо у рату“, а који наглашава како је „највећа амбиција Исламске државе да изазове сукоб цивилизација између западног и муслиманског света“. Ипак, озбиљна штампа се придржава правила балансирања идеја, па се тако 24. октобра 2016. у истој новини налази став славног писца Орхана Памука (*Orhan Pamuk*), под насловом „Не верујем у сукоб цивилизација“, у којем хвали немачки приступ мигрантској кризи и отвореност Ангеле Меркел.

Закључна разматрања

Све шире економске потребе и садржајнији културни обрасци, укључујући и верске разлике, налазе се у фази перманентног додиривања, поклапања и прожимања, при чему глобализација и комуникацијска револуција у геополитичком контексту слабе улогу хришћанства. Европљани данас доживљавају дубоку кризу идентитета, а такав тренд може да доведе и до промене претходно доминантних образаца у Србији. Мигранти, сами по себи, не представљају велику претњу за безбедност било које државе, али они појединци или групе који су заслепљени верским фанатизмом могу бити инструментализовани за чињење различитих кривичних дела, што се у пракси и дешавало.

Истраживање је показало и да озбиљност у тумачењу религијских последица мигрантске кризе у Србији развија озбиљна штампа, а таблоиди, кроз свој већ препознатљиви сензационалистички дискурс, пажњу придају другим контекстима, док је религијски потпуно у другом плану. Квантитативна анализа показује да се број текстова и фотографија о мигрантској кризи протоком времена постепено смањује, чиме се може објаснити пад интересовања јавности. Разлог се налази и у затварању *Балканске руте*, којом је смањен број избе-

глица, миграната и азиланата, а тиме и медијских текстова. Наративи забринутости и персонификације верских елемената интензивирани су током друге половине 2015. године, док током 2016. и прве половине 2017. године штампа у Србији чешће извештава о свакодневном животу и проблемима избеглица смештених у Србији и другим факторима.

Може да се закључи како религијске разлике које стижу са мигрантским колонама у домаћој јавности нису идентификоване као озбиљнија претња националним вредностима или интересима, мада се на њих повремено указује кроз концепт угрожавања хришћанства и појаве губљења верске толеранције у Европи.

Литература и е-извори

1. Baker, P., Gabrielatos, C., Khosravi Nik, M., Krzyzanowski, M., McEnery, T., & Wodak, R. (2008). A useful methodological synergy? Combining critical discourse analysis and corpus linguistics to examine discourses of refugees and asylum seekers in the UK press. *Discourse & Society*, 19 (3), 273-306.
2. Banks, J. (2012). Unmasking deviance: the visual construction of asylum seekers and refugees. *Critical Criminology*, 20 (3), 293-310.
3. Berry, M., Garcia-Blanco, I., & Moore, K. (2016). *Press coverage of the refugee and migrant crisis in the EU: a content analysis of five European countries (Project Report)*. Geneva: United Nations High Commissioner for Refugees. Retrieved May 25, 2018, from <http://orca.cf.ac.uk/id/eprint/87078>.
4. Bleiker, R., Campbell, D., Hutchison, E., & Nicholson, X. (2013). The visual dehumanisation of refugees. *Australian Journal of Political Science*, 48 (4), 398-416.
5. Colombo, M. (2018). The Representation of the "European Refugee Crisis" in Italy: Domopolitics, Securitization, and Humanitarian Communication in Political and Media Discourses. *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, 16 (1-2), 161-178.
6. Gardijan: Religija u Evropi „pri kraju snaga“ (21. mart 2018). *Radio-televizija Srbije*. Preuzeto sa: <http://www.rts.rs/page/magazine/ci/story/501/zanimljivosti/3079715/gardijan-religija-u-evropi-pri-kraju-snaga.html>. Datum pristupa: 15.6.2018.
7. Holmes, S. M., & Castaneda, H. (2016). Representing the "European refugee crisis" in Germany and beyond: Deservingness and difference, life and death. *American Ethnologist*, 43 (1), 12-24.
8. Lenette, C., & Cleland, S. (2016). Changing faces: Visual Representations of Asylum Seekers in Times of Crisis. *Creative Approaches to Research*, 9 (1), 68-83.
9. Jevtović, Z. (2007). Masmedijski preobražaj terorizma i religije u globalnom poretku. *Politikologija religije*, god. I, br. 1, 97-124.
10. Jevtović, Z., i Bajić, P. (2016). Migrantska kriza u ogledalu srpske dnevne štampe. *Kultura polisa: časopis za negovanje demokratske političke kulture*, god. XIII, br. 31, 29-43.
11. Jevtović, Z., i Bajić, P. (2017). Promena komunikacione paradigme u izveštavanju o migrantima u dnevnoj štampi Srbije. *Kultura polisa: časopis za negovanje demokratske političke kulture*, god. XIV, posebno izdanje 2, 221-239.
12. Martinez Lirola, M. (2014). Exploring visual dysphemisms in pieces of news related to immigrant minors in a Spanish newspaper. *Visual Communication*, 13 (4), 405-427.

13. New St Mary's Research Shows Huge Differences in the Religiosity of Young Adults across Europe (21st March 2018). *St Mary's University, Twickenham, London*. Retrieved June 15, 2018, from <https://www.stmarys.ac.uk/news/2018/03/study-benedict-0318>.
14. Nova "džamijska ruta" za migrante ka EU (1. jun 2018). *Srna*. Preuzeto sa: <http://www.srna.rs/novosti/599411/nova-dzamijska-ruta-za-migrante-ka-eu.htm>. Datum pristupa: 15.6.2018.
15. Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2011. u Republici Srbiji - Knjiga 4: Veroispovest, maternji jezik i nacionalna pripadnost (21. februar 2013). *Republički zavod za statistiku*. Preuzeto sa: <http://webzrzs.stat.gov.rs/WebSite/userFiles/file/Aktuelnosti/Saopstenje%20za%20javnost%20veroispovest%20maternji%20jezik%20i%20nac%20%20pripadnost.pdf>. Datum pristupa: 8.6.2018.
16. Reisigl, M. & Wodak, R. (2001). *Discourse and discrimination: Rhetorics of Racism and Antisemitism*. London: Routledge.
17. Rheindorf, M., & Wodak, R. (2018). Borders, Fences, and Limits - Protecting Austria From Refugees: Metadiscursive Negotiation of Meaning in the Current Refugee Crisis. *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, 16 (1-2), 15-38.
18. Richardson, J., & Colombo, M. (2013). Continuity and change in anti-immigrant discourse in Italy: An analysis of the visual propaganda of the Lega Nord. *Journal of Language and Politics*, 12 (2), 180-202.
19. Tomanić Trivundža, I. (2015). *Press Photography and Visual Framing of the News*. Ljubljana: Faculty of Social Sciences.
20. Van Dijk, T. A. (1998). *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London; Thousand Oaks: SAGE Publications.
21. Vuletić, V., Stanojević, D., Vukelić, J., & Pešić, J. (2016). *Studija o izbeglicama - Srbija 2016*. Beograd: Fondacija Fridrih Ebert - Centar za primenjena društvena istraživanja. Preuzeto sa: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/belgrad/12928.pdf>. Datum pristupa: 15.5.2018.

THE MIGRANT CRISIS AND RELIGION FACTOR AS A PART OF CRISIS SITUATIONS

Summary: By analyzing the front pages of Serbian daily newspapers, between the beginning of 2015 and the end of the first half of 2017 (*Politika*, *Danas*, *Večernje novosti*, *Blic*, *Kurir*, *Alo* and *Informer*), it was noticed that religious differences in content related to the migrant crisis, refugees, asylum seekers and migrants have not been identified in the domestic public as a threat to national values or interests, even though they appear periodically through the narrative of endangered Christianity and the losses of religious tolerance in Europe. It should also be noted that occasional concern about the activity of radical Muslim newcomers leads to an increased level of mistrust against the total migrant population, which creates the preconditions for the emergence of moral panic and crisis situations. The images of migrants are contradictory - some contain compassion, while others emphasize diversity, in religion or in other segments.

Key words: migrant crisis, religion, daily newspapers, stereotypes, moral panic

БОРИС БУЛАТОВИЋ*

Научно удружење за развој српских
студија
Нови Сад

УДК 316.74(821.163.41):2(316.75)

Прегледни рад
Примљен: 01.07.2018
Одобрен: 20.07.2018
Страна: 229-244

ВЕРСКИ НАЦИОНАЛИЗАМ У СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ: РАЗМАТРАЊА О КРИТИЧКОЈ ПЕРСПЕКТИВИ НОВИЈЕ АНГЛОФОНЕ ИСТОРИОГРАФСKE И ПОЛИТИКОЛОШКЕ ЛИТЕРАТУРЕ

Сажетак: У овом чланку, руководећи се начином на који се у значајном обиму америчке и британске историографске и политиколошке академске литературе испитују генеза и природа југословенских сукоба, проблематизују се оптужбе које се у таквој врсти студија изричу најзначајнијим делима српске књижевности теретећи их за наводно промовисање српског верског национализма. Идеолошки прегнантном употребом редуковане верзије теоријског оквира сукоб цивилизација (у виду унилатералног српског културног детерминизма за испољавање насиља) на критичко сагледавање књижевног опуса српских писаца у форми тенденциозне актуелизујуће рецепције (у контексту и из перспективе ратова вођених 1990-их година), истраживачка промишљања Нормана Сигара, Мајкла Селса, Тима Џуде, Бранимира Анзуловића, Кати Кармајкл, Кристофера Катервуда, Ноела Малколма, Сабрине Рамет или Кристофера Кларка износе тенденциозне оцене по којима се управо српске књижевне творевине указују као кључни иницијатори и даваоци алибија претпостављеној верски нетолерантној политичкој пракси.

Кључне речи: верски национализам, идеолошка рецепција књижевности, сукоб цивилизација, културни детерминизам, Иво Андрић, Његош, културни и верски идентитет, историографија и политикологија

Имајући у виду уврежену перцепцију о југословенској кризи у западном медијском, јавном и политичком дискурсу, у оквиру које се безмало по устаљеној пракси наглашава примарна или искључива српска одговорност за дезинтеграцију југословенске федерације и потоње ратне сукобе (уз пренебрегавање „вишеструког саучествовања у том трагичном колапсу”¹ кључних ‘евроа-

* bulatovic_boris@yahoo.com

¹ Бошко И. Бојовић, „Балкански простор: показатељ и антиципација евроатлантских противречности”, *Serbian Studies Research* (Нови Сад), год. 5, бр. 1, 2014, 24.

тлантских' војнополитичких актера), могуће је говорити и о незанемарљивом броју студија и чланака писаних од стране идеолошки привилегованих тумача историје интерјугословенских односа који се осим политичким баве и појединим културним аспектима етноконфесионалних сукоба из 1990-их година. Притом, уколико узмемо у обзир да се природа и хронологија југословенских размирица у западној интелектуалној јавности сагледавају уз видну усаглашеност најутицајнијег академског са владајућим политичким дискурсом, те уз идеолошку превагу двају интерпретативних оквира (оквир сукоб цивилизација и оквир агресор/жртва)² у којима доминира представа о српској кривици, неки од најзначајнијих и репрезентативних сегмената српског књижевног и културног хабитуса се у поменутом типу политиколошких и историографских анализа неретко третирају и критички вреднују као својеврсни кључни генератори српске верске ригидности и дискриминаторне политичке праксе. Из овакве круте и злонамерне идеолошке интерпретативне перспективе посматрано, књижевна остварења Петра II Петровића Његоша, Ива Андрића или Милорада Павића се обзнањују као политички памфлети чија садржина је импрегнирана српским експанзивним верским национализмом, који се – у виду у којем наводно егзистира у литерарним творевинама – активира као претходница и аутовиктимолошка основа, односно као иницијатор и давалац легитимитета и моралног оправдања 'агресивној' и 'верски искључивој' политици (и то не у само у домену политичке инструментализације ових дела, већ њихових иманентних структурних својстава и тематско-мотивских преокупација). Са друге стране, у тежњи да властиту идеолошку представу о балканским конфликтима демонстрира полазећи од криминализовања чинилаца српске културне егзистенције, оваква рецепција по задатој матрици и на потенцијалне будуће конфликте априорно преноси кривицу српске културе, поимајући је као давнашње укоренењу и непромењиву категорију у међунационалним и међуконфесионалним односима на Балкану.

На пример, критичким увидом у књигу *Геноцид у Босни* (објављену у издању Универзитета А&М у Тексасу 1995. године)³ Нормана Сигара разазнајемо да овај амерички професор стратешких студија на Универзитету америчке ратне морнарице, војно-политички аналитичар војне обавештајне службе при Пентагону, као и консултант Хашког трибунала, промовишући тезу о збирној одговорности српских политичара, интелектуалаца⁴ (посебно место притом

² Опширније у: Jovo Bakić, *Jugoslavija: razaranje i njegovi tumači*, Službeni glasnik, Beograd, 2011.

³ Norman Cigar, *Genocide in Bosnia: The Policy of 'Ethnic Cleansing'*, Texas A&M University Press, Austin, 1995 (књига је затим преведена и објављена у Сарајеву: Norman Cigar, *Genocid u Bosni: politika 'etničkog čišćenja'*, preveo Radomir Marinković, Bosanski kulturni centar – Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava, Sarajevo, 1998).

⁴ У овој књизи Сигар не говори о српским писцима као инспираторима геноцида. Међутим, такву улогу им приписује у једном тексту назначавајући у самом уводу да су, уз друге интелектуалце, својом ванкњижевном делатношћу задобили „главну улогу у креирању политике геноцида” (“[...] their major role in the creation of the policy of genocide”) и притом именује Добрицу Ћосића, Војислава Лубарду, Мома Капора, Рајка Петрова Нора, Антонија Исаковића, Милана Комненића и Мирослава Тохолја. Види: Norman Cigar, “The Nationalist Serbian Intellectuals and Islam: Defining and Eliminating a Muslim Community”, in: Emran Qureshi and Michael A. Sells (eds.), *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, Columbia University Press, New York, 2003, 314-351.

придајући српским оријенталистима Дарку Танасковићу, Александру Поповићу и Мирољубу Јевтићу⁵ који су „интелектуално нападајући ислам и муслимане намјеравали да обезбиједе знанствену потпору за помаљајућу националистичку идеологију”⁶) и Српске православне цркве за ратове вођене 1990-их година, у првом поглављу поменуе књиге (насловљеном „Геноцид”) истиче да „уколико постоји у модерној историји, такав фактор, који је оставио у наслеђство трајни утицај на садашње политичке догађаје, дјелујући при томе на све етничке групе, онда би то била тежња за великом Србијом”.⁷ Развијајући претпоставку о умногоме верски инспирисаном српском планираном државном геноциду, и изричито оспоравајући тезе о историјској мржњи међу народима бивше Југославије (будући да се њоме одговорност равномерно делегира на све учеснике сукоба) као узроку ратних страдања, Сигар сасвим тенденциозно осликава српску историју с краја 19. и целокупног 20. века, приказујући је као искуство нације која је – учвршћујући сопствени национални идентитет – вршила етничка чишћења, присилне верске конверзије, територијалну експанзију анектирањем територија насељених претежно муслиманима (Косова и Метохије, Санџака и Македоније),⁸ спроводила хегемонију над несрпским народима,⁹ док коментаришући збивања из Другог светског рата аутор не само да изједначава позицију Србије и Хрватске које су „устоставиле фашистичке државе, савезнице са Њемачком”, него додатно наглашава вишеструку српску повезаност са фашизмом напомињући да су „поред про-осовинске српске државе, створене у Београду, други српски националисти организовали четнички покрет, чији је циљ било успостављање велике Србије под влашћу српске краљевске породице”.¹⁰ При томе, како сматра Сигар, и у другој Југославији су Срби имали доминантан положај: осим што су стекли „непропорционалан удио у броју мјеста у савезној бирократији, војсци, дипломатској служби, економској инфраструктури, правном систему и Комунистичкој партији”,¹¹ као резултат компромиса за подршку владавини Јосипа Броза, лидер нове државе је Србији учинио бројне територијалне уступке, додељујући јој „контролу над више области у којима су несрби чинили већину становништва: на Косову, у Војводини и у Санџаку”.¹² Из таквог погледа на континуитете новије српске историје (из претходних стопедесет година), чија је кључна константа агресивни конфесионални и етношовинизам, произлази и Сигарова актуелизујућа опаска о томе да је Његош – у својству својеврсног идеолошког творца милитантног

⁵ Осим у књизи о којој говоримо, Сигар је одговорности српских оријенталиста за злочине у Босни посветио и једну засебну броштуру, види: Norman Cigar, *Uloga srpskih orijentalista u opravdanju genocida nad Muslimanima Balkana = The role of Serbian orientalists in justification of genocide against Muslims of the Balkans*, превели Enes Karić i Ahmet Alibašić, Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava, Sarajevo, 2000.

⁶ *Isto*, цит. према онлајн издању где се цитирани навод налази на страници 1 (пагинација није идентична као у штампаној верзији брошуре).

⁷ Norman Cigar, *Genocid u Bosni*, 25.

⁸ *Isto*, 25.

⁹ *Isto*, 26.

¹⁰ *Isto*, 27.

¹¹ *Isto*, 28.

¹² *Isto*, 28.

оријенталистичког дискурса у српској култури – „до неба уздизао насилно брисање свих трагова муслимана”¹³ (готово идентичан исказ Сигар је употребио у једном свом тексту из зборника који су приредили Мајкл Селс и Емран Куреши, где о Његошу говори као о претечи геноцида и „окрутно антимуслиманском деветнаестовековном православном епископу и владару Црне Горе, чије књижевно дело велича и оправдава насилно брисање свих трагова муслиманског присуства у земљи”¹⁴).

Када је реч с једне стране о утицајним, а с друге о крајње тенденциозним тумачењима узрока југословенских ратних конфликта из последње деценије претходног века, анализом би без сумње ваљало обухватити и писање Мајкла Селса, америчког изучаваоца (делом и српског порекла) односа религије и насиља, професора компаративне религије, куранских студија, арапске и исламске поезије и старије мистичке књижевности (старогрчке, исламске, хришћанске и јеврејске) на Универзитету у Чикагу (претходно је од 1984. до 2005. године предавао на Хаверфорд колеџу; 2016. године је изабран у чланство Америчке академије наука и уметности) и аутора студије *Изневерени мост: религија и геноцид у Босни* (*The Bridge Betrayed*, објављене 1996. године), награђене признањем за најбољу књигу у избору Америчке академије за религију 1997. године у области историографије¹⁵ (утолико пре уколико о њеном утицају на лидере америчког некадашњег политичког естаблишмента, Била Клинтона и Мадлен Олбрајт, сведоче амерички колумниста Ал Камен¹⁶ и Селсов сарадник Даглас Адамс¹⁷). У својој прилично упрошћеној, површној и чињенично неадекватној слици историјата конфликтних односа на бившем југословенском подручју Селс испрва говори о нарушавању међунационалних односа који се након Брозове смрти драстично ремете под тобоже пресудним дејством растућег великосрпског национализма: „Крајем 1980-их Срби су се упустили у огорчену борбу против Албанаца на подручју Косова. Будући да су српски националисти захтевали Велику Србију на начине који никада не би били толерисани за време Тита, у осталим републикама, посебно у Словенији и Хрватској, завладао је страх”,¹⁸ те је убрзо дошло до издвајања Словеније и

¹³ Isto, 55.

¹⁴ Norman Cigar, “The Nationalist Serbian Intellectuals and Islam: Defining and Eliminating a Muslim Community”, 334 (“[...] the stridently anti-Muslim nineteenth-century Orthodox bishop and ruler of Montenegro, whose writings extolled and justified the violent eradication of all traces of a Muslim presence in that land”).

¹⁵ Податак преузет са веб-сајта Америчке академије за религију (види: <https://www.aarweb.org/programs-services/book-awards>).

¹⁶ “But there has been little mention of Clinton’s favorite Balkans book, *A Bridge Betrayed*, by Haverford College religion professor Michael Sells [...]. Clinton apparently liked this book so much that he sent it around to Secretary of State Madeleine Albright, Defence Secretary William Cohen, national security adviser Sandy Berger and Joint Chiefs Chairman Henry Hugh Shelton as required reading”. Al Kamen, „Sunday in the Loop”, *The Washington Post*, 18.07.1999, p. W02.

¹⁷ Види: <http://www.ideaarchitects.com/whatdondoug.html>.

¹⁸ “In the late 1980s Serbs became involved in a bitter struggle with Albanians in the region of Kosovo. As Serb nationalists demanded a Greater Serbia in ways that would never have been tolerated under Tito, the other republics, especially Slovenia and Croatia, became fearful”. Michael A. Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, University of California Press, Berkley, 1996, 7.

Хрватске, као и Босне и Херцеговине „након што су се Босанци изјаснили за независност”.¹⁹ Тематизујући, даље, ‘косовско питање’ у поглављу „Српски Јерусалим”, аутор казује о политици српског насилног колонизовања Косова и изгона већинског албанског становништва после балканских и између два светска рата коју је зауставио Броз,²⁰ као и о свеprisутном српском национализму (који Селс, сасвим малициозно, неретко види и у случајевима када би Србе било заиста неосновано представљати као кривце): тако су се, по њему, „српски националисти жалили како српским насељеницима који су побегли са Косова за време Другог светског рата није био дозвољен повратак”²¹ (овај пример је парадигматичан показатељ неприкривене тенденциозности Мајкла Селса, који не наводи разлоге за српско напуштање Косова и Метохије током рата, него препознаје национализам у њиховом противљењу одлуци Националног комитета ослобођења Југославије од 6. марта 1945. године која обухвата привремену забрану повратка српских колониста на Косово и Метохију), политичка криза на Косову 1980-их година је „разјарила српске националисте и поцепала југословенску федерацију”,²² уставне промене донешене 1974. године су такође „ражестиле српске националисте”.²³ Уз то, Селс пише и о „ескалацији лажних оптужби за геноцид” Албанаца над косметским Србима у чему је предњачило српско православно свештенство,²⁴ као и о српским „територијалним претензијама” према Косову.²⁵ Тематски усредсређујући своје ис-

¹⁹ “[...] after Bosnians had voted for independence in a referendum [...]” (*Ibid*, 7).

²⁰ *Ibid*, 54.

²¹ “Serb nationalists complained that Serb settlers who had fled Kosovo during World War II were not allowed to return” (*Ibid*, 54).

²² “[...] a crisis that enraged Serb nationalists and tore apart the Yugoslav federation” (*Ibid*, 53).

²³ “The new constitution enraged Serb nationalists” (*Ibid*, 55).

²⁴ “The escalation of charges to false accusations of genocide is especially clear in the language of the Christian Orthodox clergy” (*Ibid*, 57-58). На сличан начин о националистичкој природи и неоснованости српских притужби на сопствени дискриминисан положај на Косову и Метохији пишу, међу осталима, историчарке Бранка Магаш (консултанткиња Босанског института из Лондона) тврдећи да су српски интелектуалци, пре свих Михајло Марковић, из националистичких побуда измислили да Албанци теже стварању етнички чистог Косова (види: Branka Magaš, “Nationalism Captures the Serbian Intelligentsia”, in: *The Destruction of Yugoslavia: Tracking the Break-up, 1980-92*, Verso, London – New York, 1993, 49-73), као и Сабрина Рамет, која у бројним својим књигама указује на то да су акцентована различитих видова албанског насиља над косовским Србима (из 1980-их година) пуке гласине и елементи у изградњи српског национализма (Sabrina P. Ramet, *Balkan Babel: The Disintegration of Yugoslavia from the Death of Tito to the Fall of Milošević*, 4th edition, Westview Press, Boulder, 2002, 41; *Social Currents in Eastern Europe: The Sources and Consequences of the Great Transformation*, 2nd edition, Duke University Press, Durham and London, 1995, 229; *Whose Democracy?: Nationalism, Religion, and the Doctrine of Collective Rights in Post-1898 Eastern Europe*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham – Boulder – New York – Oxford, 1997, 146).

²⁵ Michael A. Sells, *The Bridge Betrayed*, 57-59. Селс није усамљен у изношењу оваквих ставова међу ауторима чији увиди улазе у корпус референтне и цитиране литературе међу западним стручњацима за балканске и источноевропске студије. На пример, Бранимир Анзуловић говори о српском „националистичком својатању Косова” (Branimir Anzulović, *Mit o Nebeskoj Srbiji*, 116), док Бранка Магаш упозорава да је „између 1987. и 1990. године Србија наметнула своју владавину у још три од преосталих седам чланица југословенске федерације: Војводини, Црној Гори и на Косову” (“Between 1987 and 1990 Serbia imposed its rule on three of the other seven members of Yugoslav Federation: Vojvodina, Montenegro and Kosovo”; Branka Magas, “The Curse of Kosovo”,

траживање на рат у Босни и Херцеговини и његову верску компоненту, Мајкл Селс се супротставља тези по којој су сукоби настали као нужан исход древних вишевековних антагонизама или „балканских духова”²⁶ (сматрајући да се посредством таквих ставова, које види као део репертоара балканистичког дискурса, релативизују српска и хрватска ратна одговорност) и инсистира на томе да се основни узроци за непријатељску политику према босанскохерцеговачким муслиманима Босне и Херцеговине налазе у домену српског национализма инспирисаног религијом, тј. верског милитантизма), док – на другој страни – критику упућује и америчким властима и креаторима спољне политике који су, по њему, посредно суделовали у антибошњачким злочинима оклевањем да војном интервенцијом против Срба зауставе рат.

Основна идеја Мајкла Селса јесте да се у позадини верске димензије геноцида налази „национална митологија која словенске муслимане портретише

New Internationalist [Oxford], issue 247, September 1993 [<http://newint.org/features/1993/09/05/curse/>]). Обоје именованих аутора хрватског порекла (Анзуловић је живео у Сједињеним Америчким Државама, а Бранка Магаш у Лондону) на некоректан и неодржив начин замагљују слику сукоба у бившој Југославији: 1) с једне стране потенцирају Милошевићево ограничавање аутономије српским покрајинама, док се, истовремено, намерно занемарујући компаративни контекст, не осврћу на укидање статуса конститутивног народа Србима у Хрватској актуелним Уставом Републике Хрватске који је изласао Хрватски сабор крајем децембра 1990. године (што је представљало један од основних извора националних тензија и несигурности у Хрватској непосредно пред избијање рата), чиме је српском становништву онемогућено да се и оно национално самоопредели приликом издавања Хрватске из Југославије (при чему право на самоопредељење, легалистички посматрано, по свим југословенским уставима јесте право давано конститутивним народима, а не федералним јединицама); и 2) успостављањем потпуно неодговарајуће аналогije између статуса Хрватске (и Словеније) са статусом Косова и Метохије (још у време егзистенције СФР Југославије) од стране хрватских и словеначких политичара (као и значајнијег броја интелектуалаца), формиран је радикално непринципијелан и алогичан став да је унутрашња хомогенизација, интегрализација и централизација западних југословенских република процес који свој еквивалент има не у интегрализацији Србије (као републике), него њених покрајина (и то у смислу у коме се инсистира на њиховим сувереним и аутентичним правима у односу на републику којој припадају). Инсистирањем на оваквом виду поистовећивања и равноправности статуса не Србије са Хрватском и Словенијом, него Косова (мање наглашено и Војводине) са овим републикама, стварани су предуслови за јавна схватања и политичке представе (које су недуго затим задобиле медијску, политичку, чак и академску потпору и на глобалном нивоу) по којима оснаживања суверенитета и хомогенизовања поменутих западних република представљају некакву врсту афирмације и јачања појединачних националних права као облика противљења савезном, али и ‘(велико)српском’ централизму (уз подтекст да су такви словеначки и хрватски напори у смеру стицања независности одбрамбеног и грађанско-либералног карактера), док се – с друге стране – српски покушаји (као и апели тадашњег српског живља на Косову) да се укаже на аналогна права Србије оцењују као одраз српског национализма, унитаризма и шовинизма (иако су све преостале југословенске републике, на такав начин посматрано, биле унитарне).

²⁶ Синтагма ‘балкански дугови’ (‘Balkan ghosts’) је непосредна алузија на књигу Роберта Каплана (види преведено издање: Robert D. Kaplan, *Balkanski duhovi: putovanje kroz istoriju*, prevela Nataša Kecman, Dan Graf, Beograd, 2004; оригинално издање: *Balkan Ghosts: A Journey through History*, St. Martin's Press, New York, 1993). Сабрина Рамет за Капланову књигу наводи да је, у вези са ратом из 1990-их година, имала „убитачан утицај” на ставове и реторику некадашњег британског премијера Џона Мејџора, америчког председника Била Клинтона и представника Европске уније Лорда Овена. Sabrina P. Ramet, *Thinking about Yugoslavia: Scholarly Debates about the Yugoslav Breakup and the Wars in Bosnia and Kosovo*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 3.

као убице Христа и издајнике расе”.²⁷ Теза о древном антагонизму Срба и муслимана је по његовом уверењу новијег датума, и има своје изворе у 19. веку: они почивају у реконструкцији и радикализацији изворног косовског мита, и то посредством књижевног деловања „српских националистичких писаца [који су] трансформисали Лазара у експлицитан Христов лик [...]. Лазарева смрт представљана је као смрт српске нације, која неће васкрснути све док се Лазар не подигне из мртвих и док потомци Лазаревих убица не буду очишћени из српског народа”.²⁸ Овако разрађену концепцију верске митологије Селс је назвао „христославизмом” (као специфичне подврсте панславизма, која укључује верску димензију и категорију ‘издајника’),²⁹ при чему окосницу злоћудне и револуционарне идеологије представља уверење њених замишљених твораца и носилаца да Словени по вероисповести могу да буду искључиво хришћани, док прелазак у ислам за последицу има одрођавање, односно ‘издају расе’, као и неминовну конверзију етничитета.³⁰ Као најрадикалније књижевне утемељиваче антимуслиманске идеологије христославизма Селс види Петра II Петровића Његоша и његов *Горски вијенац* (игноришући сазнање о томе да је пре свега реч о романтичарској литератури инспирисаној идејом о националном ослобођењу), док још драстичније – у 20. веку – доследност идеологији ‘христославизма’ по његовом виђењу испољава Иво Андрић (понајпре у роману *На Дрини ћуприја*, као и у докторској дисертацији), и то тако што обојица писаца „реферирањем на словенске муслимане као ‘потурице’ или ‘Турке’ кристализују становиште да су, конверзијом у ислам из хришћанства, муслимани изменили свој расни идентитет и придружили се раси Турака који су убили Христа-кнеза Лазара”.³¹ Андрићев утицај је, како га Селс тумачи, функционалан у ширењу стереотипске слике о босанским муслиманима и каснијем рату у Босни захваљујући, између осталог, „управо књижевним вредностима које су обезбедиле Андрићевим погледима на издајство расе тако кључно место унутар српске националистичке традиције”.³² Амерички аутор у том смислу, уз драстично одсуство разликовања уметничких творевина од геополитичких пројеката, указује на забрињавајућу компатибилност Андрићеве уметничке слике света са тезама о вековном међуверском антагонизму у Босни (које су, како он сматра,

²⁷ “The focal point is a national mythology that portrays Slavic Muslims as Christ killers and race traitors”. Michael A. Sells, *op. cit.*, 27.

²⁸ “During the nineteenth century, Serbian nationalist writers transformed Lazar into an explicit Christ figure [...]. Lazar’s death represents the death of the Serb nation, which will not be resurrected until Lazar is raised from the dead and the descendants of Lazar’s killers are purged from the Serbian people” (*Ibid*, 31).

²⁹ Детаљније полемичко разматрање о Селсовој концепцији ‘христославизма’ и њеним суштинским структурним и термилолошким мањкавостима види у: Борис Булатовић, *Оклеветана књижевност: идеолошки аспекти у критичком сагледавању српске књижевности и културе крајем 20. и почетком 21. века*, Научно удружење за развој српских студија, Нови Сад, 2017, 231-251.

³⁰ Michael A. Sells, *op. cit.*, 36, 45.

³¹ “The references to the Slavic Muslims as ‘Turkifiers’ (*Poturice*) or as ‘Turks’ crystalizes the view that by converting to Islam from Christianity, the Muslims had changed their racial identity and joined the race of Turks who killed the Christ-Prince Lazar” (*Ibid*, 41).

³² “Indeed, it is their literary quality that has given Andrić’s views on race betrayal such a key place within the Serb nationalist tradition” (*Ibid*, 50).

и од стране западних политичара коришћене током рата како би се поништила пре свега српска а потом и хрватска кривица за насиље над Бошњацима, те српска над косовским Албанцима), па тако истиче да би – када је реч о Андрићевом ‘негативном’ утицају изван Југославије – требало знати да „значајан број људи примјећује етнорелигијске разлике на Балкану баш као главни узрок вјечног јаза, који се, нажалост, не може премостити”.³³

Године 1999. публикована је студија претенциозног наслова (уз то коришћена у настави и на америчким универзитетима³⁴) *Mit o Nebeskoj Srbiji* хрватско-америчког аутора Бранимира Анзуловића, који је докториравши компаративну књижевност на Универзитету у Индијани радио потом као предавач теорије књижевности и културне историје на универзитетима Индијана (у Блумингтону) и Аризона (у Гусону). У књизи у којој се не бави искључиво српском културом него историјом 19. и 20. века (и то као историјом конфликта које су Срби својим агресивним претензијама према суседним народима константно изазивали) Анзуловић подвлачи вишеструк значај српске културне и књижевне традиције у развоју патолошких видова српског национализма. Попут Мајкла Селса, овај аутор такође акцентује српску предодређеност за чињење зла, проналазећи њене изворе у културној заосталости (племенско-патријархалној култури) и припадности кругу источног (православног) хришћанства. Повлачећи укупну цивилизацијску линију разграничења између Хрвата и Срба, и прокламујући српску цивилизацијску инфериорност која проистиче из јединствене симбиозе државе и православне цркве (склоној фашистичким идејама³⁵) као и из динарске „племенско-патријархалне културе

³³ Michael A. Sells, „Intervju Dana: Američka vlada prodala je svoju dušu”, razgovor vodio Nerzuk Ćurak, *Dani*, br. 265, 12.07.2012.

³⁴ Види: Данило Мандић, „Југославија у америчким очима”, *Политика*, бр. 35944, 01.12.2013, 10.

³⁵ Branimir Anzulović, *Mit o Nebeskoj Srbiji: polazište osvajačkih ratova i zločina u 20. stoljeću*, Večernji posebni proizvodi, Zagreb, 2011, 157 (оригинално издање: Branimir Anzulović, *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide*, New York University Press, New York, 1999). Говорећи у закључку хрватског издања своје књиге о политичком животу Србије после 2000. године, Анзуловић напомиње како су водећи људи и у новој власти били клеронационалисти (Коштуница; коме хрватско-амерички аутор нарочито замера негативан однос према Уставу из 1974. године) и носиоци националистичке реторике (Ђинђић). Могућност реализације потребе за успостављањем демократске правне државе (насупротив очувању великосрпских територијалних претензија) Анзуловић види у испуњењу једног неминовног предуслова: одвајању Црне Горе и Косова (228). Истовремено, овај аутор даје један, није претерано рећи расистички коментар (иако би се могла употребити и знатно тежа квалификација): житеље Црне Горе који су преферирали независност Анзуловић сматра демократама („већина Црногораца који желе независност потјече из урбаних средина у јужним дијеловима Црне Горе и склона је успостави демократије”), док су „присташе заједнице са Србијом углавном горштаци с истока гдје су племенске везе још увијек јаке, а исто тако и традиционална склоност ауторитарним пансрпским режимима” (227). Успоставивши такву поларизацију по којој су демократска осећања везана за отклон од српског идентитета, а приврженост српској идеји одлика ауторитарног виолентног менталитета, Анзуловић злурадо придодаје опаску да би „посљедице једностраног наметања заједнице биле негативне, чак и кад не би брутална сила била употребљена у сврху гушења покрета за независност, као што је била последице уједињења 1918. године” (227), чиме посредно сугерише да ни присаједињење Краљевине Црне Горе Краљевини Србији није ствар воље Подгоричке скупштине (1918. године) него српске принуде. Индикативна у том смислу, не и једина, јесте студија Срђе Павловића, историчара црногорског порекла и предавача на канадском Универзитету Алберта у Едмонтону, који

балканских горштака”,³⁶ Анзуловић постулира и српску културну заосталост која се – осим у времену чији је аутор сведок (на примеру ‘националистичког’ књижевног опуса Милорада Павића, Слободана Селенића, Добрице Ћосића, Јована Радуловића, Војислава Лубарде, Матије Бећковића, Данка Поповића, итд.) – испољава посредством идеје освете из косовског митског наслеђа, затим сцена насиља присутних у епској поезији, а изнад свега у Његошевом *Горском вијенцу*. По Анзуловићевом мишљењу, управо овај „драмски спјев настао на динарском подручју” је имао одлучујућу улогу у „ширењу култа освете и оправдања насиља као легитимног средства за обликовање хомогене нације”.³⁷ Његошево дело заслужује посебну пажњу, сматра Анзуловић, због своје „јединствености у свјетској књижевности”: овакву оцену аутор образлаже тврђом да оно представља комбинацију „високе умјетничке вриједности, вјерског симболизма, непрекидне популарности и слављења геноцида” каква не постоји у другим националним књижевностима. Имајући у виду да, на етичкој равни, „Његошев некршћански етос има два главна корена” – „стари погански култ освете, особито јак у динарским племенским друштвима”,³⁸ као и учење Српске православне цркве,³⁹ не изненађује став аутора да је разумљиво што управо у српској књижевности егзистира овакво, у светским размерама уникатно дело. Као својеврсна „химна геноциду”,⁴⁰ *Горски вијенац* тематски не представља космички сукоб између добра и зла него, како Анзуловић сматра, „борбу за хомогену православну теократију”.⁴¹ Оно што, донекле, разликује његов приступ Његошевом делу од приступа већине осталих критичара *Горског вијенца* јесте да он – налазећи да ово дело представља „позив на геноцид” и духовно извориште ‘српске геноцидности’ – не акцентује у толикој мери неспојивост православног хришћанства и ислама у Његошевој визији будућности српског народа, него пројектује Његошеву националну и верску ‘искључивост’ на потоње идеолошко „обликовање модерног великосрпства”,⁴² чије жртве су – како сматра Анзуловић (и што је за његову малигну идеолошку оцену пресудније) – не само муслимани, већ пре свега Хрвати.

У сличном контексту могли бисмо да укажемо и на студију британске историчарке Кати Кармајкл, професорке са Универзитета Источне Англије у Норвичу чији основни домен истраживања чине теме из југословенске историје (такође, ауторка је уредница часописа *Journal of Genocide Research*), под насловом *Етничко чишћење на Балкану: национализам и разарање традиције* (објављено 2002. године). Тако, у поглављу „Горски вијенци: анти-ислам у

заговара тезу да је Србија извршила анексију Црне Горе, на шта упућује и наслов његове књиге *Балкански аншлус* (где реч ‘аншлус’ скреће пажњу на анексију Аустрије коју је извршила нацистичка Немачка 1938. године). Види: Srdja Pavlović, *Balkan Anschluss: The Annexation of Montenegro and the Creation of the Common South Slavic State*, Purdue University Press, West Lafayette, 2008.

³⁶ Branimir Anzulović, *nav. delo*, 67.

³⁷ *Isto*, 75.

³⁸ *Isto*, 87.

³⁹ *Isto*, 88.

⁴⁰ *Isto*, 80.

⁴¹ *Isto*, 82.

⁴² *Isto*, 122.

балканском словенском дискурсу”⁴³ ауторка најпре говори о физичком уништавању муслиманских заједница на Балкану као процесу који траје последњих две стотине година, током чије прве половине је, по проценама које она преузима од америчког историчара Џастина Макартија, „етничко чишћење отоманских муслимана довело до смрти неколико милиона људи и протеривања сличног броја”.⁴⁴ У потрази за узроцима ове појаве која је крајем 20. века задобила нову актуелност,⁴⁵ Кармајкл усмерава своје интересовање прво и у највећој мери на српски случај, и то из два разлога: најпре, Срби су „први народ који је прихватио изазов протеривања Отомана” (интересантно је да ауторка овде не говори о српско-турским односима у контексту настојања за национално ослобођење, него о српском етничком чишћењу Турака), а уз то – она прати пример бројних истраживача ратова из 1990-их су трагали за „коренима антимуслиманских осећања”.⁴⁶ Одмах затим, већ у наредној реченици, британска историчарка шкотског порекла говори о Вуковој лингвистичкој концепцији о штокавцима као етничким Србима и о Његошевем *Горском вијенцу*. Сасвим неосновано и злонамерно третирајући Његошево књижевно дело (чију форму обележава као „квазиепску”) као примарно политички текст (заправо као политички памфлет) а писца као политичког идеолога агресивне исламофобије, она испрва напомиње како је од појаве Вука Караџића амбивалентан однос према муслиманима постао важан аспект српске и црногорске националне свести, да би затим допунила овај исказ тврдњом да су појединци као што је Његош јасно заступали начин размишљања који подразумева физичко елиминисање муслимана.⁴⁷ Занимљиво, као аргумент којим доказује Његошеву одговорност за успостављање традиције која је по њеном тврђењу резултовала у погромима становништва муслиманске вероисповести током 19. и 20. века Кармајкл користи истраживање америчке антрополошкиње Зорке Милић (некадашње професорке са Њујоршког универзитета, пореклом из Црне Горе) спроведено 1990. године међу црногорским житељкама старијим од сто година (резултати њеног истраживања публиковани су у књизи *Туђа вечера: казивања стољетних жена из Црне Горе*⁴⁸). Кати Кармајкл, на темељу властите

⁴³ Cathie Carmichael, “Mountain wreaths: Anti-Islam in Balkan Slavonic discourses”, in: *Ethnic Cleansing in the Balkans: Nationalism and the Destruction of Tradition*, Routledge, London, 2002, 21-38.

⁴⁴ “Physical destruction of the Islamic communities of the Balkans is a process that has taken place over the last two hundred years or so as the Ottoman Empire began to fragment. During the period from 1821 to 1922 alone, Justin McCarthy estimates that the ethnic cleansing of Ottoman Muslims led to the death of several million individuals and the expulsion of a similar number”. *Ibid*, 21.

⁴⁵ Ауторка у тумачењу новије историје на Балкану користи увиде Ноела Малколма, Нормана Сигара, Мајкла Селса, Стјепана Мештровића и Бранимира Анзуловића.

⁴⁶ “Because the Serbs were the first people to take up the challenge of driving out the Ottomans and because also much of the literature analysing the wars in Yugoslavia in the 1990s has looked at the roots of anti-Islamic sentiments, it may be instructive here to look at the Serbian case in more detail”. *Ibid*, 22.

⁴⁷ “An ambivalence towards Muslims, from Karadžić onwards is an important aspect of Serbian and Montenegrin national consciousness. Although some were clearly of an eliminationalist mindset (and here Njegoš is clearly of this orientation) [...]”. *Ibid*, 25.

⁴⁸ Студија је изворно објављена на енглеском језику: Zorka Milich, *A Stranger's Supper: An Oral History of Centenarian Women in Montenegro*, Twayne Publishers, New York, 1995.

перцепције ове књиге (изјава интервјуисаних старица у којима се читује њихово потпуно неповерење према Турцима) и сазнања да су „многи стереотипи у Црној Гори делимично пореклом из 19. века” а не из ранијих раздобља и старије племенске културе, долази до закључка о томе како актуелно стереотипско обликовање муслиманског ‘Другог’ „устпоставља директну везу са Његошевим национализмом”.⁴⁹ При томе, поменута ауторка – осим што пренебрегава чињеницу да *Горски вијенац* није политички програм него књижевно-уметничко дело – потпуно занемарује и податак да пребивање културних или националних стереотипа у колективној свести не представља никакву српску специфичност (оно је у ништа мањој мери примењиво на све друге народе, и то не само на оне који су током историје бивали изложени дугачким периодима туђинске власти), па се оваква врста аргументације о књижевној потпори национализму и етничком чишћењу указује као неприкладна јер би се на безмало идентичан начин за ‘политичку некоректност’ или ‘моралну неподобност’ могао оптуживати немали део светске литературе, почев још од античког времена.

У маниру својих претходника, међу којима се екстензивно позива на тумачења Мајкла Селса, Тима Џуде, Ноела Малколма и Бранимира Анзуловића, о геноцидној улози *Горског вијенца* пише и британски стручњак за војну историју Кристофер Катервуд (син некадањег потпредседника Европског парламента Фредерика Катервуда, консултант бившег британског премијера Тонија Блера и гостујући предавач на бројним британским и америчким колеџима и универзитетима) у једном поглављу своје књиге (*Why the Nations Rage: Killing in the Name of God*). Катервудова интерпретација, далеко оштрија од анализе Кати Кармајкл, заснива се на свим већ назначиваним текстуалним и контекстуалним претпоставкама: он указује читаоцима на ‘језиво’ Његошево дело објашњавајући узроке „клања муслимана као целине” у Европи,⁵⁰ говори о „јасним паралелама” у српском понашању током балканских ратова (које интерпретира потпуно у складу са *Извештајем Карнегијеве фондације*) и ратова за југословенско наслеђе. Непрекидно постављајући паралеле између некадашњих и скорашњих злочина (уз стварање привида објективности за неупућеног читаоца посредством бесмисленог изједначавања турског и српског насиља које су током историје представници ових народа чинили једни другима на балканском простору), Катервуд напомиње да су „култура и насиље блиско повезани на Балкану”, те да се из тог разлога он осврће на *Горски вијенац* који је „културолошки у приличној мери разоткривајућ у свом хвалоспеву насиљу. Он је нарочито релевантан за злочине почињене у Босни од стране Срба над

⁴⁹ “Research by the anthropologist Zorka Milich, carried out in 1990, indicated that many stereotypes in Montenegro have part of their origin in the nineteenth century and thus for a direct link to the nationalism of Njegoš, rather than some older tribal culture”. Cathie Carmichael, *op. cit.*, 24.

⁵⁰ “It is important to remember that many times in the past, and as recently as the 1990s, people from notionally Christian European countries were slaughtering Muslims en masse. This chapter looks at such some instances and why they might have happened”. Christopher Catherwood, “The Field of Blackbirds: The Kosovo Myth and *The Mountain Wreath*”, in: *Why the Nations Rage: Killing in the Name of God*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2002, 53.

босанским муслиманима”.⁵¹ Свој осврт на *Горски вијенац*, потом, Катервуд започиње тврдњом да „неке песме и књижевност српског/црногорског народа одају културу приличне крвожедности”.⁵² Осим тога, по њему Његошево дело „користи религију као националистичко средство како би дало теолошки и морални ослонац варварским, геноцидним поступцима”.⁵³ Следећи поједине закључке британског новинара Тима Џуде из књиге *Срби: историја, мит и разарање Југославије*, Катервуд се саглашава да „би подршка *Горског вијенца* етничком чишћењу могла нарочито да се доведе у везу са ужасима чишћења босанских муслимана од 1992. до 1995. године” и додаје да је „Џудина књига је била написана пре косовског конфликта 1999. године и истоветних злочина Срба над косовским муслиманима”.⁵⁴ Нестручан и некомпетентан у области проучавања јужнословенских литература, британски аутор готово аподиктичним тоном говори о „српској књижевној психи” прожетој његошевским духом, коју – по њему сасвим зачуђујуће – следи чак и нобеловац Иво Андрић. Језиком политичког пропагандисте у служби империјалне идеје овај историчар и отпочиње и довршава ово поглавље своје књиге. Тако, почетак поглавља где Катервуд сугерише, ставом привидне забринутости и тоном незаинтересоване лакомислености, да је након напада на Светски трговински центар 2001. године „за нас на Западу лако да демонизујемо ислам” – али не развијајућу притом расправу у смеру икакве осуде политичке злоупотребе овог још увек неразјашњеног догађаја са циљем отпочињања америчке агресије на Авганистан исте године (којој се придружила и Велика Британија), него се усредсређујући искључиво на тумачење геноцидних учинака *Горског вијенца* – идеолошки кореспондира са ауторовим завршним констатацијама у којима, осуђујући политику „теоретски хришћанских нација” (немачке и српске) и њихове масовне злочине који пак „никада нису представљали исламски прерогатив”, не пропушта прилику да – у складу са интересима глобалистичке политике коју представља – начини и два изузетка у ‘одбрани’ муслиманских земаља: осуђујући нападе на муслиманске заједнице у Европи он упоредо критикује ‘масовне злочине’ политичких руководства Ирака и Сирије, дакле управо оних земаља против којих су се за ратну инвазију припремале владе земаља предвођене америчком и британском. Из актуелне перспективе (после мање од петнаест година од објављивања књиге о којој је реч), на знатно краћем временском одстојању него што је Његошев *Горски вијенац* удаљен од ратова с краја 20. века, Катервудови увиди (с краја поменутог поглавља) би се могли

⁵¹ “Culture and violence are closely linked in the Balkans, and in this chapter I want to look at the famous poem *Mountain Wreath*, which is culturally very revealing in its paeans to violence. It is especially relevant to the atrocities committed in Bosnia by Serbs against Bosnian Muslims”. *Ibid*, 56.

⁵² “Some of the songs and literature of the Serbian/Montenegrin peoples reveal a culture of considerable bloodthirstiness”. *Ibid*, 56.

⁵³ “*The Mountain Wreath* uses religion as a nationalistic tool to give theological and moral credence to barbaric, genocidal acts”. *Ibid*, 57.

⁵⁴ “I would agree with Judah that *The Mountain Wreath*’s support for ethnic cleansing can be linked specifically to the horrors of anti-Bosnian Muslim cleansing in 1992-95. Judah’s book was written before the Kosovo conflict of 1999 and the similar atrocities committed by Serbs against Muslim Albanians in Kosovo in 1998-99”. *Ibid*, 59.

протумачити и као нека врста академског оправдања за будуће ратове Запада на Блиском Истоку.

Уз све интерпретиране ауторске произвољности у навођеним студијама и текстовима – инициране пренаглашеном политичком пристрасношћу њихових аутора, затим њиховом тежњом да установе културни и политички континуитет српске виолентности и фобичности према ‘словенским муслиманима’, али и површним познавањем (каткада на граници неупућености) српске традиционалне културе и књижевности 19. и 20. века (стиче се утисак да помињани аутори Његошева и Андрићева дела, као и бројни други тумачи узрока распада Југославије, уметничку литературу коју критикују уистину познају потпуно селективно или на основу туђих смерница) – редукованост њихове истраживачке перспективе огледа се и у томе што су, настојећи да начине отклон од онаквих интерпретација ратних збивања из 1990-их година које припадају балканистичком дискурсу, легитимисали и обликовали псеудоакадемски ослонац за један ништа мање митски образац мишљења (пре свих Селс, Сигар и Анзуловић), по коме се узроци југословенских конфликта не смештају у Хантингтонов оквир сукоба цивилизација⁵⁵ и његову апликацију на често помињане

⁵⁵ Самјуел Хантингтон је своју теорију најпре изнео у чланку у коме уз синтагму ‘сукоб цивилизација’ ставља упитник (Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3, 1993, 22-49), да би га потом изоставио у наслову три године доцније објављене књиге (*The Clash of Civilizations: Remaking of World Order*, Simon & Shuster, New York, 1996). Како су и Селсова и Хантингтонова књига објављене исте године (1996), критички осврт на Хантингтонову теорију Мајкл Селс је начинио у коауторском предговору књиге коју је уредио са Емраном Курешијем са Харварда (Emran Qureshi and Michael A. Sells, “Introduction: Constructing the Muslim Enemy”, in: Emran Qureshi and Michael A. Sells [eds.], *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, 9-10). У вези са једним наводом из текста британско-америчког оријенталисте Бернарда Луиса (Bernard Lewis, “The Roots of Muslim Rage”, *The Atlantic Monthly*, vol. 266, no. 3, 1990, 47-60; овај текст је, по наводима именованих уредника, заслужан за актуелну популарност израза ‘сукоб цивилизација’), веома је интересантан коментар Селса и Курешија у предговору поменутој књизи о томе како понашање косовских Албанаца који су били „укључени у ненасилни грађански отпор изазван бруталним наметањем апартхејд-режима на Косову од стране Милошевићеве власти” ниуколико није било условљено верски инспирисаном жељом за доминацијом над другим религијама и културама већ да је албански отпор заправо био „у потпуности секуларан, ослобођен верске идеологије уопште” (што уз извесне условности и ограничења није нетачно), чиме експлицитно негирају повезаност религије (исламске) и насиља, али зато ову везу – страну косовским Албанцима – Селс апсолутизује у случају српског односа према њима, сматрајући парадигму сукоба цивилизација доминантом у српском политичком третирању албанских житеља Србије, који су „жртве етнорелигијског почишћавања Косова као главног циља српских националиста више од једне деценије”. *Ibid*, 8-9 (“Bernard Lewis suggested that Kosovar Albanians – who at the time were engaged in nonviolent civic resistance prompted by the Milošević government’s brutal imposition of an apartheid regime on Kosovo – were acting out of an age-old, Islamic, religiously inspired desire to dominate other religions and cultures. In fact, the resistance of Kosovar Albanians who include Catholics and Muslims as well as atheists was thoroughly secular, devoid of religious ideology whatsoever. [...] the ethnoreligious purification of Kosovo that had been the goal of Serb nationalism for more than a decade”). Попут Селса и Курешија, и оксфордски историчар Ноел Малколм (председник Англо-албанског удружења) сматра да религија „не игра никакву улогу код Албанаца, али зато игра велику улогу у формирању српских гледишта”, како то примећује Славенко Терзић (види: Славенко Терзић, „Стара Србија у очима ‘милосрдног анђела’: феномен историчарева деструктивности”, у: Славенко Терзић [ур.], *Одговор на књигу Ноела Малколма ‘Косово – кратка историја’*, Историјски институт САНУ, Београд, 2000, 91).

вишевековне балканске верске и националне мржње и антагонизме, него у представу о унилатералном историјском и културном детерминизму српске склоности ка национализму, етничком чишћењу и свакој врсти агресивности са етнорелигијском подлогом.⁵⁶ Уз то, сасвим је јасно да замена једног мита другим, рецимо у Селсовој изведби, не сведочи о било каквој ауторовој објективнијој потрази – лишеној митског начина промишљања – за узроцима рата и распада Југославије. Штавише, теоријски оквир који Селс нуди само се привидно разликује од представа његових претходника: за теорију о културном детерминизму испољаваном у форми српског верског национализма (за чијим континуитетима амерички аутор трага) не би се могло рећи да чини некакву опозицију, већ напротив – да управо пребива у оквирима теорије ‘сукоба цивилизација’ (иако их Селс, пак, посматра у потпуно поларизованим релацијама); једина је разлика у томе што – како је сугерисано из визуре Мајкла Селса – није реч о одговорности различитих супротстављених религија и националних култура, него о предодређености само једне од њих за вршење насиља.

Литература:

1. Anzulović, Branimir (1999): *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide*, New York University Press, New York.
2. Bakić, Jovo (2011): *Jugoslavija: razaranje i njegovi tumači*, Službeni glasnik, Beograd.
3. Bojović, Boško I. (2014): „Balkanski prostor: pokazatelj i anticipacija evroatlantskih protivrečnosti”, *Serbian Studies Research* (Novi Sad), god. 5, br. 1, 11-29.
4. Bulatović, Boris (2017): *Oklevetana književnost: ideološki aspekti u kritičkom sagledavanju srpske književnosti i kulture krajem 20. i početkom 21. veka*, Naučno udruženje za razvoj srpskih studija, Novi Sad.
5. Carmichael, Cathie (2002): “Mountain wreaths: Anti-Islam in Balkan Slavonic discourses”, in: *Ethnic Cleansing in the Balkans: Nationalism and the Destruction of Tradition*, Routledge, London, 21-38.
6. Catherwood, Christopher (2002): “The Field of Blackbirds: The Kosovo Myth and *The Mountain Wreath*”, in: *Why the Nations Rage: Killing in the Name of God*, Rowman and Littlefield, Lanham.

⁵⁶ Аргументовани критички приступ западној „културно-детерминистичкој логици објашњавања склоности ка ратовима и насиљу” (и то само оним ратовима вођеним на просторима који не припадају Северној Америци и Западној Европи, без обзира на често кључну улогу западних политичких и војних актера у креирању ових ‘незападних’ сукоба), са акцентима на распад Југославије као и политички и медијски уобличену перцепцију српске кривице на глобалном нивоу, са компетенцијом је изложио Слободан Наумовић, етнолог и антрополог са београдског Филозофског факултета. Користећи се методолошким могућностима које је начинио Роџерс Брубејкер (амерички социолог са Универзитета Калифорније) у свом истраживању погрешних и митских представа у проучавању национализма, Наумовић анализира бројне подврсте културно-детерминистичког модела примењеног на сукобе из 1990-их година и савремено понашање Срба (из западне оријенталистичко-балканистичке перспективе): „мит о вечном српском агресору”, „мит историјског назадаштва/митолошког менталитета”, „есенцијализујући мит [...] у причама о источноевропском и балканском етничком национализму”, и тако даље. Види: Slobodan Naumović, „Balkanski kasapi’: mitovi i pogrešne predstave o raspadu Jugoslavije”, *Нова српска политичка мисао*, год. 6, бр. 1-2, 1999, 57-77.

7. Cigar, Norman (1995): *Genocide in Bosnia: The Policy of 'Ethnic Cleansing'*, Texas A&M University Press, Austin.
8. Cigar, Norman (2000): *Uloga srpskih orijentalista u opravdanju genocida nad Muslimanima Balkana = The role of Serbian orientalists in justification of genocide against Muslims of the Balkans*, preveli Enes Karić i Ahmet Alibašić, Institut za istraživanje zločina protiv čovječnosti i međunarodnog prava, Sarajevo.
9. Cigar, Norman (2003): "The Nationalist Serbian Intellectuals and Islam: Defining and Eliminating a Muslim Community", in: Emran Qureshi and Michael A. Sells (eds.), *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, Columbia University Press, New York, 314-351.
10. Huntington, Samuel P. (1993): "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3, 22-49.
11. Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations: Remaking of World Order*, Simon & Shuster, New York.
12. Kamen, Al (18.07.1999): „Sunday in the Loop”, *The Washington Post*, p. W02.
13. Kaplan, Robert D. (1993): *Balkan Ghosts: A Journey through History*, St. Martin's Press, New York.
14. Lewis, Bernard (1990): "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic Monthly*, vol. 266, no. 3, 47-60.
15. Magaš, Branka (1993): "Nationalism Captures the Serbian Intelligentsia", in: *The Destruction of Yugoslavia: Tracking the Break-up, 1980-92*, Verso, London – New York.
16. Mandić, Danilo (01.12.2013): „Jugoslavija u američkim očima”, *Politika*, br. 35944, 10.
17. Naumović, Slobodan (1999): „'Balkanski kasapi': mitovi i pogrešne predstave o raspadu Jugoslavije”, *Nova srpska politička misao*, god. 6, br. 1/2, 57-77.
18. Pavlović, Srdja (2008): *Balkan Anschluss: The Annexation of Montenegro and the Creation of the Common South Slavic State*, Purdue University Press, West Lafayette.
19. Qureshi, Emran, and Michael A. Sells (2003): "Introduction: Constructing the Muslim Enemy", in: Emran Qureshi and Michael A. Sells [eds.], *The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy*, 1-47.
20. Ramet, Sabrina P. (2005): *Thinking about Yugoslavia: Scholarly Debates about the Yugoslav Breakup and the Wars in Bosnia and Kosovo*, Cambridge University Press, Cambridge.
21. Sells, Michael A. (1996): *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*, University of California Press, Berkley.
22. Sells, Michael A. (12.07.2012): „Intervju Dana: Američka vlada prodala je svoju dušu”, razgovor vodio Nerzuk Ćurak, *Dani* (Sarajevo), br. 265.
23. Terzić, Slavenko (2000): „Stara Srbija u očima 'milosrdnog anđela': fenomen istoričareve destruktivnosti”, u: Slavenko Terzić [ur.], *Odgovor na knjigu Noela Malkolma 'Kosovo – kratka istorija'*, Istorijski institut SANU, Beograd, 85-105.

RELIGIOUS NATIONALISM IN SERBIAN LITERATURE: REFLECTIONS ON SOME CRITICAL PERSPECTIVES OF RECENT ANGLOPHONE HISTORIOGRAPHY AND POLITICAL SCIENCE

Summary: In this article, guided by the way in which the genesis and nature of Yugoslav conflicts are examined in a considerable number in the American and British academic literature in the sphere of historiography and political science, the accusations of Serbian literature allegedly promoting Serbian religious nationalism (that are expressed in these

kind of academic writings) are questioned. By means of ideological use of a reduced version of the theoretical framework of the clash of civilizations (in the form of unilateral Serbian cultural determinism for the manifestation of violence) in the critical examination of the literary opus of Serbian writers (in the form of a tendentious actualizing reception; in the context and from the perspective of the Yugoslav wars of the 1990s), research observations demonstrated by Michael Sells, Tim Judah, Branimir Anzulovic, Cathie Carmichael, Christopher Catherwood, Noel Malcolm, Sabrina Ramet or Christopher Clark are providing remarks in which the Serbian literary works are indicated as the key initiators and alibi-providers to the presumed religiously intolerant political behaviour.

Key words: religious nationalism, ideological reception of literature, conflict of civilizations, cultural determinism, Ivo Andrić, Njegoš, cultural and religious identity, historiography and political science

ЗОРАН С. ГРБИЋ

Факултет за безбједност и заштиту
Баља Лука

УДК 316.48:28(316.75)

Прегледни рад
Примљен: 01.07.2018
Одобрен: 20.07.2018
Страна: 245-260

КУРАН И ХАДИС: ИЗВОРИШТА МЕЋУКОНФЕСИОНАЛНОГ СУКОБА?

Сажетак: Два основна и по свом значају најважнија текстуална извора у исламу - Куран и хадис, предмет су бројних тумачења и неспоразума у погледу третирања исламског верског института - цихада. Овај рад представља краћи теоријски осврт на ове изворе и бави се анализом појединих куранских сура, као и хадиса, у којима се помиње овај контроверзни појам. Такође, у раду се покушава дати одговор на питање: у каквом односу стоје поменути извори спрам данашње теорије и праксе многобројних креатора исламистичких (цихадистичких) појава у свету, односно, у којој мери и на који начин могу утицати на погоршање односа и изазивање сукоба међу припадницима различитих конфесија, пре свега у нашој земљи и ширем региону Западног Балкана? У том контексту, пажња се посвећује експликацији појмова исламска радикализација, исламизација радикализма и цихадизам и њима сличних појмовно - термилошких одређења различитих девијантних појава у исламу. На крају, указује се на реалне изворе из којих долазе претње по безбедност и стабилност Републике Србије, попут вахабизма и неконтролисаних миграција из кризних подручја на Блиском истоку.

Кључне речи: Куран, хадис, цихад, исламска радикализација, исламизација радикализма, цихадизам, вахабизам, миграције, угрожавање безбедности

Увод

Свакодневно, пет пута на дан, стотине милиона исламских верника¹ окрећу се у молитви према меканској Каби изговарајући делове своје Свете књиге - Курана. Од рођења па до смрти готово да не постоји ниједан сегмент живота који није прожет духом Курана. Без обзира на друштвени статус, ниво образовања или земљу порекла, муслимани свој молитвени ритуал доследно понављају потчињавајући се заповестима Алаха које им је пре четрнаест векова пренео Божији посланик Мухамед. Многи од њих се током читавог свог века не одвајају од Књиге тражећи и проналазећи у њој одговоре на најважнија питања која се могу поставити (о целини света и човека), док поједини у редо-

¹ Процена је да број муслимана у свету премашује милијарду и по.

вима ове светиње, и између њих, проналазе оправдања за своја (не)дела од којих се нека, попут бесмисленог насиља тероризма, никако не могу довести у везу са оним што је смисао и порука овог текста. Сукцесивно објављиван као Речи Божије током Мухамедовог живота, а сакупљен и кодификован за време владавине трећег правоверног халифе Османа (644-656), своју коначну и званичну верзију курански текст је добио тек у X веку када су утврђена правила његовог писања и рецитовања. Предмет посебне анализе у овом раду представља увид у делове куранског текста у којима се помиње институт цихада а са истоветним циљем посвећена је и пажња другом, по значају, текстуалном извору у исламу – хадису тј. збирки поступака и речи које исламска традиција приписује пророку Мухамеду.

Извори ислама и цихад

Све до данас Куран (ар. *al-Qur'an*, у преводу оно што се чита, казује, рецитије), или једноставно Књига, (ар. *al-Kitab*), остао је извориште целокупне арапско-исламске традиције, културе и духовности. Наш угледни арабиста и исламолог, Дарко Танасковић, не греша када констатује да, посматрано из визуре исламског света, Куран као „Реч Божија не може бити дело књижевности“, јер је за муслимане посредно искрено веровање у Божију Објаву коначне истине „у коју не може бити сумње“. (Танасковић, 2008: 51-52). Оно што је од суштинског значаја представља чињеница да на том веровању почива целокупна конструкција² ислама који, опет, како то исправно примећују многи стручњаци за ову религију, а међу њима и Неркез Смаилагић, „...није само вјера, него и стил живота, којим се обликује егзистенција, свакидашњост и понашање његових присташа“. (Смаилагић, 1975: III). Такође, од важности је напоменути и то да је садржај куранских сура у многome одражавао стварност у којој је живео и деловао Мухамед као политичар и, касније, државник а не само као веровесник. То се врло јасно може видети пажљивом анализом садржаја сура насталих током меканског или мединског периода Мухамедове посланичке мисије.

У погледу осталих „темељних чињеница“ које се тичу Курана, Танасковић наводи следеће: „Куран је [...] подељен на поглавља (*суре*), којих је све у свему 114 и која су изразито неједнаке дужине. [...] Свака сура се дели на одређени број „стихова“, како се у неисламском свету конвенционално називају *ајети*, заправо „(Алахови) знаци или знамења“, „ставови“. Ајета је нешто више од 6.200, при чему постоје одређене разлике међу верским ауторитетима у погледу њиховог разграничења и нумерисања, што није значајно за суштину Објаве...“ (2008: 56-57). О подели на мекански и медински период настанка сура, један од најбољих познавалаца ислама, Фазлур Рахман (Fazlur Rahman) каже: „Ране меканске суре су међу најкраћима, а оне каснијег периода су знатно дуже. Стихови у раним сурама одликују се изванредно дубоким и снажним

² Неркез Смаилагић под овим подразумева метафизички, антрополошки и етички план Курана.

„психолошким напоном“; они имају карактер кратких али жестоких вулканских ерупција [...] Овај тон постепено уступа место, нарочито у мединском периоду, једном течнијем и лакшем стилу, упоредо са проширењем правне садржине која се односи на детаљну организацију и управљање заједницом-државом у настајању“ (Rahman, 1983: 59). За нашу анализу, међутим, значајне су суре које се превасходно односе на верски институт цихада.

Поједини источњачки експерти за ислам сматрају цихад за шести, и то најважнији, стуб на коме почива ислам, поред пет других стубова тј. установљених верских дужности: шехаде (посведочења вере), молитве, давања милостиње (зеката), поста (рамазанског) и хаџа (ходочашћа у Меку). Осим неспорног значаја који му се приписује у мисији ширења ислама, у вези овог верског института постоје бројне несугласице у погледу његове суштине као и самог значења. Према устаљеном правилу, посебно оном које се заступа на Западу, у кругу академске али и шире заједнице, цихад подразумева активну (оружану) борбу (на Алаховом путу) за ширење вере. Неспоразуми око природе цихада настају када се консултују источњачки извори који, махом, инсистирају на вишеслојности значења овог термина, сматрајући да цихад представља сваки вид (па и унутрашњи, духовни) предузимања напора да се дође до жељеног (богоугодног) циља по вољи Алаха. У прилог овоме, обично се подсећа на троконсонантски корен (*μ,χ,δ*) саме речи цихад који у основи значи предузимање неког напора или труда како би се остварио задати циљ.

У намери да се цихад представи као искључиви духовни напор самусавршавања личности, сходно божијим заповестима и упутствима а не оружане борбе или рата, прави се поређење с различитим изведеним облицима од речи – *убити*, која у свом основном значењу подразумева оружану борбу, односно рат. У литератури се често помиње и подела цихада на *мали* и *велики*, где се под малим подразумева ратнички напор, дакле, вођење оружане борбе и рата а под великим - духовни напор, унутрашња духовна борба. Како год, оно што је за нас од суштинског значаја јесте чињеница да на овим просторима (регија Западног Балкана или Југоисток Европе), а такође и планетарно, помињање овог исламског верског института у последњих неколико деценија има крајње негативну конотацију и подразумева склоност, или још чешће, употребу насиља у сврху свеопште исламизације. У прилог овоме Танасковић износи и следеће: „Цихад се у исламу доживљава и цени као највиши степен исказивања побожности [...] [а] С обзиром на то да се ислам доктринарно сматра савршеним и коначном Истином и универзалном религијом која треба да се прошири на цео свет и донесе спасење свеколиком људском роду, а да је цихад средство и пут њеног ширења, логично произлази да ће разлози за вођење „светог рата на Алаховом путу“ престати тек онда кад се стигне до краја тог пута“. (2008: 151-153). На основу свега што је до сада речено о овом верском институту, цихад би се могао сасвим основано третирати као свети рат.

На овом становишту је и наш политиколог Мирољуб Јевтић када каже: „Колико смо ми били у могућности да закључимо, највећи број радова и памфлета исламистичких организација, говори о цихаду као о оружаној борби за божију ствар [...] Поред наведених тумачења радикални покрети настоје да

примене делове Кур'ана посвећене оружаном борби. Сваки заинтересован читалац, било ког српскохрватског превода, лако ће приметити да су стихови са борбеном садржином у светој књизи ислама веома чести. Зато Кур'ан узет дословно, даје сасвим за право заговорницима оружаног цихада“. (Јевтић, 1989: 238).

Ево прегледа неколико сура из куранског текста у којима се помињу речи цихад и рат.

У сури II која носи назив „Ал-Бакара“ (Al-Baqara), у преводу „Крава“, ајети 190-194: „И борите се на Аллахову путу против оних који се боре против вас, али ви не отпочињите борбу! – Аллах, доиста, не воли оне који заподијевају кавгу. И нападајте такве гдје год их сретнете и прогоните их оданде одакле су они вас прогнали. А злостављање је теже од убијања! И не борите се против њих код Светог храма, док вас они ту не нападну. Ако вас нападну, онда их убијајте! – нека таква буде казна за невернике. А ако се прођу, - па, Аллах прашта и самилостан је. И борите се против њих све док многобоштва нестане и док се Аллахова вјера слободно исповиједати не могу. Па ако се окане, онда непријатељство престаје, једино против насилника остаје. Свети мјесец је за свети мјесец, а и у светињама вриједи одмазда: онима који вас нападну узвратите истом мјером и Аллага се бојте, и знајте да је Аллах на страни оних који се гријеха клоне“. (Коркут, 1984: 28-29).

Сура IV, под називом „Ан-Ниса“ (An-Nisa'), у преводу „Жене“, ајет 74: „И нека се зато на Аллахову путу боре они који не жале да жртвују живот на овом свијету за онај свијет. А онога ко се бори на Аллахову путу, па погине или победи, Ми ћемо, обилно наградити“. (1984: 88).

У истој сури, ајети 95-96: „Вјерници који се не боре – осим оних који су за борбу неспособни – нису једнаки онима који се на Аллахову путу боре имецима својим и животима својим. Оне који се буду борили улажући иметке своје и животе своје Аллах ће одликовати читавим степеном над онима који се не буду борили, и Он свима обећава лијепу награду. Аллах ће борцима, а не онима који се не боре, дати велику награду, почасти од Себе и опрост и милост. – Аллах прашта и самилостан је“. (1984: 93).

У сури VIII, под називом „Ал-Анфал“ (Al-Anfal), у преводу „Плен“, ајет 65: „О Вјеровесниче, бодри вјернике на борбу! Ако вас буде двадесет издржљивих, победиће двије стотине; а ако вас буде стотина, победиће хиљаду оних који не вјерују, зато што су они људи који не схваћају“. (1984: 184).

Сура IX, „Ат-Тавба“ (At-Tawba), у преводу „Покајање“, ајет 5: „Кад прођу свети мјесеци, онда убијајте многобошце гдје год их нађете, заробљавајте их, опсједајте и на сваком пролазу дочекујте! Па ако се покају и буду молитву објавили и зекат давали, оставите их на миру, јер Аллах заиста прашта и самилостан је“. (1984: 186).

У сури LXI, названој „Ас-Саф“ (As-Saff), у преводу „Бојни ред“, ајети 11-12: „у Аллага и Посланика Његова вјерујте и имецима својим и животима својим на Аллахову путу се борите – то вам је, да знате, боље – Он ће вам гријехе ваше опростити и у ценнетске башче вас, кроз које ће ријеке тећи, увести,

и у дивне дворове у еденским вртovima; - то ће бити успијех велики“. (1984: 551).

Из анализе ових сура може се донети неколико закључака. Прво, да је муслиманима текстом Свете књиге забрањен офанзивни и дозвољен искључиво одбрамбени рат те да ако непријатељ одустане од борбе сва непријатељства између њега и муслимана морају одмах да престану. Друго, под непријатељем се подразумевају политеисти. Треће, строго се забрањује злостављање непријатеља али се одобрава одмазда у време светог месеца рамазана нарочито према онима који су склони прекомерној употреби насиља. Четврто, подстиче се жртвовање у име божанских принципа и обећава награде онима који изгубе живот у тој мисији.

Поред куранског текста, предмет наше анализе је и хадис, конкретно, збирка хадиса³ која нам стоји на располагању. Пре тога, укратко о овом важном извору ислама. Хадис(и) (ар. *al-Hadith*, у преводу прича, приповедање, извештај), писано је сведочансто, једна врста несумњивог и аутентичног извештаја Мухамедових другова и сабораца о пророковом поступању и понашању у различитим ситуацијама и као такав представља други по важности текстуални извор ислама. Рахман посебно наглашава чињеницу да је: „...хадис [...] сасвим природно био оријентисан ка одговарајућој *суни*, верској норми праксе“. (1983: 89). На основу усменог предања о појединостима из Мухамедовог живота (посебно о томе шта је одобравао а шта забрањивао), које је брижно памтила и чувала исламска традиција а у сврху кодификовања етичко-правне норме (најпожељнијег) понашања у муслиманској средини, наметнула се потреба сакупљања и записивања овог предања. Сваки хадис састоји се из самог текста и ланца преношења тог текста. Временом, појавило се толико збирки хадиса да се нужно поставило питање њихове аутентичности, односно, поузданости лица која су се налазила у ланцу преношења хадиса. Као реакција на ову појаву приступило се ригорозној критичкој провери аутентичности и поузданости њихових састављача. Како наводи Танасковић: „Овим послом су се током IX века предано бавили стручњаци за хадисе, тзв. *мухадиси*, а наука о хадису постала је једна од средишњих исламских дисциплина. Тврди се да да је пред крај VIII века исламским светом циркулисало више од пола милиона хадиса, у којима је помињано више од 40.000 имена њихових наводних преносилаца“. (2008: 101). У оквиру сунитског ислама постигнут је консензус о веродостојности свега шест збирки хадиса, од којих су Бухаријева и Муслимова, обе под називом „Сахих“, најпознатије.

Као што је већ речено, предмет наше анализе је збирка у којој се налази 1977 хадиса. Од поменутог броја, 29 хадиса се односи на цихад. Навешћемо овде 8 хадиса како бисмо показали сву разноврсност у тумачењу суштине цихада.

³ У питању је збирка под називом *Odabrani Poslanikovi hadisi i Muhammedove mudrosti* (ар. *Muh-taru-l-ehadisi-nnebevije ve-l-hikemi-l-Muhammedijje*) од Ессејид Ахмеда ел-Хашимија, коју је с турског језика превео Јакуб Мемић а објавила Исламска заједница БиХ, Хрватске и Словеније у Сарајеву, 1985. године.

Хадис 29: „Аллаху су најдража дјела: клањање намаза на вријеме; покорност родитељима и, борба на Аллаховом путу“. (Ел-Хашими, 1985: 18).

Хадис 33: „Аллаху је најдражи цихад: рећи истину пред неправедним владарем“. (1985: 19).

Хадис 111: „Најбољи је цихад да се човјек бори против својих прохтјева (нефса) и својих страсти“. (1985: 34).

Хадис 146: „Хоћете ли да вам кажем, помоћу чега ћете ући у Џеннет? – Борбом против непријатеља; пружањем гостопримства (путнику, госту); бригом о намазу и намаским вактовима; узимањем абдеста у хладним ноћима и, дијељењем хране гладнима“. (1985: 40).

Хадис 422: „Најбоље дјело вјерниково је цихад-рад на Аллаховом путу“. (1985: 96).

Хадис 696: „Аллах гарантује ономе ко изађе из своје куће ради борбе на Његовом путу и ради потврђивања његове речи, да ће га смјестити у Џеннет (ако падне у боју), или ће га повратити његовом дому с оним што је стекао: с наградом и ратном добити“. (1985: 156).

Хадис 723: „Онај ко потврђује ова три принципа, ући ће у Џеннет: задовољство да му Аллах буде Господар; да му је ислам – вјера, а Мухаммед (а.с.) – посланик. Осим ова три принципа има и четврти, за који ће бити дата награда колико је простор између неба и Земље, а то је: борба на Аллаховом путу (чихад)“. (1985: 164).

Хадис 1856: „Дођите у цихад у којем нема погибије, а то је - хаџ“. (1985: 399).

Из овог прегледа могуће је извући, такође, неколико закључака. Као прво, намеће се закључак о вишеслојности тумачења која се тичу садржаја цихада. Друго, несумњиво је да се једно од тумачења овог важног исламског верског института односи на оружану борбу и да се тај вид борбе подстиче обећањем награде у виду загробног живота у рају.

Исламска радикализација или исламизација радикализма и цихадизам

Након овог краћег теоријског осврта на изворе ислама, поставља се с правом питање: у каквом односу они стоје спрам данашње теорије и праксе многобројних креатора исламистичких (чихадистичких) појава у свету, односно, у којој мери и на који начин могу утицати на погоршање односа и изазивање сукоба међу припадницима различитих конфесија, пре свега у нашој земљи и ширем региону Западног Балкана? Одговор на ово питање могао би да гласи: никаквој, уколико би се искључиво држали ставова званичне академске (подједнако западњачке и источњачке) заједнице и официјелних представника улеме широм исламског света према овом проблему. И не би се погрешило у таквом приступу, из више разлога, од којих је најважнији онај који се тиче саме суштине религије, у овом случају ислама, који проповеда и у верницима

буди осећања највише духовне вредности попут мира, толеранције и милосрђа. До неспоразума долази, међутим, када се оно што је записано у верским књигама почне различито тумачити и када се одређени, најчешће, политички и идеолошки интереси, стану оправдавати селективним и „натегнутим“ појашњењима која се циљано и парцијално изводе из религијске сфере, у конкретном случају који нас занима, из Курана и Пророкове суне, односно, хадиса. Многи експерти за ислам не виде у томе ништа чудно сматрајући да је политика неодвојиви сегмент ислама као религије, аргументујући то чињеницом да је већ на самом почетку Мухамедове профетске мисије било немогуће правити јасну разлику у поступцима које је овај предузимао наступајући час као верски пророк, час као политичар и, касније, као државник. Отуда мноштво неспоразума до данас, не само на релацији ислам – друге конфесије, већ и унутар самог исламског круга верника који је традиционално склон атомизацији, до непрепознатљивости, основне исламске матрице.

Проблем интерпретације и тумачења, као што смо видели, прати ову религију од њеног настанка и, као резултат тога, осим најзначајније поделе на сунитско и шиитско крило у оквиру ислама и заједнице муслимана, кроз историју су се јављале бројне секташке поделе и честа верска удаљавања од онога што је касније добило обриси главног тока исламске мисије. Овај тренд нарочито је добио на инензитету и значају након отпочињања процеса модернизације исламских друштава крајем XIX и почетком XX и преиспитивања правца у којем је тај процес, иначе осмишљен и наметнут са Запада, заиста кренуо. Паралелно са преузимањем идеја које су пратиле модернизацију јавиле су се снажно артикулисане идеје о потреби оживљавања (ревивализма) ислама као религије, односно, нужности повратка исламских друштава основама (фундаментима) уређења државе и друштва по узору на најранију муслиманску заједницу тј. по узору на првобитне исламске изворе. За већину посматрача на Западу ово је била и остала до данас „немогућа мисија“ јер су, према њиховом чврстом убеђењу ислам и модернизација непомирљиве супротности. Овакав став је, међутим, наишао на осуду стручњака у разним круговима исламског света који су категорички настојали да оповргну ово гледиште, уз истовремено изношење тврдњи да је посредни погрешан приступ у тумачењу ислама чија начела управо подстичу духовни и друштвени напредак. Ево шта о томе каже Рахман: „Само због неспоразума и неправилног тумачења са стране његових каснијих учитеља, Ислам је отуђен од тог свог циља [модернизовања и напретка друштва]; само је кривотворење исламске идеје проузрочило предрасуду, супротну његову појму, о његовој неспојивости са захтевима модерне културе [...] Због тога је живот у Исламу обамро“. (1983: 185). Како год, идеје ревивализма временом су у појединим муслиманским срединама радикализоване преуевши за свој садржај и форму постулате из крајње конзервативних исламских верских учења, попут оног које је у XIV ширио Ибн Тајмија (Ibn Taymiyya, 1263-1328)) а које је, касније, у XIX веку усвојио и инкорпорирао у мисаони и практични оквир свог деловања Мухамед ибн Абдел Вахаб (Muhammad ibn Abd al-Wahab, 1703-1792), оснивач вахабитског покрета у Арабији. Последња фаза ове радикализације или процеса радикалног политизовања ис-

лама, како га назива Танасковић, приметна је глобално у последње две деценије, пре свега кроз феномен тероризма Ал-Каиде и Исламске државе.⁴

Трагајући за узроцима ове радикализације, у контексту објашњења феномена исламистичког тероризма као крајње консеквенце радикализације, поједини експерти попут Оливијеа Роа (Olivier Roy) данас не говоре о исламској радикализацији, већ о исламизацији радикализма. Ево шта о томе каже овај француски исламолог: „Далеко од тога да аболира ислам, тај израз [исламизација радикализма] нуди објашњење зашто и како су млади бунтовници у исламу препознали парадигму свог непоколебљивог бунта. Он не пориче чињеницу да се исламски фундаментализам развија већ четрдесет година, [...] [већ показује] да овај фундаментализам није довољан да би произвео насиље“. Роа притом не игнорише везу између тероризма⁵ и исламског радикализма, посебно не оног салафистичке оријентације, већ покушава да нагласи свој став да не постоји никаква узрочна веза међу овим појавама. Израз верска радикализација сматра неадекватним и због тога што је „погрешно доводити термин радикализација у везу с религијом [јер] то подразумева да се претходно дефинише умерени облик религије“. (Роа, 2017: 12-14).

Ипак, најшира јавност на Западу и даље с огромним неповерењем посматра и зазире од сваког, па и најбезазленијег облика манифестовања верске припадности (а камоли радикализације) у понашању и захтевима својих суграђана исламске вероисповести инкорпорираних у западњачка друштва. Ношење традиционалне одеће, подизање месцида или џамија, исламских културно-образовних центара и слично у већини западних земаља, оцењују се, у последње време, априори у негативном контексту и за реакцију имају појаве попут ескалације десног екстремизма у делу већинског становништва. Колико год муслимани с правом негирали везу између ових облика испољавања исламског културно-верског идентитета и појава као што су исламски фундаментализам или верски радикализам о којима говори Роа, најшира јавност ових земаља управо их тако доживљава и објашњава из разлога јер има непосредно искуство са разорним последицама исламистичког тероризма на својој територији чији су извршиоци у појединим случајевима били лица из локалне муслиманске средине. Ако прихватимо ово као реалност, уз то и оцену већине исламолога источњачке провенијенције да је посредни неразумевање или погрешно тумачење темељних исламских принципа и начела, у превазилажењу постојећих неспоразума на линији Запад – ислам, било би од несумњиве користи када би и клер – *улема* широм исламског света, отворено и недвосмислено осудио појаве као што је тероризам цихадистичког типа. Нажалост, сведочи смо да једна целовита и објективна критика исламистичког тероризма изостаје

⁴ Роин ланчани низ узрока који су утицали на радикализацију изгледа овако: Куран, Ибн Тајмија, Хасан ел-Бана, Саид Кутб и Осама бин Ладен.

⁵ Овај аутор прави разлику између тероризма и цихадизма, сматрајући тероризам ужом категоријом у односу на цихадизам. У суштини, за терористе сматра лица која су чланови терористичких организација док под цихадистима подразумева лица која могу бити врбована преко интернета, или она лица која су путем ове глобалне мреже заинтересована (идеолошки) за проналажење информације о цихаду и цихадистима.

из ових кругова или, у најмању руку, до сада није на адекватан и потпун начин испољена.⁶

Претње по безбедност и стабилност Србије

Да оставимо по страни анализе утицаја исламске религије на процесе настанка и развоја екстремних друштвених појава као што је тероризам у данашњем свету и да се из угла посматрача овог феномена (а грађани Р. Србије, срећом, то јесу) фокусирамо на перцепцију његових последица по међурелигијске односе и, коначно, безбедност у нашој земљи и ширем окружењу. С тим у вези, нужно је одмах подсетити на жалосну чињеницу да српски народ има непосредно искуство са међуконфесионалним неспоразумима и трвењима, која су, поред других узрочника, довела и до општег оружаног сукоба међу народима различите вероисповести, рата у БиХ у првој половини деведесетих година прошлог века, примарно квалификованог од стране појединих стучњака као верски сукоб или рат.

Ако је ова констатација можда пренаглашена, или нетачна, ипак стоји чињеница на коју упозоравају многи, а међу њима и Миле Недељковић у својој књизи *Крст и полумесец*, да: „Чак и када нема религијског раздора, за религијом се посезало понајвише стога што је она имала, и има, обједињујући значај за највећи број људи“. (Недељковић, 1993: 5-6). У случају сукоба у БиХ, религијског раздора је несумњиво било а Недељковић их види као последицу закаснеле реакције „...на уврежено неповерење које је тињало међу припадницима двеју [православне и исламске] супротстављених вероисповести“. Политиколог Ненад Кеџмановић у први план одговорности за ескалацију сукоба истиче исламски фундаментализам у политици бошњачког руководства и Алије Изетбеговића на почетку рата. Ево шта каже овај угледни сарајевски интелектуалац: „За [...] Алијин рикверц од фингираног грађанина натраг ка, не толико национализму јер му је, како је некад сам говорио „тај осјећај непознат“, колико ка исламском фундаментализму, који би у рату врло радо употребио америчке ракете „першинг“ против мрских комшија, а у миру их по могућству претворио у цамијске минарете, кривци су сви други само не он“. (Кеџмановић, 2007: 70). Процес исламизације БиХ узео је маха, наравно, раније, у време првих вишестраначких избора у овој бившој републици СФРЈ, када се у јавности све гласнија могла чути „критика мешовитих бракова, обнаживања женског тијела, конзумације алкохола, проституције, наркоманије и „осталих поганости које долазе са декадентног Запада“ [као и] цамијска подршка увођењу турцизама у службену комуникацију и арапског језика у школски систем...“

⁶ У прилог овоме, Дарко Танасковић наводи један пример неуспешне критике тероризма у фетви улеме Универзитета „Дарул Улум“ у Деобанду, Индија, објављене маја 2008. године, у којој се износи став да „дихад конструктиван, а тероризам деструктиван, да је цихад за успостављање мира, а тероризам најтежи злочин, по Курану и по исламу“. Такође, овај аутор наводи и то да бројни муслимански интелектуалци заступају став о томе да је тероризам, у суштини, производ Запада.

(2007: 117). О томе да се радило о визији бошњачког друштва и о пројекту од државног значаја за бошњачке муслимане, речито указују и поједина јавна иступања појединаца из верског интелектуалног круга, попут теолога Решиде Хафизовића, блиског иначе режиму Изетбеговића. Смисао тог Хафизовићевог обраћања јавности, у време када се сукоб већ увећало био распламсао, је следећи: „Као што је веровесник Мухамед био и остао човек, али је међу људима издвојен Алаховим избором за последњег пророка, тако су Бошњаци били и остали муслимани, али су међу муслиманима, милошћу Алаховом, одабрани да својим цихадом покажу пут читавом исламском свету“. (2007: 120).

Ако не од стране Алаха и његове милости, бошњачке муслимане и територију БиХ за свој нови цихадистички експеримент, одабрало је вођство Ал-Каиде. Еван Колман (Evan F. Kohlmann) амерички стручњак за тероризам, наводи да је у пролеће 1992. године у Босну дошао Египћанин, шеик Анвар Шабан, будући „политички вођа и главни портпарол страних муџахедина стационарираних у Босни“. (Колман, 2006: 26). Као део стратешки важног пројекта стварања упоришта Ал-Каиде на тлу Европе, одакле би се вршили напади на америчке циљеве, њен лидер је крајем 1992. године, преко својих најближих сарадника шеика Абу Абдел Азиза и Џамала Ахмеда ал-Фадла, предузео конкретне кораке на плану оснивања првих кампова за обуку на територији БиХ и финансирања њихових будућих активности. Убрзо након тога, деветорица најспособнијих елитних оперативаца - инструктора из терористичког кампа за обуку Ас-Сада у Авганистану пребачена су у централну Босну. У јесен исте године изведена је прва „званична“ офанзива муџахедина у централној Босни а годину дана после „Осама Бин Ладен се лично жалио [...] да иако је за Босну имао исту визију као као што је имао за Авганистан, ситуација на Балкану није пружала исте могућности као у Авганистану“. Ово из разлога јер „...Хрвати [више] не дозвољавају муџахединима да прођу кроз њихову територију као што је то Пакистан омогућавао у случају Авганистана“. (2006: 77). Есад Хећимовић, такође добар познавалац прилика на почетку рата у БиХ, за стране исламске добровољце, хуманитарце и мисионаре користи термин *гариби* (ар. *ghareeb*, у преводу непознат, стран, чудан). Овај босанско-херцеговачки аутор наводи у својој истоименој књизи *Гариби* да је у периоду од августа 1992. до пролећа 1994. године процес упућивања гариба досегао свој врхунац и да је имао две етапе, прву - у лето и јесен 1992. и другу - у време хаџа 1994. Како наводи Хећимовић: „Први талас је могуће описати као пребацивање група арапских добровољаца из Афганистана и Пакистана у Босну и Херцеговину. Други талас започиње као колективни напор група, покрета и држава у исламском свијету, након хаџа 1994. и готово истовременог отварања путева према средњој Босни. За оба таласа је претходно дато религијско одобрење највиших исламских ауторитета у одређеним земљама. Антиамеричко и антизападно расположење је било високо на листи мотива религијских вођа људи који су упућивали позиве за слањем гариба у Босну“. (Хећимовић, 2009: 34). О бројности ових добровољаца постоје различити подаци. Јирген Елзесер (Jürgen Elsässer) наводи у својој књизи *Цихад на Балкану* податке из неколико извора. Према подацима из српских извора било их је између 15.000 и 40.000, док је

према западним изворима, од којих су се неки позивали на изворе тајних служби, тај број био знатно мањи и износио је око 7.000 добровољаца. Пољски контингент СФОР-а располагао је податком од 5.000 а Хрвати повезани с муџахединима износили су податак о 4.000 бораца. (Елзесер, 2006: 59).

Оставимо по страни исламизацију Бошњака и продор цихада у Босну, у време крвавог распада југословенске државе, и вратимо се у садашњост. Као једна од важнијих последица овакве политике бошњачких власти током ратног али и послератног периода, у појединим деловима БиХ под контролом ових власти (Горња Маоча, околина Маглаја, Грачанице, Горажда, Доњег Вакуфа) од остатака страних цихадистичких елемената створене су чврсте и компактне заједнице следбеника, изворно арабијског, исламског верског учења - вахабизма, из којих се континуирано шири утицај овог исламског фундаменталистичког учења. Мада се у јавности (посебно бошњачкој) много спекулише с бројем Вахабија на тлу БиХ, према појединим изворима сматра се да ова популација данас чини 5% популације БиХ и да делује у 17 општина.⁷ Такође, непознат је и прецизан број лица која су у организацији вахабијских џемата широм Босне упућена у формације Исламске државе и укључена у ратни сукоб на подручју Сирије, иако поједини медији изnose податак да је „у Сирију отишло између 150-160 мушкараца, двадесетак жена и још неутврђен број дјеце“.⁸

Од идеолошких утицаја овог конзервативног верског учења⁹ није поштеђена ни Србија. О идеологији и припадницима овог покрета у јавности Србије почело се говорити (можда је адекватније употребити реч - нагађати) пре деценију и по и то у контексту безбедносних инцидената који су избијали повремено у суседној БиХ. На штетан утицај који Вахабије имају унутар саме заједнице муслимана у нашој земљи, почело се указивати од средине прошле декаде, у контексту унутрашње полемике која се водила између представника Исламске верске заједнице Србије и Исламске верске заједнице у Србији око полагања права на управљање овдашњом заједницом муслимана и после акције хапшења 15 њихових припадника марта 2007. године, који су на планини Нинаји, у близини Новог Пазара, имали камп у којем су се обучавали за терористичке нападе. Мимо научне сфере промишљања и публиковања овог проблема, које је најцеловитије изнео Потежица, ширу медијску пажњу привукао је текст (објављен у јубиларном 800. броју часописа „Сведок“¹⁰, 2011.) у коме су на Вахабије свој осврт дали наши најпознатији стручњаци за ислам и тероризам. Како се наводи у тексту, Вахабије из села Горња Маоча, које се сматра једним од главних центара радикалног исламизма, дошли су у жижу интересо-

⁷ Види текст на електронској адреси: <http://www.vijesti.me/svijet/vehabije-cine-5-odsto-populacije-bih-i-djeluju-u-17-opstina-45003>. Приступљено 23.06.2018.

⁸ Види: <http://www.dw.com/bs/vehabije-u-bih-izme%91u-zakona-i-vjere/a-17898744>. Приступљено 23.06.2018.

⁹ Врло прегледну и заокружену студију о Вахабитима, под насловом „Вахабије: између истине и предрасуде“ израдио је Оливер Потежица, бивши дипломата и одличан познавалац прилика на Блиском истоку.

¹⁰ У овом раду је искоришћена верзија текста коју је пренео сајт „Нова српска политичка мисао“, од 12. новембра 2011. године. Види: <http://www.nspm.rs/prenosimo/ko-su-vahabije-kako-su-dosli-u-evropu-i-sta-je-pozadina-njihovog-delanja.html?alphabet=c>. Приступљено 23.06.2018.

вања регионалне јавности 2010. године када је у БиХ изведена операција „Светлост“, у којој је учествовало 600 полицајаца. Том приликом приведено је неколико особа и заплењена мања количина оружја.

Везе Вахабија протежу се много даље од Сарајева и Новог Пазара. Идеолошки и финансијски извор им се налази у Саудијској Арабији, али тежиште своје организације све више преносе на муслиманску имиграцију у Европи. Главни центар је, наводно, у Бечу којим руководи Мухамед Порча, хоџа бошњачке џамије у 12. бечком округу. Радослав Гађиновић наводи да Вахабије своје чланове регрутују из редова муслиманског народа које бирају по критеријуму привржености исламу и спремности да ризикују свој живот за веру. Овој заједници приступају, по правилу, полуобразовани, они који су по природи екстремни и врло сиромашни. Пошто их већина муслимана не прихвата, према оцени Гађиновића, погрешан је закључак да су џамије центри за њихову регрутацију у Србији. За молитве и верске обреде користе се обично приватне куће или се изнајмљује пословни простор, а кампове за обуку и индоктринацију припадници ове заједнице организују у забаченим планинским подручјима где је мала вероватноћа да буду откривени. Према мишљењу и другог експерта за тероризам Драгана Симеуновића, Вахабије су следбеници фундаменталистичке исламске секте у средњој Арабији. У почетку су се борили против турске власти, да би временом, како су у њихове редове улазили све моћнији арапски феудалци, и сами постали власт. Реч је, заправо, о специфичној варијанти салафизма¹¹, верског покрета и правца који постоји низ векова и који заговара повратак изворном учењу у исламу уз истовремено одбацивање свих верских новотарија и застрањивања. Данас је вахабизам службена религијска варијанта и званична идеологија Краљевине Саудијске Арабије одакле се вахабијске заједнице широм света обилато финансирају. Како закључује Симеуновић, Вахабије мењају правила живота и начина исповедања вере у земљама у којима се ислам традиционално практикује и то чине не само новцем, већ и силом. Они су заправо претња прво муслиманима у свакој новој средини у којој се појаве, јер настоје да их приволе свом учењу, а тек после на ред долазе неверници и обрачун са њима. Број њихових симпатизера је увек и свуда, а нарочито у западним и претежно хришћанским европским земљама, увек далеко већи од броја особа које се јавно декларишу као Вахабије. Према оцени Симеуновића, разлози за то су бројни и крећу се од страха Вахабија да се не изазове непријатељска реакција у датој средини, па све до разлога прикривања неких лоших намера.

Осим вахабизма, у последњих неколико година сведоци смо још једне, врло реалне опасности по безбедност и свеколику стабилност Србије а која је директна последица политичких и отворених ратних сукоба на подручју Блиског истока. Реч је, дакако, не само о глобалном исламистичком тероризму као пратећој појави ових сукоба, већ и о незапамћеним миграцијама у новијој историји до којих је дошло услед геостратешке промене позиција кључних

¹¹ Други назив за следбенике салафизма је ахлу-Куран (народ Курана, куранисти) или ахлу-хадис (народ хадиса, традиционалисти).

чинилица у поменутом региону. Са територијалним узмицањем (поједини аутори говоре о поразу) Исламске државе и променом стратегије у наступу ове терористичке организације (од напуштања војних операција до повратка пракси извођења класичних, индивидуалних самоубилачких акција), значајан број припадника ове организације, пореклом са Запада, принуђен је да се врати у земље свог порекла које су раније напустили како би у Сирији и Ираку помогли цихадистички пројекат успостављања исламског халифата.

Према неким проценама европских земаља, тај број се креће између 5 и 6 хиљада лица а у зависности од тога чији су држављани према њима се предузима различит безбедносни третман, од издржавања затворских казни до примотре или рехабилитације и поновног повратка у друштво. Како наводи Кристофер де Белаги (Cristopher de Bellaigue) у свом тексту објављеном у Њујорк ревију ов букс (The New York Review of Books): „Не зна се колико су ови повратници опасни. Можда се кају и желе да буду узорни грађани, а можда спремају освету. Упркос ратним поразима Исиса, расте списак цихадистичких злодела на еропском тлу. Од напада бомбом, возилом и ножем у Великој Британији почетком 2017. (у најтежем нападу је убијено 22 људи на концерту у Манчестеру) до скорашњих напада у Шпанији и Француској, јасно је да се страст за убијањем „неверника“ не смањује“. И даље, закључује овај аутор: „Европљани муслиманског порекла обогаћују живот земаља у којима живе, иако многи задржавају елементе своје религије и културе. Али са сваким цихадистичким нападом често понављана формула да је ислам религија мира коју злоупотребљавају насилни појединци губи на уверљивости“.¹² Када је реч о Србији, свакако да проблем повратника из Исламске државе треба узети озбиљно у разматрање, иако у јавности не постоји консензус у погледу броја оних, нарочито са подручја Косова и Метохије, који су у протеклих неколико година отишли на ирачко-сиријско ратиште и прикључили се борбеним редовима Исламске државе.

Као што је већ речено, проблем миграната пореклом са Блиског и Средњег истока и Африке намеће се не само као озбиљан безбедносни, већ и као шири друштвени проблем за већину европских земаља међу којима је и Србија. Према званичним подацима УНХЦР-а¹³, у последњих пет година број избеглих и расељених лица у свету се константно повећава. На крају 2011. године регистровано је 10,4 милиона избеглица а до средине 2016. око 16,5 милиона, односно, 5 милиона више него средином 2013. године. Током прве половине 2016. забележен је нови талас од најмање 3,2 милиона расељених лица од којих милион и по имају избеглички статус или се воде као тражиоци азила, док се 1,7 милиона људи воде званично као интерно расељена лица. Тренд повећања

¹² Опширније о овоме и проблемима интеграције муслимана у западњачка друштва види: <https://www.nybooks.com/articles/2018/06/07/the-new-europeans-muslims/>. Приступљено 24.06.2018.

¹³ Види Извештај УНХЦР-а за прву половину 2016. године на адреси: <http://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/58aa8f247/mid-year-trends-june-2016.html>. Приступљено 24.06.2018. Такође, за прву половину 2017. види: <http://www.unhcr.org/5aaa4fd27.pdf>. Приступљено 24.06.2018.

наставио се и током прве половине 2017. године када је регистровано 18,5 милиона избеглих лица чиме је премашен број од рекордних 17,8 милиона избеглица у свету из 1992. године. И док су током 2016. избеглице у највећем броју потицали из ратом захваћених подручја, у земљама као што су Нигерија, Јемен, Јужни Судан и Сирија, у 2017. се радило о лицима из Мијанмара, избеглим у Бангладеш, и особама из подсахарске Африке.

Када је реч о Србији, која се налази на главној транзитној рути избеглица са Блиског истока на путу за земље Европске уније, према подацима Удружења грађана за борбу против трговине људима и свих облика насиља над женама - „Атина“¹⁴, присутан је тренд пораста броја миграната из Пакистана, Авганистана и са Блиског истока, услед ратних сукоба, док је у опадању број особа које долазе са афричког континента, из Либије, Нигерије и Обале Слоноваче. Према студији коју је 2014. године објавило ово удружење, број азиланата у Србији постепено се повећавао и то највише када су у питању лица пореклом из Сирије, док је тај број опао када је реч о избеглицама из Авганистана. Најзаступљеније земље порекла 2013. године биле су Сирија (1338), Еритреја (624), Сомалија (507), Авганистан (492) и Алжир (249). С обзиром на чињеницу да је Србија део руте интерконтиненталних миграција од Африке и Азије ка Европи, национална структура миграната који траже азил у Србији у потпуности одговара оној која је присутна на глобалном нивоу а коју, у највећем броју, чине Авганистанци, Сиријци и Сомалијци. Важан налаз који је потврђен истраживачком студијом овог удружења, указује на то да је, одмах иза ратних сукоба, главни узрок миграција економске природе, тј. немогућност да се обезбеди егзистенција или потпуно одсуство економске перспективе.

Закључак

Као што је то и презентовано у овом раду, Куран и хадис, као базични текстуални извори исламске вере, садрже у себи елементе који, посматрано кроз призму међуконфесионалних односа, упућују на потребу објективног приступа али и опрезности у њиховом дословном прихватању и тумачењу. Ова се констатација у првом реду односи на важан исламски верски институт – цихад који се, као што је то показано, тумачи на различите начине од којих је свакако најопаснији онај који покушава да игнорише његову негативну конотацију (посматрано из угла других религија и конфесија), односно, смисао вођења оружане борбе у циљу успостављања нових и довршавања започетих процеса свеисламизације на различитим странама света. На примерима који су овде укратко изнети могуће је испратити главни ток ових процеса кроз новију историју ислама и муслиманске заједнице.

¹⁴ Види истраживачку студију овог удружења под називом *Мигранткиње и мигранти у локалним заједницама у Србији* на адреси: <http://www.atina.org.rs/sites/default/files/Migranti%20i%20migrantkinje%20u%20lokalnim%20zajednicama%20u%20Srbiji.finalno.pdf>. Приступљено 24.06.2018.

Што се тиче Србије и њеног ширег окружења, у контексту указивања на изворе потенцијалне претње по њену безбедност и друштвену стабилност, указано је по нашој оцени на два кључна, потенцијално реметилачка фактора – вахабизам и миграције људи из муслиманских средина захваћеним ратом. Иако се за сада не може говорити о штетним последицама по безбедност наше земље од деловања ова два фактора, није на одмет, када је реч о институционалном деловању државе и њених органа, предузети одређене мере и радње у оквиру превенције нежељених последица. Сходно томе, када је у питању однос државе према вахабизму и другим конзервативним и верско-идеолошки нетолерантним идејама и пројектима, пожељно би било да, у случајевима међурелигијског и међуконфесионалног дијалога или спорења, надлежни државни органи заузму неутралан став и уздрже се од сваког облика уплитања у решавање евентуалних неспоразума или сукоба верског карактера. Уколико тензије поприме такве размере да постану реметилачки фактор по безбедност грађана и сигурност њихове имовине, неопходна је брза и одлучна али и одмерена репресивна акција органа безбедности. Имајући у виду тренутно (задовољавајуће) стање безбедности у Србији и реалну процену (мањег) степена њене угрожености од претњи које у себи потенцијално садрже исламистички иментел (у нашем случају вахабизма и миграната из исламских земаља) намеће се основаним закључак да су специјализоване тајне службе наше земље (БИА, ВБА) добро обавиле свој задатак на превентивно-оперативном плану супротстављања и отклањања поменутих претњи. Оно на чему би ове службе требало да наставе да инсистирају и у наредном периоду, јесте спречавање покушаја иницијалног организовања (грађанског, верског, политичког) како присталица вахабизма, тако и мигрантске популације која се одлучи да трајно остане у Србији. Искуства појединих западноевропских земаља, посебно Велике Британије и Немачке, показују да удовољавање различитим формама и садржајима организовања муслимана у посебне и издвојене културно-етничке и верске целине, представља, на дуги временски рок посматрано, ризик од успостављања снажних монокултурних заједница које се тешко, или никако, не могу интегрисати у већински део друштва. У тако гетоизираним срединама појаве попут екстремизма и тероризма лако проналазе своје уточиште и постају нерешив друштвени проблем *par excellence*.

Литература:

1. Elzaser, Jirgen (2006): *Džihad na Balkanu: kako je džihad stigao u Evropu?: sveti ratnici i tajne službe na Balkanu*, Jasen, Beograd
2. *Izbor Poslanikovih hadisa*, priredio Essejjid Ahmed el-Hašimi (1985), Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo
3. Jevtić, Mirosljub (1989): *Savremeni džihad kao rat*, Nova knjiga, Beograd
4. Kecmanović, Nenad (2007): *Nemoguća država: Bosna i Hercegovina*, „Filip Višnjić“, Beograd
5. Kolman, Evan (2006): *Džihad Al Kaide u Evropi: avganistansko-bosanska mreža*, Altera, Beograd

6. *Kur'an: s prevodom*, preveo Besim Korkut (1984), Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo
7. Nedeljković, Mile (1993): *Krst i polumesec: najstrašnija srpska razdeoba*, „Politika“ - „Libertas“, Beograd – Bijelo Polje
8. Potežica, Oliver (2007): *Vehabije: između istine i predrasude*, „Filip Višnjić“, Beograd
9. Rahman, Fazlur (1983): *Duh islama*, IZ „Jugoslavija“ – IZ „Prosveta“, Beograd
10. Roa, Olivije (2017): *Džihad i smrt*, Akademska knjiga, Novi Sad
11. Smailagić, Nerkez (1975): *Uvod u Kur'an: Historijat-Tematika-Tumačenja*, Nerkez Smailagić, Zagreb
12. Tanasković, Darko (2008): *Islam: dogma i život*, Srpska književna zadruga, Beograd
13. Hećimović, Esad (2009): *Garibi: Mudžahedini u BiH 1992-1999*, Dan Graf : SEEMO, Beograd

QURAN AND HADITH: THE SOURCES OF THE INTERCONFESSIONAL CONFLICT?

Summary: Two main and most important textual sources in Islam - Quran and Hadith, are the subject to numerous interpretations and misunderstandings regarding the treatment of the Islamic religious institute - Jihad. This paper presents a brief theoretical overview of these sources and deals with the analysis of some Quran surahs, as well as that of Hadith, where this controversial term is being discussed. In addition, the paper attempts to answer the question: What is the relation between the above mentioned sources and today's theory and practice of numerous creators of Islamic (Jihadist) phenomena in the world? In other words: To what extent and in what way can they influence the aggravation of relations and provoke conflicts among members of various confessions, primarily in our country, and in the wider area of the Western Balkans?

In this context, the special attention is given to the explication of terms “Islamic radicalization” and “Jihadism” and “Islamisation of radicalism” and similar terminological determinations of various deviant phenomena in Islam. In the end, it is pointed out to the real sources of threat to the security and stability of the Republic of Serbia, such as Wahhabism and uncontrolled migrations from the crisis areas in the Middle East.

Key words: Quran, Hadith, Jihad, Islamic radicalization, Islamisation of radicalism, Jihadism, Wahhabism, Migrations, Threats to Security

ГОРАН ИВАНЧЕВИЋ

Покрајински секретаријат за
регионални развој,
међурегионалну сарадњу и локалну
самоуправу
Нови Сад

УДК 323(497.113):316.48

Прегледни рад
Примљен: 01.07.2018
Одобрен: 20.07.2018
Страна: 261-276

ВОЈВОЂАНСКА ПОЛИТИЧКА СЦЕНА, ОД ДРУШТВЕНИХ РАСЦЕПА, ДО ПОЛИТИЧКОГ СУКОБЉАВАЊА

Сажетак: Политички систем Србије карактеришу дисконтинуитет и динамичност. На обликовање ових карактеристика, поред осталих фактора, утицало је формирање аутономних јединица – једино у Србији, од шест југословенских република, а по одлуци Савеза комуниста Југославије, створене су две аутономне јединице. Уставно-правни положај аутономних јединица, поготово након доношења Устава 1974. године, побудио је бројне аспирације код присталица аутономашко-сецесионистичких покрета и организација. Након што је уведен вишепартијски систем, деведесетих година 20. века, у Србији су формиране регионалне и етничке странке, поготово на просторима где је већа концентрација ентицитетских гласова. Након тога, те странке се отворено, путем својих програма и деловања, залажу за различите облике аутономије и сецесију појединих делова државе, неретко прелазећи границе уставно-законских одредаба и демократских принципа. Турбуленције унутар политичког односно партијског система Србије, у основи, биле су трасиране линијама друштвених подела које су садржале етничке, културно-историјске, социоекономске и остале факторе који су допринели фрагментирању специфичног партијског подсистема какав је створен у Војводини.

Кључне речи: политички систем, партијски систем, аутономија Војводине, сецесија, политичке странке, друштвене поделе

Увод

Политички систем Србије специфичан је по томе што на једном делу његовог политичког простора, у оквиру његовог партијског система, егзистира особен део система који конституише партијски подсистем. Реч је о партијском подсистему који функционише у Војводини. Партијски подсистем у Војводини детерминисан је бројним чиниоцима који успостављају одређени степен дихотомије, те се може рећи да је однос овог подсистема, у односу на партијски систем Србије, дистинктан и каузалан због његових особености које га чине подсистемом, као и чињенице да тај подсистем припада партијском, од-

носно политичком систему Србије. Партикуларност подсистема у односу на систем, могуће је уочити уколико се сагледа генеза развоја партијског подсистема у Војводини, начин његовог функционисања, као и последице које овакав однос производи, унутар политичког система Србије и изван њега.

Једно од најважнијих политичких питања које егзистира на политичком „дневном реду” у оквиру овог подсистема, а на темељу кога је и конституисан овај подсистем, јесте питање аутономног положаја Војводине. „Питање аутономног правно-политичког статуса Војводине у оквиру Републике Србије, а преко ње и у федерално уређеној Југославији, има као еминентни проблем наше новије политичке историје, своје дубоке историјске корене. Они сежу до оних времена у којима су се стварале демографске, етничко-националне, друштвено-економске и идеолошко-политичке претпоставке за њено постављање.” (Попов Ч. – Попов Ј. 2000: 9).

Укорененост партијског подсистема у Војводини у политички, односно партијски систем Србије има историјски карактер, нормативно је дефинисан, легалан је, институционално заокружен и из политичког аспекта је легитиман. Стога партијски подсистем у Војводини представља политички простор који има карактер подсистема, јер испољава одређене специфичности у односу на преостали простор целовитог партијског система Србије. Такође, овај подсистем има и своју функционалну примену при расподели власти, преко формираних институција на које су пренете одређене надлежности, па је и то један од разлога због кога се партијски подсистем у Војводини преко институција система може етаблирати као подсистем партијског, односно политичког система Србије.

„Партијски систем у Војводини почео је да се развија приближно од Благовештанског сабора од 1861. године. Конзервативна струја окупљена око клера имала је једну визију организовања српских интереса у Војводини, док је либерална струја оформљена око грађанског слоја имала друге погледе, но то још нису биле политичке странке. Године 1883. формирана је Српска народна слободоумна странка, чији је програм добрим делом саставио сам Светозар Милетић, најистакнутији српски страначки лидер у Војводини током XIX века.” (Петровић Д. 2010: 54).

Прве идеје о аутономији Војводине појавиле су се непосредно након образовања југословенске државе, уочи доношења Видовданског устава 1921. године. Дакле, питање аутономије Војводине егзистира цело једно столеће на „дневном реду” као прворазредно политичко питање, пре свега за странке које имају аутономашки префикс. Интензитет, начин деловања и политички циљеви које желе постићи ове странке крећу се у опсегу почев од употребе уцењивачког капацитета у оквиру коалиција у којима ове странке остварују и задовољавају парцијалне, односно сопствене интересе својих котерија, па све до повремених испољавања, по стабилност политичког система Србије, опасних политичких намера изношењем сецесионистичких политичких ставова, односно до деловања које води у правцу интернационализације „војвођанског питања”.

Друштвени расцепи као основ фрагментирања партијског подсистема у Војводини

Друштвени расцепи присутни су у свим друштвима, у различитим облицима, врстама и интензитету у којима делују. Манифестују се као друштвене појаве које у већој или у мањој мери утичу на формирање и моделирање партијског система.

„Партијски систем у Војводини је прошао од почетка XIX века до 1918. сличне фазе и успоне у оквиру развоја и модернизације партијског система у односу на Србију. Иако је Војводина у посматраном периоду била на нешто вишем културном и економском нивоу него Србија (ова разлика је била више на почетку периода, а затим се постепено смањивала), развој и модернизација партијског система нису били виши него у Србији. Отежавајући фактор у том правцу је представљала чињеница да су у Угарском делу Монархије свега 6% грађана имали право гласа, а и ту је највећи проценат опадао на етничке Мађаре. Постојало је и додатно локално обележје у односу на Србију, а то је национална и религијска разноликост структуре становништва Војводине, пошто су многе странке управо организоване по националном префиксу (на овом подручју су поред наведених српских партија деловале и политичке странке које су окупљале Мађаре, Немце и др.).” (Петровић Д. 2010: 54–55).

Један од расцепа који је у Војводини веома значајно утицао на специфично конституисање партијског подсистема, а огледао се и у појави регионално-етничких партија, као и у конституисању специфичних политичких институција формираних на бази управо тих потреба, јесте **етнички расцеп**. Овај друштвени расцеп посебно је присутан и искоришћен, у контексту партијске конкуренције за „етничке гласове”, на регионалном нивоу, у појединим деловима Србије, посебно у Војводини, у којима је концентрисана већа популација припадника одређених националних заједница. „(...) Овај идеолошко-културни расцеп (доминантна култура-субкултура) у значајној мери се поклапа са расцепом центар-периферија. Расцеп центар-периферија се од почетка вишепартизма рефлектује и у Војводини. Један број регионалних и етничких странака експлоатисао је овај расцеп (Лига социјалдемократа Војводине, партије војвођанских Мађара, ДЗВМ, СВМ, али у последњих неколико година и војвођански део ДС-а подилази бирачима у Војводини следећи ову линију). (...) Ентитет води ка јасним линијама расцепа у региону, посебно када су етничке групе територијално концентрисане.” (Орловић, 2011: 23).

Вековна коегзистенција различитих етничких и верских заједница на простору Војводине, није утицала на њихово међусобно приближавање и разумевање због трајно супротстављених верских, политичких, војних, економских, културних и других интереса. „Етничке заједнице у Војводини су и поред вишевековног међусобног културног, привредног и политичког утицаја имале особен пут историјског развоја са чисто опречним и супротстављеним интересима, мађаризација и германизација у 19. и 20. веку у оквиру Аустроугарске, али и свеколика дискриминација несловенских народа у краљевини СХС додатно су појачали неповерење и неразумеваше које је ионако постојало између националних и верских заједница у Војводини.” (Петровић Н. 2010: 75).

Расцеп *центар-периферија* такође представља снажан генератор настанка и развоја различитих политичких тенденција као последице територијално-културних претензија и интенција. Овај расцеп је исто веома снажно утицао на формирање партијских подсистема Србије, поготово на простору Војводине, као и у осталим деловима Србије у којима су концентрисани тзв. етнички гласови. Овај друштвени расцеп је конфронтао политичке актере у вези с појединим питањима која се тичу управо разлике у виђењима унутрашње организације државе. „Расцеп центар-периферија је територијално-културни. Отуда, он може бити етнички, географски, економски и културни (регионализам, децентрализација и локалне снаге). Дуж расцепа центар-периферија обликују се и разлике око унутрашње организације државе.” (Орловић, 2011: 23).

Расцеп *стари режим – опозиција* (реформисти), у значајној мери довео је до диференцијације унутар партијског система Србије, који је додатно утицао на поларизацију друштва.

„Расцеп који је обележио скоро сва посткомунистичка друштва био је између националног и грађанског принципа. (...) Тамо где се транзиција вршила под контролом бивших комуниста раскид с прошлошћу је био спор или никакав. Ту се радило о закаснелој модернизацији. Србија је такав случај била све до 2000. године.

Традиционализам-модернизам је трајнији и темељнији расцеп источноевропских и централноевропских друштава.

Расцеп *грађанско-национално* је у Србији присутан од увођења и/или обнављања вишепартизма и остао је да делује до савремених партијских подела. *Историјско-етнички* расцеп (*национало-грађанско*) умногоме обележава политичку сцену Србије и успорава процесе демократизације и европеизације. Хоризонталну линију историјско-етничког допуњује вертикална димензија. Реч је о расцепу између националистичке и грађанске оријентације међу припадницима сваке од етничких група. Осим тога, емпиријски налази показују да се оса историјско-етничког расцепа 'национално-грађанско' и оса културно-вредносног расцепа 'традиционализам-модернизам' не секу, већ у великој мери поклапају и то 'национално' се поклапа са 'традиционалним', а 'грађанско' са 'модернизмом'. То упућује на закључак о синергијским ефектима ове две осе подела на партијско груписање. Међу партијама које су биле опозиција режиму, програмске разлике су истовремено биле и дуж линија грађанско-национално.” (Орловић, 2011: 26).

Идеолошка баријера која је била једно од обележја комунистичких друштава, комбинована с претходно наведеним линијама расцепа, довела је до линије подела која је била карактеристична за посткомунистичка друштва. Та линија расцепа узроковала је поделе на проевропски оријентисане, окренуте ка Западу и западним савезима ЕУ, НАТО и сл. и оне који су национално оријентисани, окренути ка Истоку, пре свега ка Руској федерацији. Ова линија подела у Србији је позната као расцеп *западњаци – националисти*.

Социоекономски расцепи *рад–капитал* означавају поделе које су настале на основу прерасподеле друштвених ресурса тржишном алокацијом или политичком (државном) редистрибуцијом. Различита уставна решења попут оних из 1974. године, или пак, оних из 1990. године, којима су, између осталих, „проширивана” или „одузимања” права из домена економије, узроковала су бројне несугласице међу политичким актерима. „Питање економског положаја Војводине, односно остваривање суверених права грађана Војводине у економској сфери друштвеног живота, јесу централна питања за већину наших грађана.” (Шогоров, 2003: 81).

Специфични услови који су у Србији владали током деведесетих година у битној мери су утицали на линије расцепа које су у директној корелацији утицале на стварање партија, партијског система, односно на њихов карактер и особине.

Поменућемо још неке линије подела које су условиле друштвене расцепе који имају утицаја на физиономију и карактер политичких партија и партијских система. Идеолошка подела *левица–десница*; расцеп *урбано–рурално*; расцеп *држава–црква*; расцеп *материјализам–постматеријализам* и тако даље.

Претходно поменути друштвени расцепи утицали су на конституисање партијског система, који је у Војводини попримио обележја партијског подсистема. На таквој основи грађен је партијски подсистем у Војводини који се разликовао у односу на партијски систем Србије, управо по броју разноврсних политичких актера, по специфичним програмским залагањима и ентитетским груписаним гласовима на овом простору.

Војвођанско питање из визуре теоретичара и аутономашких партија

Питање аутономног положаја Војводине јесте политичка платформа за партије аутономистичке провенијенције. Ово питање јесте *conditio sine qua non* у програмима регионалних и етничких странака основаних на простору Војводине. Међутим, питање аутономног положаја Војводине представља јасну вододелницу која успоставља границу у приближавању ставова између поборника и противника оваквог становишта. „Војвођанско питање” поларизује политичке актере путем два основна питања: да ли Војводини треба укинути аутономију, односно да ли аутономија Војводине треба да буде проширивана до нивоа који садрже прерогативе државности, то јест, до тога да Војводина треба да стекне самосталност по угледу на бивше републике које су биле у саставу Југославије и на АП Косово и Метохију, које је кренуло путем сецесије. Ове линије подела свакако представљају еклатантан пример наизглед непомирљивих друштвених подела између супротстављених страна. Различите ставове о питању аутономног положаја Војводине износе такође и поједини теоретичари:

- „Историчар Ранко Кончар рекао је (...) у Новом Саду на трибини „Стоп фашизму“ да у друштву у Србији доминира радикални национализам који лако може да прерасте у фашизам. Према његовим речима, друштво у Србији је фрустрирано због војних и политичких пораза и присутно је осећање понижености, што су све предуслови за јачање фашизма. „„Чињеница да се нисмо суочили са оним што се дешавало у протеклој деценији генерише још веће фрустрације“. Као „атрибуте фашизма“ Кончар је оценио и политичку реторику која форсира причу о томе да Србији прете и спољни и унутрашњи непријатељи, међу којима се у унутрашње непријатеље сврстава и „некакав војвођански сепаратизам“. „У Војводини никада није било те врсте сепаратизма. Идеја аутономије Војводине је демократска политичка идеја”.

Павел Домоњи из Хашког одбора за људска права рекао је да је на политичкој сцени Србије на делу “нормализација фашизма”. (...).

Лидер Лиге социјалдемократа Војводине (ЛСВ) Ненад Чанак рекао је да Србија не може да крене напред док се не суочи са својом недавном ратном прошлошћу.

Чанак је додао да је проблем у томе што Србија није имала свој Нирнбершки суд. Он је оценио да се Хашки трибунал “осрамотио” својим поступањем, чињеницама да по четири године нису способни да заврше суђење. “Тиме су напунили сва оруђа и оружја непријатеља демократије и људских права и свега осталог”, казао је Чанак. (...) трибину је организовала Лига социјалдемократа Војводине. Трибина је, у знак упозорења на нарастајући фашизам у друштву организована на дан када је рођен Адолф Хитлер“¹.

- „Странацка артикулација посебности и аутентичности Војводине се мукотрпно успоставља. Ипак се већ сада може говорити о њеним странацким адресама, бар једнако као и о националним и мање-више демократским експозитурама странака из Београда. Може се говорити и о већинској свести за војвођанску аутономију, или пак државно-правном поштовању њених специфичности. Може се говорити о пристајању све више младих људи на идеју постојања плуралног војвођанског идентитета. Може се говорити о све већој заинтересованости међународне заједнице за разне видове аутономија и реорганизације. Може се говорити о већој лиценцираној матрици бојкота сваке власти која не поштује војвођанске доследности и самосвојности. Дакле, постоји и нараста све већи број аргумената и разлога који раде за аутономију. Обрачуни или пак нагодбе између националних елита и странацких вођстава могу само одложити ово питање, али га не могу трајно решити.“ (Ковачевић, 202: 276).

„Војвођанско питање“ супротставља ставове поборника и противника ове идеје која недвосмислено успоставља дистанцу непомирљивих разлика.

„„Многи заговорници аутономаштва тврде да „у Војводини не постоји сецесионистичка идеја” и да „нема начина да се војвођански Срби одвоје од матице”. То једноставно није тачно. У Војводини већ постоји оформљена сецесионистичка идеологија, са ксенофобијом, антисрпством (антисрбијанством) и новим псеудонационалним идентитетом, као својим основним састојницама. И није немогуће да такву идеологију, под патронатом какве стране силе, сутра преузме нека од утицајнијих политичких странака, након чега ће се, понављањем у медијима, ова идеологија збиља почети ширити и укоренивати.““ (Антонић, 2014: 175)

¹ <http://www.autonomija.info/koncar-ideja-autonomije-vojvodine-je-demokratska-politicka-ideja.html>

Дакле, питање аутономије Војводине представља константу која поларизује партијску сцену Србије, од њеног успостављања, после Другог светског рата, до данашњих дана. „(...), ако је ишта константа у овој теми, онда је то чињеница да су 'анатомија' и 'физиологија' територијалне аутономије перманентно поље контроверзи. Актери централних власти настоје да, ако већ не могу да их укину, смањењем количине и садржаја аутономних надлежности регионалних институција, што је могуће више умање могућност конкуренције и поделе моћи. С друге стране, регионални 'играчи', који превасходно делују у аренама покрајинске политике, желе да максимално умање степен контроле од стране централних власти (...). Ову ситуацију на свој начин, илуструје и еволуција програмских становишта Лиге социјалдемократа Војводине (ЛСВ), најјугтицајније војвођанске партије.” (Комшић, 2014: 119).

„На свом конгресу, марта 1990. године, Лига социјалдемократа Војводине (ЛСВ) напустила је дотадашњу идеју аутономије Војводине у оквиру Републике Србије и определила се за републику Војводину. Ова странка, наиме, сматра да „Војводина треба да има своје представничко законодавно тело, парламент са два дома-већем грађана и већем народа”. Надаље, *„рад Војвођанског парламента био би регулисан Уставом Војводине који би донела Уставотворна скупштина Војводине... Уз наведене принципе, устав би дефинисао везе са државом Србијом или са широм државном заједницом у којој би се Војводина налазила, а њиме би била регулисана и проблематика употребе војвођанских војника ван Војводине”*, каже се у програмском документу ЛСВ, и посебно наглашава да *‘Војводина мора бити конститутивни елемент сваке федеративне заједнице коју би чинила’*.” (Комшић, 2003: 26).

„Централистичка Србија, наиме, не сматра се 'партнером Војводине'. У програмском документу *‘Војводина република’* се између осталог каже (Г. И.): 'Ми видимо Србију као демократску федеративну државу састављену од федералних јединица с вишим и нижим степеном аутономије', пише у документу ЛСВ и додатно се прецизира зашто за Војводину више није пожељан статус аутономне покрајине. 'Војводина у таквој федеративној држави мора да има статус републике. На то упућују историјска искуства и чињеница да се аутономна покрајина показала као недовољно стабилно решење без адекватне гаранције стабилности уставног поретка. То се видело после пуча 1988. и против уставног укидања аутономије у Војводини.' Ову програмску позицију дефинисану, као што је познато, у једном врло деликатном моменту за читаву државу и друштво (у светлу акцелерације унутрашњих и међународних конфронтација око Косова које су, као што је познато, кулминирале ваздушном интервенцијом снага НАТО – а) Лига социјалдемократа Војводине на особени начин коригује шест година касније. У контексту одређења Војводине као: а) *аутономне*; б) *грађанске*; ц) *европске*, сада се политички приоритети ЛСВ образлажу на следећи начин: 'Лига социјалдемократа Војводине не одступа од духа, суштине и садржаја документа *Република Војводина*, али не желећи да буде закована у терминолошке калупе, инсистира на јасном дефинисању садржине тог појма, а то је: законодавна, извршна и судска власт, војвођанска имовина и изворни приходи и право да самостално донесе свој конститутивни акт. Без обзира на

статусни облик и формални назив, садржина субјективитета Војводине мора бити дефинисана будућим Уставом Републике Србије... Лига социјалдемократа Војводине се најоштрије противи територијалним поделама у Војводини по етничком основу... У будућој Европи регија Војводина може, али и мора, заузети место које јој припада и које ће њеним грађанима омогућити да остваре све своје жеље и потенцијале, а пре свега живот у складу са највишим европским стандардима. За остварење тог циља Војводини су потребне надлежности које ће омогућити ефикасно функционисање у оквиру њених реалних потреба.” (Комшић, 2014: 119–120).

Дакле, оваква програмска залагања доказују како иза наводних залагања за децентрализацију, или за одређена људска права и слично кроз наметање захтева за аутономију Војводине, у саставу Србије, или њено издвајање из састава Србије, треба оставити „на страну реторику и уверавање о поштеним намерама, (те) ваља препознати шта је иза тих идеја и иницијатива”. Треба поменути и иницијативе аутономистичких странака које су политичким инжењерингом настојале да вештачки створе тзв. војвођанску нацију.

„Заступници војвођанског етатизма нису се задовољили само трагањем за његовом историјском заснованошћу, већ су покушавали да му нађу оправдање и у тобожњој ’реалности’ постојања, или бар настајања посебне ’војвођанске нације’. Та реалност се на глобалном и конститутивном плану ’пробијала’ у политичку и духовну сферу, а имала је свог битног утицаја и на процес образовања нација, националних осећања и програма борбе, специфичног заједништва као израза националног идентитета... Бројни су облици и садржаји економске, *националне* (подвлачење наше), правне, политичке и културно-духовне индивидуалности и посебности идентитета Војводине... Пошто се ипак нису могле потпуно затворити очи пред чињеницом да ниједан Мађар, Словак, Румун или Русин није желео да своју националну припадност замени ’војвођанском’, тај ’историјски процес’ ’самоопредељивања’ за војвођанску ’националну скупину’ приписан је само Србима, с тим што се истицало да је баш то омогућило ’закониту тенденцију’ да ’до изражаја дође економска, духовна и политичка веза Срба у Војводини и њихово заједништво’ са другим народима и народностима у Покрајини. ’Законита тенденција’ је, дакле, било кидање веза Срба у Војводини са осталим деловима српског народа.” (Попов Ч. – Попов Ј. 2000: 111–112).

„Најважнија међу странкама које су се пре свега залагале за аутономију била је Лига социјалдемократа Војводине. Ова странка никада није стекла већу подршку грађана. У Народну скупштину Републике Србије увек је улазила у коалицијама, углавном са странкама чије је седиште у Београду. Само једном, у коалицији са друге две аутономистичке странке – Народном сељачком странком и Реформистичком странком – под називом ’Коалиција Војводина’ ова политичка снага успела је да самостално уђе у Савезну и потом у Републичку скупштину. Коалиција се, међутим, убрзо распала. Правни след је задржао Драган Веселинов који је остао у Скупштини и у време када ју је бојкотовала већина опозиционих странака. Коалиција Војводина је у време највећег успеха остварила око 17% подршке изашлих становника АП Војводине.” (Антић, 2014: 71–72).

Још једна аутентична етничка војвођанска странка јесте Савез Војвођанских Мађара (СВМ), који је „ (...) у преамбули свог Програма, усвојеног на Скупштини СВМ, 17. јуна 1995. године, пошао од констатације '...да живимо у друштву које на себи носи жиг националне државе са претензијама ка крајњој централизацији...', као и од захтева за 'потпуном одштетом' због присиљавања на мађинску судбину од 1918. године. Наиме, СВМ каже: *'Наша национална заједница, од пре три четврт века, присиљена на мађинску судбину, са пуним правом може очекивати и захтевати потпуну – моралну и материјалну – рехабилитацију, односно одштету'*. А, у основним начелима, програмски документ садржи став да је *'интерес војвођанских Мађара као југословенских држављана (је) што скорија демократизација српске и југословенске државе...'* Основна потреба за *'уважавањем различитости'* СВМ операционализује позивањем на *права на унутрашње самоопредељење и принцип безбедности*, као и инсистирањем на *стварању аутономије војвођанских Мађара, уз подржавање враћања стварне аутономије Војводини.'* (...) На том курсу, СВМ понудио је политичкој јавности, превасходно странкама мађарског етникума у Војводини и политичким репрезентантима осталих војвођанских мањина (*'националних заједница'*), у лето 1990. године, *Нацрт Споразума о политичким и правним оквирима самоуправе Војводине и националних заједница које живе у Војводини*. Ипак, истине ради, за разлику од претходних поентирања првенства *'мађарске персоналне самоуправе и мађарске регионалне самоуправе'*, сад се у поменутом документу не исказује толико изражен степен незаинтересованости за војвођанску аутономију. У том смислу, основни принципи Нацрта споразума почињу са тезом о *'историјској чињеници да је Аутономна Покрајина Војводина вишенационална, мултиконфесионална и мултикултурна заједница, са специфичним развојем у оквиру републике Србије'*, те да је *'... неопходно (је) ближе уредити садашњи уставни положај покрајине, да би она постала адекватан оквир мултиетничког и мултикултуралног заједничког живота Срба, Црногораца и националних заједница'*. Уз пуно поштовање равноправности свих грађана, принцип Споразума истиче потребу *гарантовања пуне афирмације и равноправног третмана националних, верских и културних вредности, као и културног наслеђа*. У том смислу, тражи се да припадницима националних заједница буде омогућено *'самоорганизовање'* зарад очувања језика, културе и других компоненти националног идентитета. Кључни принципи за реализацију овог циља јесу: *принцип децентрализације и субсидијаритета*, а институционални облици – *персонална и регионална самоуправа*. Дакле, *право на културну и језичку равноправност* операционализовано је врло прецизно, као и идеја *персоналне самоуправе*, укључујући и оснивање националних савета који се бирају, на основу *'бирачког списка војвођанских Мађара'*, путем *'непосредних, једнаких, општих и тајних избора'*. Поред овог вида *'унутрашњег самоопредељења'* или *'самоорганизовања'*, предвиђена је и *Мађарска регионална самоуправа*. Њу би требало, према идеји СВМ и осталих политичких партија мађарске националне заједнице, формирати у оним општинама у Војводини *'...у којима мађарско становништво чини већину, као и у насељеним местима која се граниче са тим општинама'*. Најзад овај документ нуди врло разрађену идеју високог степена аутономије који би требало бити утврђен уставима Ср-

бије и Југославије, као и покрајинским уставом. А, када је реч о односу концепта војвођанске аутономије и мађарске регионалне аутономије, подвлачи се да 'надлежности и функционисање Војводине, утврђене овим Споразумом, *не представљају предуслов* за образовање и функционисање мађарске персоналне самоуправе и мађарске регионалне самоуправе' (...) Другим речима, то би могло да се протумачи како, према СВМ, у случају неприхватања изложеног (сопственог) концепта аутономије Војводине од стране органа Републике Србије, и даље хипотетички постоје предуслови за разговоре са политичким репрезентима Републике око образовања персоналне и територијалне мађарске аутономије.'"" (Комшић, 2013: 26–289).

„Најзад, уочи референдума о новом Уставу Србије, 2006. године. СВМ је својим јавним обећањем, које се налазило на интернет презентацији странке, нагласио 'да ће наставити политичку борбу у циљу постизања решења, који гарантује оживотворење интереса војвођанске мађарске заједнице и њених чланова. Наставићемо залагање средствима парламентарне демократије, и у случају неуспешног референдума, који би нас вратио за преговарачки сто, и у случају усвајања предлога, што бисмо доживели као *делимични напредак, а никако као решење, које можемо безрезервно прихватити као коначно*'. Као што видимо и на овом примеру, у политици, а нарочито у овом бурном транзиционом периоду у Србији, ниједно институционално решење, чак ни уставно, не схвата се као коначно.” (Комшић, 2014: 118–119).

Лига социјалдемократа Војводине представља најрелевантнију регионалну етничку странку, док Савез војвођанских Мађара представља најрелевантнију етничку странку – стога смо навели примере из њихових програмских докумената из појединих периода њихових деловања, а који представљају пример латентно опасних политичких тенденција у погледу стабилности политичког система Србије.

Деловање и реторика представника ове две странке, последњих година значајно су „ублажени” када је реч о изношењу екстремистичких ставова. Разлози за то садржани су у чињеници да су ове две странке у дужем временском периоду чланице владајуће коалиције: Савез војвођанских Мађара на републичком, покрајинском нивоу власти, као и у више локалних самоуправа – као дугогодишњи коалициони партнер Демократске странке. Ова странка је континуитет власти наставили веома блиском сарадњом са Српском напредном странком од када је ова странка преузела власт 2012. године на републичком нивоу. Лига социјалдемократа Војводине била је дугогодишња чланица коалиције чија је окосница била Демократска странка. Такође, и ова странка има одређени вид сарадње са СНС, као део локалне власти у Новом Саду, док се на осталим нивоима власти не истиче опозиционим деловањем.

Војвођанска странка своју релевантност није стекла на изборима, и нема значајније упориште у бирачком телу. Ова странка настоји да изношењем у јавност оштрих ставова у погледу аутономног положаја Војводине и односа са Србијом скрене пажњу потенцијалних бирача и моћних политичких центара на своје постојање.

Навешћемо поједине изјаве које су представници ове странке износили у јавности, а које се по свом садржају и политичким порукама имају за циљ дес-

табилизацију политичког система Србије. Ове изјаве су противуставне и које садрже елементе кривичног дела – изазивање националне, расне и верске мржње и нетрпељивости.

Изјаве и саопштења Војвођанске партије за медије:

- „Војводину нико не треба да учи шта су јој језик и писмо, који јој је главни град, када је доживела процват, а кад суноврат. Војвођанска земља није на продају! Борићемо се за свој идентитет и права свим расположивим демократским средствима јер је то обавеза наше генерације”.

У саопштењу које се завршава паролом „Војводина Република – Слобода за Војводину!”²

- „Уколико се не будемо супротставили, следеће је да нам укину име и презиме, и нама појединачно и Војводини у целини. Војводине ће бити онолико колико буде борбе за њу”.

Чланица Политичког савета Војвођанске партије Јања Беч оценила је да је Војводина „ослобођена” од новца, од идентитета. „А сада су и хлеб почели са стола да нам отимају. Е сада је доста”.

Лекар и публициста Мирослав Илић рекао је да Србија води политику насиља и пљачке према Војводини.

Председница Војвођанског клуба Бранислава Костић казала је да је Војводина својом одлуком ушла у Србију и оценила да та покрајина није „србијанска колонија”, већ има право да доноси одлуке о сопственој судбини.

„Војводина је једини од осам конституената југословенског федерализма чији статус није решен након распада СФРЈ. Наш циљ је устав Војводине и статус републике за Војводину”, казала је Бранислава Костић, која је и чланица Политичког савета Војвођанске партије.³

- Основно програмско залагање Војвођанске партије је да Војводина треба да буде република унутар сложене „Савезне републике Србије”. Војвођанска партија је издала и саопштење за јавност, поводом 70. годишњице АВНОЈ-а, када су, у Другом светском рату, ударени темељи социјалистичке и федеративне Југославије. У саопштењу се додаје да је Војводина, током трајања СФРЈ, по уставу те државе из 1974. године, добила свој субјективитет кроз законодавну, извршну и судску власт, сопствени устав, а да је та аутономија укинута „насилним пучем” 1988. године.⁴

- Претње војвођанских сепаратиста: Убијали би српске и руске падобранце. На друштвеној мрежи фејсбук постоји страница Слободна Војводина која слави тзв. Републику Војводину. На овој фејсбук страници окачена је и фотомонтажа на којој се као легитимне мете приказују српски и руски падобранци, уз потпис „војвођанске бригаде реагују на србијанско-руски ваздушни десант”. (Аутор је очито био инспирисан заједничком војном вежбом српских и руских специјалаца на војном полигону Никинци, код Руме).⁵

² <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/287972/Novi-Sad-oblepljen-Vojvodina-Republika>

³ <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/369514/Odzic-Koliko-borbe-toliko-Vojvodine>

⁴ <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/363875/Plakati-Vojvodina-Republika-za-Dan-Republike>

⁵ <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/451740/Pretnje-vojvodjanskih-separatista-Ubijali-bi-srpske-i-ruske-padobrance>

- Војвођанска партија и Војвођански клуб, који се залажу за посебну Републику Војводину, најавили су да ће 5. октобра организовати протестни скуп и „Шетњу за Војводину”, како би обележили 27. година од тзв. јогурт револуције. Позив за скуп насловљен је „Могу Каталонци, могу и Војвођани”.

„Ми, грађанке и грађани Војводине, окупљени око идеје успостављања политичко-економског субјективитета Војводине, не миримо се са постојећим уставно-правним положајем Војводине и сматрамо да је он у супротности за животним тежњама већине грађана Војводине. Залажемо се за: доношење новог Устава државе Србије; право Војводине на законодавну, извршну и судску власт; право располагања сопственом имовином, приходима, природним и радом створеним ресурсима; јаке и независне војвођанске институције; војвођански Устав; статусни положај Војводине као Републике у федерализованој држави Србији.”⁶

- Војвођанска партија (ВП) и Војвођански клуб (ВК) организовали су (...) у Новом Саду „Шетњу за Војводину”, са које је поручено да би та покрајина требало да буде република. Председник Војвођанске партије Александар Оцић рекао је: „Када Војводина буде република неће се постављати питање да ли јој треба уделити пет или седам одсто буџета Републике, већ ће у њој остати све оно што су њени грађани зарадили.”⁷

- Оцић је навео три захтева према властима у Србији, а то су промена Устава Србије, федерализација Србије и статус републике за Војводину у федерализованој држави. „Војводина мора да има све прерогативе законодавне, извршне и судске власти, са правом располагања сопственом имовином, приходима и ресурсима. Шта је ту лоше и шта је ту ненормално”.

Демонстранти су носили транспаренте „Данас војвођанска дијаспора шета”, „Војводина моја домовина”, „Републиканци Војводине”, „Војводина Војвођанима”.⁸

- Војвођанска партија: Сепаратизам у Војводини постоји и биће све израженији. „Морална, културолошка, етничка и економска тортура над Војводином од стране централних власти Србије мора престати”.

Председник Војвођанске партије Александар Оцић изјавио је данас да ће наставак игнорисања права Војводине на аутономију од стране централних власти у Србији неминовно водити ка сепаратизму у тој покрајини. „Свако игнорисање ноторних чињеница и умањивање достигнутих права за све грађане Војводине су неминован пут ка сепаратизму и самодефинисању Војводине као неспорног ентитета који је насилно угуран у данашњу државу Србију”, навео је Оцић у саопштењу за јавност. Додао је да је у обостраном интересу да Србија и Војводина редефинишу међусобне односе унутар будуће заједничке државне заједнице, и то на основним принципима демократије и равноправности. Он је подсетио да се Војвођанска партија залаже за федерализа-

⁶ <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/521820/Separatisti-u-Vojvodini-Kad-mogu-Katalonci-mozemo-i-mi>

⁷ <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/523480/Setnja-separatista-Da-Vojvodina-bude-republika>

⁸ <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/438657/Vojvodjani-isporucili-Vucicu-zahteve>

цију Србије и статусни положај Војводине као републике унутар заједничке државне заједнице са Србијом.

„Морална, културолошка, етничка и економска тортуре над Војводином од стране централних власти Србије мора престати и није одржива на неки дужи временски период у будућности”.

Према његовим речима, Војводина није настала на традиционалној територији Србије, нити је производ децентрализације Србије, нити је Војводина ушла у састав Србије као самосталне државе, већ у састав Србије као дела сложене државе у моменту њеног конституисања – Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца 1918. године, односно Федеративне Народне Републике Југославије 1945. године.

„Класичним политичким пучем 1988. године и једностраним уставним решењима Републике Србије из 1990. а поготово 2006. године аутономни статус Војводине је готово невидљив, а данас практично и непостојећи”.

„Војводини и Србији су потребни нови уставни по којима би Војводина била дефинисана као република са свим елементима државности, а на основу већ освојених права која проистичу из последњег устава СФРЈ 1974. године, који је као такав био темељ за све данашње самосталне државе, бивше чланице СФРЈ”.⁹

- Војвођанска партија оценила је да одлука Уставног суда Србије да оспори поједине одредбе Статута Војводине представља још један корак ка коначном укидању аутономије те покрајине.

Војвођанска партија тражи Војводину Републику.¹⁰

- Војвођанска партија скупља потписе за промену Устава

„Сматрамо да су Војводини и Србији потребна суштинска системска решења као и да је ово једино могуће решење за равноправан однос између Војводине и Србије”.¹¹

- Председник Војвођанске партије (ВП) Александар Оцић изјавио је данас у Новом Саду да су пре 25 година на данашњи дан, такозваном „јогурт револуцијом”, Војводини одузета сва уставна права која је до тада имала, те да је због тога она данас „згажена, понижена и опљачкана”.

„Грађани Војводине нису гласали за актуелни Устав из 2006. године. Ми данас преживљавамо тешке последице тог устава, који дозвољава да се Војводином тргује и ми се нећемо смирити док се покрајини не врати оно што јој је отето”, поручио је Оцић.¹²

- Око 6.000 грађана потписало је до сада петицију за доношење новог Устава Србије, у којем би Војводина била дефинисана као република у зајед-

⁹ <http://www.autonomija.info/vojvodjanska-partija-separatizam-u-vojvodini-postoji-i-bice-sve-izrazeniji.html>)

¹⁰ <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/365657/Vojvodjanska-partija-Korak-ka-ukidanju-autonomije>)

¹¹ <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/312502/Vojvodjanska-partija-sкупља-potpise-za-promenu-Ustava>)

¹² <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/349432/Vojvodina-je-zgazena-ponizena-i-opljackana>)

ничкој држави Србији, саопштила је данас ванпарламентарна Војвођанска партија, која организује потписивање те петиције.¹³

- „Војвођанска партија” на својој фејсбук страници је поставила слику на којој пише да „Војводина није Србија”, а у опису слике још пише и „Војводина република” и „Војводина Војвођанима”.¹⁴

Закључак

Једно stoleће након истицања првих идеја за аутономију Војводине „војвођанско питање” и надаље прети као дестабилизирајући фактор политичком систему Србије.

Линије друштвених подела, у вишенационалним срединама, у којима су у већој мери концентрисани ентитетски гласови, попримиле су наглашенији карактер у односу на средине у којима је мања концентарција ових гласова. То се одразило на „оштрину” и „дубину” друштвених подела. Ови расцепи, наручито су утицали на физиономију партијског система, који је посебно у Војводини, због свих претходно наведених специфичности, попримио карактеристике партијског подсистема.

Антагонизми настали на линији сукоба *аутономаши – националисти* поларизовали су политичку сцену до мере испољавања патолошких деформација унутар политичког система Србије.¹⁵ Регионалне и етничке странке које се декларишу као „аутономашке” користе реторику (или су користиле овакву реторику у једном периоду свог деловања), која недвосмислено води ка директном сукобу са свим што долази из Србије. Присталице ове политичке идеје, отворено заговарају непријатељски однос с матичном државом, оспоравају Устав и крше законе Србије. Они се позивају на тековине стечене након Другог светског рата, када је противправно и недемократски проглашена аутономија Војводине, стављајући акценат на Уставна права која је Војводина уживала на основу одредаба из Устава донесеног 1974. године.

Захтеви да Војводина добије елементе државности, стварање псеудо војвођанске нације, настојање да се „Војвођанско питање” интернационализује, покушаји фашидизације Србије и тако даље, представљају само „врх леденог брега” јер у себи садрже елементе антисистемског, противуставног и противзаконског деловања. Свеукупно, овакво политичко деловање садржи латентне сецесионистичке тежње, које уз стицај одређених околности могу ескалирати и попримити озбиљније размере.

Када је реч о употреби овакве врсте идеологије која се пласира од стране аутономашких политичких странака, она је такође и у функцији придобијања

¹³ <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/318429/6-000-potpisalo-peticiju-Vojvodina-republika>

¹⁴ <https://www.in4s.net/vojvodjanska-partija-vojvodina-nije-srbija/>

¹⁵ Овакво стање међусобних односа, познато је у политиколошкој теорији као „малигна алтернатица” – једна од могућих патолошких деформација којима подлежу политичке партије. Малигна алтернатица, представља такво стање међусобних сукоба између странака, које у неком тренутку неминовно измиче државној контроли и које мења и угрожава институционални демократски и уставни систем. Малигна алтернатица, представља једно од обележја партијског система '90 – тих година у Србији.

наклоности бирача, односно освајања гласова на изборима. Екстремни идеолошки ставови који се темеље на прагматизму, с друге стране, утичу на јачање радикалне (екстремне, популистичке) деснице која формира антипод на супротној страни политичког спектра. „Војвођанско питање“ на „дневном реду“ српске политичке сцене представља фактор ризика због својих дестабилизирајућих утицаја на партијски, односно политички систем Србије.

Друштвено-политичко уређење, односно најважнија питања од националног интереса у најразвијеним западноевропским демократијама (на које се угледају политички актери демократске оријентације), нису на „дневном реду“ као питања око којих се споре представници политичких елита, па чак ни онда када се боре за освајање власти. Ова питања, остају изван захватања дневно-политичког „поткусуривања“ странака, као питања која надилазе парцијалне и личне интересе.

Литература:

1. Antić Č. (2014), Istorijske tradicije AP Vojvodine, u: Dosije Autonomna Pokrajina Vojvodina, MST Gajić, Beograd.
2. Despotović Lj. (2014), Konstrukcija i dekonstrukcija identiteta, Fakultet za evropske pravnopolitičke studije, Novi Sad.
3. Zbornik izlaganja, (2003), Vojvodina i budući Ustav Srbije, Komšić J, Končar R, Stepanov R, Pihler S, Korhec T, Šogorov S, Beljanski S, Pajvančić M, Fondacija Konrad Adenauer, Beograd.
4. Zbornik radova, (2011), Partije i izbori u Srbiji, priredio Slaviša Orlović, Zoran Stojiljković, Dušan Spasojević, Nemanja Nedić, Vukašin Pavlović, Jovan Komšić, Srećko Mihailović, Miša Đurković, Milan Jovanović, Marijana Pajvančić, Đorđe Vuković, Radivoje Jovović, Zoran Đ. Slavujević, Jovanka Matić, Siniša Atlagić, Irena Pejić, Jelena Pejić, Jelena Lončar, Vladimir Vuletić, Čedomir Čupić, Čigoja, Beograd.
5. Kovačević, Boško, Previdi oko Vojvodine, u: Postkomunizam i demokratske promene, (2002), priredili: Vučina Vasović i Vukašin Pavlović, Čigoja, Beograd.
6. Komšić J. (2014), Vojvođansko pitanje u procesu srpske tranzicije (1988–2013), Topalović, Valjevo.
7. Orlović S. (2011), Partijski sistem Srbije, Partije i izbori u Srbiji, priredio, Orlović Slaviša, Čigoja, Beograd.
8. Pantić D. (2003), Kulturno-vrednosni rascepi kao determinante partijskog pregrupisavanja u Srbiji, u: Osnovne linije partijskih podela i mogući pravci partijskih pregrupisavanja u Srbiji, IDN i Fridruh Ebert Stiftung, Beograd.
9. Petrović D. (2010), Srpske političke stranke, Hektor print, Beograd.
10. Petrović N. (2010), KPJ i nacionalni problem u Vojvodini 1945-50, u Mitovi i stereotipi nacionalizma i komunizma na prostoru bivše Jugoslavije, Grafomarketing, Novi Sad.
11. Popov, Č. Popov, J. (2000), Autonomija Vojvodine – srpsko pitanje, Kulturni centar, Sremski Karlovci.
12. Hejvud E. (2004), Politika, CLIO, Beograd.

Интернет извори:

1. <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/287972/Novi-Sad-oblepljen-Vojvodina-Republika>

2. <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/369514/Odzic-Koliko-borbe-toliko-Vojvodine>
3. <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/363875/Plakati-Vojvodina-Republika-za-Dan-Republike>
4. <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/451740/Pretnje-vojvodjanskih-separatista-Ubijali-bi-srpske-i-ruske-padobrance>
5. <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/521820/Separatisti-u-Vojvodini-Kad-mogu-Katalonci-mozemo-i-mi>
6. <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/523480/Setnja-separatista-Da-Vojvodina-bude-republika>
7. <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/438657/Vojvodjani-ispорucili-Vucicu-zahteve>
8. <http://www.autonomija.info/vojvodjanska-partija-separatizam-u-vojvodini-postoji-i-bice-sve-izrazeniji.html>
9. <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/365657/Vojvodjanska-partija-Korak-ka-ukidanju-autonomije>
10. <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/312502/Vojvodjanska-partija-skuplja-potpise-za-promenu-Ustava>
11. <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/349432/Vojvodina-je-zgazena-ponizena-i-opljackana>
12. <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/318429/6-000-potpisalo-peticiju-Vojvodina-republika>
13. <https://www.in4s.net/vojvodjanska-partija-vojvodina-nije-srbija/>
14. <http://www.autonomija.info/koncar-ideja-autonomije-vojvodine-je-demokratska-politicka-ideja.html>

THE POLITICAL SCENE OF VOJVODINA, FROM SOCIJAL SPLITS TO POLITICAL CONFRONTATION

Summary: The discontinuity and dynamism of the political system of Serbia is a result of many factors, one of them being the autonomous units on its territory. Serbia was the only one of the six former republics of Yugoslavia, with two autonomous units, which was a decision of the League of Communists of Yugoslavia. Constitutional-legal status of autonomous units, especially after the adoption of the Constitution in 1974, attracted a number of supporters of autonomy aspirations, secessionist movements and organizations. Having introduced a multiparty system, in the nineties of the twentieth century, regional and ethnic parties have been formed in Serbia, especially in the regions with the higher concentration of ethnicity votes. After that, these parties openly, through their programs and actions, have advocated various forms of autonomy and secession of certain parts of the country, often crossing the boundaries of the constitutional and legal provisions and democratic principles. Turbulence within the political system of Serbia, when it comes to its party system, basically, was drawn by the lines of social division that contained ethnic, cultural, historical, socio-economic and other factors that have contributed to the fragmentation of a specific party subsystem created in Vojvodina.

Key words: political system, the party system, Vojvodina's autonomy, secession, political parties, social division

ХАТИЦА А. БЕРИША*

Школа националне одбране

Београд

МИЛЕНКО ЦЕЛЕТОВИЋ

Телеком Србија а.д.

Београд

УДК 323(497):28(323.28)

Оригиналан научни рад

Примљен: 01.07.2018

Одобрен: 20.07.2018

Страна: 277-296

НЕОРУЖАНО СУПРОТСТАВЉАЊЕ ИСЛАМСКОМ ЕКСТРЕМИЗМУ НА БАЛКАНУ

Сажетак: Сагледавајући експанзију исламског екстремизма која је запљуснула свет почетком XXI века, а чији су носиоци исламистичке терористичке организације оличене, пре свега, у Ал-Каиди и Исламској држави, уочава се његов, како посредан тако и непосредан утицај на стање безбедности у Републици Србији. Како је Република Србија интегрисана у међународну заједницу великим бројем међународних споразума, па и самом географском позицијом, из наведеног проистиче и чињеница да је Република Србија европска држава која се суочава са бројним безбедносним претњама од којих је значајан број везан за деловање различитих облика екстремизма.

Овај рад заснива се на истраживању, сагледавању исламског екстремизма са више аспеката и пружање одговора на проблемско питање: „Које су могуће стратегије спротстављања исламском екстремизму Балкану?” Имајући у виду да регион Балкана и Југоисточне Европе спада у ред неуралгичних тачака на глобалној безбедносној сцени која је врло погодна за развој исламског екстремизма, у раду ће бити изнете и могуће стратегије супротстављања исламском екстремизму на Балкану које се, уз одређена прилагођавања и дораде, могу применити у било ком региону света. Поред наведеног, овај рад сагледава и чињеницу да је одавно у неким сферама живота присутна перманентна безбедносна претња услед деловања исламског екстремизма и да постоји реална могућност нарушавања безбедности читавог региона.

Како се савремено друштво развија, паралелно са тим процесом развијају се потребе и безбедносни изазови, пре свега у смислу квалитетног планирања и располагања информацијама. У овом раду разматра се и потреба за квалитетном анализом савремених метода које испољава исламски тероризам, што подразумева квалитетно прикупљање и обрада обавештајних података којим се могу предвидети поступци исламских екстремиста.

У раду се посебно указује на то да је сарадња обавештајно-безбедносних служби у региону неопходна у циљу превентивног деловања, али и успешном супротстављању свим облицима исламског тероризма. Синхронизовано деловање обавештајно-безбедносних служби држава региона доносе вишеструке предности, јер се непрекидним координираним радом ствара притисак на носиоце исламског тероризма, а таквим радом се обезбеђују примарни услови и за ефикасно неоружано супротстављање исламском тероризму не само на Балкану, већ и у међународној заједници. Самим тим се

* berisa.hatidza@gail.com, hatidza.berisa@mod.gov.rs

умањује и могућност остваривања утицаја на друге екстремистичке организације и њихово понашање које није безбедосно прихватљиво.

Кључне речи: безбедност, религија, екстремизам, насиље, ислам, фундаментализам, Балкан, Србија

Увод

Бројни су разлози који могу појединца окренути екстремизму, а један од најзначајнијих свакако је религија. Суштина религије јесте у пружању ослонаца појединцу, да покаже пут ка свеопштем добру и омогући му да оствари своје духовне потребе. Званичне религије проповедају мир и љубав међу људима без обзира на верску припадност, пол и опредељење. Међутим, религије су одувек извор огромне моћи јер су само оне способне да око једног учења и програма окупе десетине и стотине милиона људи. Једино су оне способне да под исти кров ставе богате и сиромашне, здраве и болесне, јаке и слабе. Управо због те латентне моћи коју поседују, религије и религијска учења одувек су биле предмет злоупотреба због којих је човечанство претрпело огромна страдања и поднело милионске жртве.

Исламски екстремизам је почетком ХХИ века доживео експанзију широм земаљске кугле и представља једну од најзначајнијих безбедносних претњи данашњице. Исламске екстремисте карактерише, пре свега, примена тероризма као најзначајнијег и практичног метода деловања. Када је реч о исламском екстремизму, природно се намеће размишљање да је он усмерен искључиво ка припадницима других верских заједница. Међутим, пракса то није показала. Изведени терористички напади у земљама хришћанског света и бројни терористички напади на неистомишљенике и невинне цивиле у муслиманским земљама показују да је циљ исламског екстремизма свако ко не поштује и не подржава његову идеологију и намере, без обзира на верску и националну припадност. Муслимански свет је поднео бројне, ако не и највеће људске жртве, као последица обрачуна различитих исламских екстремистичких организација. Свакако, најбројније организације исламских екстремиста заступљене су на простору Блиског Истока и у другим регионима света насељеним претежно муслиманским становништвом. Међутим, због начина деловања и способности да своје идеје уклопи у причу и мотиве званичног Ислама, исламски екстремизам налази следбенике и на просторима где је муслиманско становништво мањинско. Неретко, подршку и следбенике налази и код припадника других религијских заједница који се након примања Ислама стављају у функцију остваривања дефинисаних интереса. Географска близина региона Блиског Истока и бројне наведене специфичности утицале су на појаву и деловање исламских екстремистичких организација и на простору Балкана.

Основе за креирање стратегије супротстављања исламском екстремизму на Балкану

Исламски екстремизам је у ХХ и ХХИ веку постао феномен који је успео да заинтересује и преокупира стручну јавност у области безбедности. Разлог је

његова распрострањеност, флексибилност у методама деловања и избору циљева, као и изузетно тешке последице које за собом оставља. Регион Балкана и Југоисточне Европе спада у ред неуралгичних тачака на глобалној безбедносној сцени која је врло погодна за развој исламског екстремизма. Због тога је јачање исламске екстремистичке идеологије у овом региону један од најзначајнијих безбедносних изазова, а у неким државама исламски екстремизам има карактеристике безбедносног ризика и претње.

Присутност исламског екстремизма на овим просторима је под значајним утицајем носилаца исламске екстремистичке идеологије са простора Блиског Истока. Експанзија терористичких джихадистичких организација попут Ал-Каиде и Исламске државе доприноси и јачању и ширењу исламског екстремизма и у другим деловима света укључујући и регион Балкана и Југоисточне Европе. Савремени, демократски свет суочава се са изузетно сложенем претњом која се непрекидно испољава упркос мерама званичних органа за њено сузбијање и неутралисање. (Лечић, 9-24) О потпуном елиминисању исламског екстремизма, бар за сада, тешко је говорити. Немили догађаји из ближе историје чији су носиоци и извођачи били исламски екстремисти наметнули су потребу свеопштег приступа у дефинисању потребне законске регулативе која ће обезбедити услове за ефикасно и ефективно деловање надлежних државних органа.

Супротстављање исламском екстремизму обухвата веома широк спектар могућих стратегија и метода деловања државних органа, како на локалном, тако и на регионалном и глобалном нивоу. При разматрању ових стратегија, неопходно је обухватити и безбедносне претње које из исламског екстремизма проистичу, односно којима је исламски екстремизам претпоставка за њихов настанак, развитак и деловање. Креирање стратегија супротстављања исламском екстремизму и успешна примена није могућа без јасне, прецизне и недвосмислено уређене уставно законске основе.

Стратегије и начин реализације стратегија супротстављања исламском екстремизму на Балкану

Екстремизам подразумева да његови носиоци поседују изузетну истрајност, решеност и непопустљивост у одбрани својих ставова и дела. Исламски екстремизам обојен је призивцима званичних учења које Ислам проповеда субјективно интерпретираних од стране његових носилаца. (Ђорић, 2014) При креирању могућих стратегија супротстављања исламском екстремизму неопходно је применити принцип свеобухватности. То значи да државе региона треба да се супротстављају исламском екстремизму кумулативном применом свих расположивих, законом дозвољених мера, како у домену неоружаног, тако и у домену оружаног деловања.

Специфичности исламског екстремизма опредељују креирање могућих стратегија супротстављања од стране међународне заједнице и држава региона Балкан. Претходни период карактерише настојање држава региона да се успе-

шно и одлучно супротставе овој безбедносној претњи. Како повећати ефикасност борбе против исламског екстремизма питање је којим се баве надлежне институције свих држава региона. Исламски екстремизам је претња која се испољава на локалном, регионалном и глобалном нивоу. Имајући у виду да је за овај рад значајан регион Балкана неопходно је истаћи важност заједничког наступа држава у дефинисању могућих стратегија супротстављања исламском екстремизму. Поред развијања теоријских приступа, од изузетне важности је и спровођење дефинисаних метода у пракси.

Карактеристике метода деловања исламских екстремиста наведене у раду указују на могуће правце за развој ефикасних контраметода. Први правац тиче се развоја могућих метода деловања циљно усмерених на превентивно деловање државе према настанку и развоју исламског екстремизма. Други правац обухвата комплекс могућих стратегија супротстављања исламском екстремизму у случајевима када су екстремисти прешли границе законски дозвољеног. Овај део могућих метода супротстављања исламском екстремизму обухвата дефинисање и примену како неоружаних, тако и оружаних мера супротстављања. Важно је истаћи да се при креирању могућих стратегија супротстављања исламском екстремизму треба водити рачуна о врло танкој граници која дели поштовање и кршење људских права.

При разматрању могућих стратегија супротстављања исламском екстремизму неопходно је кренути од чињенице да је то феномен који, дугорочно посматрано, представља потенцијалну, али и реалну и присутну претњу по безбедност земље и региона. Ради свеобухватног приступа проблему, у раду је потребно објаснити могуће стратегије супротстављања исламском екстремизму које обухватају цео циклус везан за овај феномен. То значи да је потребно објаснити могуће стратегије супротстављања са разлозима и узроцима који доводе до настанка и развоја исламског екстремизма, али и методе супротстављања деловању исламских екстремиста у пракси. Поред тога, при разматрању овог проблема неопходно је посветити значајну пажњу и мерама за отклањање последица деловања претње коју представљају исламски екстремисти.

Стратегија неоружаног супротстављања исламском екстремизму

Креирање могућих стратегија супротстављања исламском екстремизму је врло сложен процес који са собом носи низ проблема и специфичности. Највећи број њих везан је за могуће повреде људских права и слобода, али и за могући негативни став дела муслиманског становништва услед могуће повреде верских осећања применом стратегија супротстављања исламском екстремизму. Због тога треба настојати да супротстављање исламском екстремизму неоружаним деловањем има приоритет у односу на примену стратегије оружаног деловања, када год је то могуће.

Посебно се потенцира потреба да се јасно разграниче и одвоје носиоци исламског екстремизма од највећег броја исламских верника који то нису. У овој чињеници треба тражити једну од могућих стратегија неоружаног супрот-

стављања исламском екстремизму. Она би требала да се заснива на синхронизованом деловању надлежних државних органа, званичних исламских верских поглавара, али и верских вођа других званичних религија на простору Балкана. Ова стратегија неоружаног супротстављања исламском екстремизму могла би се назвати *стратегијом развоја и неговања толеранције*. Једна од главних карактеристика екстремизма је неосетљивост на толеранцију. Недостатак толеранције јесте кључни проблем екстремизма без обзира на његов појавни облик. Искључивост носилаца исламског екстремизма према другачијим верским убеђењима или другачијем погледу на Ислам у основи је развоја непријатељског става према онима који другачије мисле. На такво искључиво понашање исламских екстремиста утичу два основна узрока.

Први узрок може се односити на карактеристике званичног верског учења Ислама у чијој основи су прилично уопштени ставови који пружају могућност различитог тумачења од стране верника или оних који то мисле да јесу. Ради очигледности наведени су само неки примери који иду у прилог наведеним тврдњама. Светом књигом Кур'ан забрањује се агресија као начин поступања и деловања исламских верника. Међутим, проблем се јавља у учењу наведеном у Курану којим се верници позивају да се боре за Алаха против свих који се боре против њега и Ислама као вере. Ово учење управо користе исламски екстремисти за формирање својих ставова и налазе упориште за планирање, организовање и деловање у пракси на спровођењу својих идеја. Као што је раније наведено, на овај начин пружа се могућност да потенцијални верници застрале у тумачењу званичних учења Ислама и да скроје свој поглед на веру у чијој основи је чисто субјективна перцепција. (Бериша, 2016) Последња оваквог начина поимања Ислама који је агресиван, ретроградан и нетолерантан јесте и природни отпор и непријатељство немуслиманског становништва према званичном Исламу, што свакако није добро и не може водити ка стабилној безбедносној ситуацији.

Други пример може се односити на поглед званичног Ислама на државу. Мухамеданска религија проповеда и тражи комплетну државу. Заговарање јединства државе и Ислама најбоље је приказано у тежњи да се створи такозвани „Дар ал Ислам”. Овај израз подразумева царство у којем је Ислам једина вера и које ће владати целокупном земљином куглом. Овде се долази до једне спорне одредбе која говори да, практично, нема Ислама без Исламске државе. У комбинацији са другим факторима, овај поглед на Ислам и државу један је од главних узрока појаве исламских екстремистичких идеја и представља изузетан мотив за планирање и спровођење конкретног деловања ради остваривања својих прокламованих циљева. Овакав међусобни однос Ислама и државе специфичан је у односу на остале религије, а најекстремнијима је послужио као мотив за спровођење конкретних акција.

Други разлог појаве искључивости од стране екстремиста укључујући и исламске екстремисте треба тражити у психолошкој структури личности. (Бериша, Баришић, 2017) На развој психолошког профила личности утиче много фактора од којих треба, за потребе овог рада, истаћи утицај средине. Околина може испољити значајан утицај на формирање личности појединца и његов

став према основним животним проблемима. Без обзира што је генетски фактор основна предиспозиција за формирање личности, средина је та која личност обликује у дужем временском периоду и непосредно може остварити утицај на промену схватања о одређеним проблемима укључујући и потпуни заокрет у односу на претходне ставове и размишљања.

Из наведеног се може претпоставити на чему треба да се заснива стратегија развоја и неговања толеранције. Тежиште ове стратегије супротстављања исламском екстремизму требало би да буде изражено на међурелигијској и међунационалној толеранцији, а њен конкретни циљ стварање услова за развој мултикултурног, вишенационалног и вишерелигијског друштва на равноправним основама. Многе државе на Балкану и Југоисточној Европи данас себе карактеришу као демократске, али да ли то уствари и јесу питање је за дубљу дискусију. Кључно питање које се намеће је: „Како ову стратегију спровести у дело?”

Основни предуслов за спровођење било какве стратегије супротстављања исламском екстремизму јесте законом уређена област примене. Полазимо од претпоставке да су државе региона Балкана, у законском смислу, створиле предуслов за супротстављање исламском екстремизму. Када је реч о решавању безбедносних проблема који су на било који начин повезани за религијом држава мора бити изузетно опрезна. Законска решења треба да буду јасна, прецизна, објективна и непристрасна. У противном, некавалитетна законска решења могу проузроковати продубљивање проблема и међурелигијског анимозитета. Посебну пажњу треба посветити максималном поштовању људских права и слобода дефинисаних међународним прописима и усвојеним од стране сваке државе понаособ. Поред тога, државе региона требале би да настоје да укључе и стручњаке међународне заједнице у решавању проблема исламског екстремизма. Пре свега, мисли се на пружање експертске помоћи у реализацији појединих задатака, али и остваривања директног увида у начин на који се примењују мере супротстављања исламском екстремизму. На тај начин, са једне стране постиже се жељена доза објективности при сагледавању поступања надлежних органа усмереног ка исламским екстремистима, а са друге присуство међународних стручњака доприноси стварању општег утиска о озбиљности приступа државе и међународне заједнице решењу проблема.

При дефинисању и усвајању законских претпоставки за спровођење стратегије развоја и неговања толеранције треба посветити пажњу позитивном ставу јавног мњења и религијских власти. Пре свега, неопходно је обезбедити поштовање права и обавеза сваког појединца без обзира на верску и националну припадност. Поред права и обавеза, неопходно је креирати прецизну и строгу казнену политику која ће обезбедити поштовање прописаних мера.

Значајна карактеристика која треба да прати стратегију супротстављања исламском екстремизму развојем толеранције је практично деловање свих актера од утицаја на њену успешност. Ти актери су држава, религијске власти, тежишно исламске верске заједнице и сваки појединац. Уколико изостане практично деловање којим се толеранција гради, и најбоља стратегија не вреди ничему.

Држава као кључни актер, поред подизања квалитета законске регулативе, треба да развије и механизме којима ће показати јавности да је озбиљна у својим намерама да гради друштво толерантних и једнаких. Верске власти имају изузетан значај. Исламска верска заједница је тежишна за супротстављање исламском екстремизму. Исламска верска заједница и њени поглавари требају јасно и недвосмислено да се оgrade од сваког вида субјективизма када ја реч о тумачењу исламских учења. Она мора бити прави и једини лидер за своје вернике, али и прави оријентир за оне који то нису. Истовремено, неопходна је тесна, отворена и јавна сарадња са представницима других религијских заједница ради предузимања заједничких мера за развој толеранције. Проблем који се овде јавља огледа се у реалној могућности постојања и деловања дела исламског свештенства који нагиње екстремистичким идејама. И овде пресудну улогу има Исламска верска заједница, односно њена способност да се одупре екстремистичким ставовима и деловању унутар својих редова. Исламска заједница представља најважнији стуб у одбрани од исламског екстремизма. Уколико у њеном саставу има и развија се екстремизам, борба против њега је немогућа и губи смисао.

Улога масовних медија у подршци стратегији супротстављања исламском и сваком другом виду религијског екстремизма је од изузетне важности. Све активности надлежних државних органа и религијских власти усмерене на повећање нивоа толеранције треба да су адекватно медијски пропраћене. Јавност мора бити непрекидно „бомбардована” позитивним односом према толеранцији. На тај начин је могуће, постепено, изградити такав ниво свести код највећег дела становништва која ће бити главни непријатељ настанку и развоју исламског и било којег другог облика екстремизма. Свест становништва о могућности и потреби заједничког живота са припадницима других нација и вера је кључна у решавању проблема. Поред развоја толеранције унутар држава, од велике важности је и међудржавна сарадња и развијање квалитетних, садржајних и искрених билатералних односа у делу који се тиче поштовања права националних мањина и верских права. Важност развоја квалитетних билатералних односа огледа се у стварању колективне свести о потреби и важности заједничког живота. У региону Балкана егзистирају међунационалне и међурелигијске тензије, а односи између појединих држава су проблематични и нису на задовољавајућем нивоу. Осећај верске и националне припадности основ је кохезије нације и вере. Ово је важно знати јер у знатној мери утиче и на квалитет међунационалних и међурелигијских односа и појаву плодног тла за развој екстремистичких идеја. Овде се мисли, пре свега, на повезаност и међузависност безбедносне ситуације условљене међурелигијским односима у једној од држава у односу на друге земље региона Балкана. Пример за то су међунационални и међурелигијски односи у земљама бивше Социјалистичке Федеративне Републике Југославије. Нетрпељивост која је настала и развијала се током историје између две хришћанске струје, а онда и између православног Хришћанства и Ислама на перфидан начин је искоришћена од стране великих сила за остварење својих геостратешких интереса на простору Балкана. Међутим, оно што је са безбедносне стране итекако важно јесте да је део суко-

ба вођених на простору Балкана крајем деведесих година прошлог века практично незавршен. Моћни играчи на светској политичкој и безбедносној шаховској табли решили су да на простору Балкана задрже, бар за неко време, позицију замрзнутог сукоба.

Међунационални и међурелигијски проблеми представљају један од основних безбедносних изазова, ризика и претњи који утиче непосредно на формирање безбедносне ситуације, како на државном, тако и на регионалном нивоу. Примера за то је више. Свако политичко дешавање везано за статус и однос између народа у једној од земаља Балкана изазива одређене последице у другој земљи. То се најбоље види на примеру Босне и Херцеговине и Републике Србије, али и на примеру Републике Македоније и једногласно проглашене државе „Косово”. Било каква реакција званичних власти изазива и значајна реаговања код суседа, али и шире. У складу са наведеним, постоји јасно и недвосмислено синхронизовано деловање носилаца исламског екстремизма у региону. Ова чињеница је једна од најважнијих коју велике светске и европске силе, у складу са својим интересима, могу брзо и лако поново употребити за активирање кризе у региону. Да би се исламски и сваки други вид екстремистичког деловања предупредио, осујетио и неутралисао, државе региона морају системски деловати на подизању нивоа свести код својих грађана, без обзира на религијску и националну припадност, о потреби заједничког живота у миру. На тај начин, без обзира на интересе великих сила, развојем толерантних односа, пре свега између држава региона, стварају се услови да се безбедност одржава на потребном нивоу и унапређује у што дужем временском периоду. Поред тога, јасно је да се са стратегијом развоја и неговања толеранције мора почети на међудржавном нивоу. То подразумева и изузетну политичку зрелост државних елита и способност да се национални интереси дефинишу тако да се не косе са интересима великих сила, али и са интересима других држава региона. Без остварења овог предуслова, вероватноћа успешности ове и сваке друге стратегије супротстављања исламском екстремизму у региону сведена је на минимум. У том случају, државе региона ослоњене су на сопствена решења у борби против ове безбедносне претње што није добро.

Развијање и неговање толеранције је мукотрпан посао на којем је неопходно ангажовати све државне и религијске структуре, невладине организације, навијачке групе и широке масе становништва. Стратегијом развоја толеранције држава се на свом нивоу, а потом и на међународном плану супротставља практично свим облицима екстремистичког понашања и деловања. У том контексту, важно је истаћи потребу свеобухватног приступа супротстављању исламском екстремизму јер сваки вид екстремизма подстиче развој и неког другог облика његовог испољавања. Примери за то могу се наћи код екстремистичких навијачких група које у свом деловању значајно уплићу и религијске елементе. Због тога се спортске приредбе које се одржавају између клубова са простора Рашке области и клубова из осталог дела Републике Србије сматрају догађајима високог безбедносног ризика и захтевају примену посебних безбедносних мера. Слична ситуације је и са одржавањем спортских приредби чији су учесници спортски клубови из Републике Хрватске и Републике Србије.

Мањак толеранције, негативан набој изазван екстремизмом и присуство верског елемента на оваквим манифестацијама рецепт су за безбедносне инциденте и сукобе који могу завршити са тешким и несагледивим последицама.

Супротстављање исламском екстремизму, у чијој основи је развој и неговање традиције, треба да је основ и за развој других стратегија против ове и сродних претњи. Јачање свести код становништва о дугорочном штетном утицају и погубности екстремистичког деловања без обзира на његове појавне облике сужава и сузбија узроке који до њега доводе. Имајући у виду да је у основи исламског екстремизма субјективни доживљај Ислама од стране одређеног дела муслиманског становништва, изузетну улогу у борби против њега имају званични представници Ислама. Суштински посматрано, исламски екстремизам поткопава темеље званичног Ислама. Због тога је улога званичних представника Ислама и велике већине исламских верника који су против било каквих екстремистичких тумачења и искривљења вере изузетно велика.

Толеранција, која је један од основних постулата развоја демократских система, у овом случају, треба бити искрено и јасно подржана од исламског свештенства и верника. Разлог је врло прост. Најнепосреднији контакт са потенцијалним носиоцима исламског екстремизма има исламско свештенство, породица и околина. Управо тај контакт је начин да се таквим појединцима правовремено укаже на погрешан пут којим су кренули и да им се јасно укаже да су екстремистичка размишљања и ставови супротни оном што вера нуди и проповеда. Поред тога, потенцијалним носиоцима екстремистичких идеја у Исламу неопходно је јасно указати на сву штетност и погубне последице које њихово деловање у будућности може оставити на званични Ислам. На тај начин, свеобухватним ангажовањем државних и верских структура, у чијој основи је разумевање и толеранција, стварају се услови за превентивно деловање и спречавање појаве исламског екстремизма.

Стратегија развоја и неговања толеранције је базична стратегија за развој и свих осталих стратегија неоружаног супротставља исламском екстремизму на Балкану. Да би била успешно спроведена ова стратегија мора бити подржана и низом других стратегија, како неоружаног, тако и оружаног деловања. Једна од њих свакако је и *стратегија редефинисања националних интереса*. Процес редефинисања националних интереса, са аспекта постизања трајног решења за нагомилане проблеме региона Балкана од којих је један од најзначајнијих исламски екстремизам не може се замислити, а још мање реализовати без подршке шире међународне заједнице и религијских великодостојника.

Исламски екстремизам и сродне безбедносне претње није могуће посматрати одвојено од политичких и националних интереса. Суштина ове могуће стратегије неоружаног супротстављања исламском екстремизму на Балкану је у бирању мањег између два зла. Редифинисање интереса или жртвовање неких требало би да буде мање зло од оног које изазива и може изазвати исламски екстремизам. Поставља се питање зашто се, до сада, није прибегло политичким напорима који би за резултат имали ову стратегију? Одговор је врло

јасан, а делимично је већ презентован садржајима рада. Политичка игра без обзира на снагу и моћ државе базира се на сталној процени ситуације, преиспитивању поступака и дефинисању интереса у односу на постојећи и пројектовани однос снага. Свакако је кључна чињеница да се интереси мањих и слабијих усклађују са интересима великих и јачих. Када је реч о исламском екстремизму на простору Балкана, дешавају се врло интересантне политичке игре. Постојање и деловање носилаца исламског екстремизма у региону Балкана, на директан или индиректан начин може бити употребљено за остварење геополитичких интереса САД и Турске као значајне регионалне силе. Никако се не сме заборавити чињеница да је Турска један од главних савезника САД, како у региону Блиског Истока, тако и у региону Балкана. Изузетан геополитички положај Турске чини је споном између два континента, али не само то. Турска је спона између два кризна жаришта од којих је Југоисточна Европа са Балканом као њеним кључним простором тренутно у стању мировања. Због свега наведеног Турска је најповољнији играч који у дело спроводи интересе свог великог савезника у овом делу света. Свакако да Турска у овом политичком послу види врло повољан начин за остварење својих интереса на Балкана.

Посматрајући шири аспект, може се закључити да се на овај начин слаби европски континент и у безбедносном смислу чини врло осетљивим. То би требало да указује на јасне намере САД и дугорочни интерес који има за циљ постепено слабљење моћи држава европског континента, тежишно економске. Ефикасан начин да се тај интерес спроведе у дело је и ширење Ислама у Европу и нестабилна политичко-безбедносна ситуација у њеном југоисточном делу. Поред слабљења економске моћи и разједињавања Европске Уније овде је важно истаћи да САД имају још једну значајну корист од уплива Ислама у Европу. Та корист огледа се у преусмеравању могућих циљева деловања исламских екстремистичких и терористичких организација са територије САД на територије европских земаља. У прилог томе је и чињеница да, после изведених терористичких напада на Светски трговински центар, 2001. године, на територији САД није забележен ниједан озбиљнији терористички напад од стране исламиста. За разлику од ове чињенице, сведоци смо бројних терористичких напада које су извели припадници исламистичких екстремистичких и терористичких организација на територији Европе од којих су најсвежији напади изведени у Паризу 2015. године и Бриселу 2016. године.

Зашто Европа дозвољава да се на њеном југоисточном делу дешавају ствари које суштински негативно утичу на њену безбедност и развој? Који су то интереси европских сила, тежишно Немачке који се поклапају са интересима САД и Турске на простору Балкана? Одговоре на ова питања треба тежишно тражити у сфери историје и економије. У историјском смислу, Немачка је тежила да свој утицај прошири на простор Балкана и Југоисточне Европе чиме би створила услове за контролу најважнијег коридора који спаја Европу и Азију. На тај начин, Немачка би створила услове да се приближи региону Блиског Истока и енергетским резервама Каспијског басена. Тај интерес Немачке је и даље актуелан и она настоји да га достигне предузимањем различитих политичких и економских потеза на овим просторима. Не сме се заборавити

чињеница да је у свести немачког народа остао горак укус пораза после II Светског рата којем су допринели и поједини народи Балкана, тежишно православни Срби.

Одржавањем нестабилне безбедносне ситуације у региону Балкана, Немачка као најмоћнија држава Европске уније постиже више циљева. Први је уплив немачког капитала којим су приватизоване бројне компаније које су успешно пословале пре сукоба крајем деведесетих година прошлог века. На тај начин се шири интересна сфера и утицај Немачке на овим просторима. Други циљ који проистиче из првог је приступ великим резервама сировина које се налазе на простору Балкана. Трећи и можда најважнији циљ је стварање услова којим се земље региона стављају у неку врсту економске зависности и потчињеног односа што Немачкој отвара пут за манипулацију и спровођење поменутих дугорочних интереса на овим просторима и простору азијског континента. У контексту наведених садржаја врло је интересантан и однос Немачке и Републике Хрватске. Чињеница је да Немачка посматра Републику Хрватску као свог савезника и партнера на Балкану. У раду је наглашен специфичан однос између Ислама и католичког Хришћанства који се манифестовао и данас манифестује у односима становништва исламске вероисповести на простору Републике Хрватске и Босне и Херцеговине. Ако се пажљиво посматрају ове везе јасно се указује на један од могућих путева којим Немачка подржава и утиче на деловање муслиманског становништва на простору Балкана. Немачка подршком муслиманском становништву на Балкану и dobrим односима са Турском настоји да контролише милионску популацију муслимана настањених на њеној територији. Пасиван однос Немачке према чињеници да на простору Балкана и Југоисточне Европе делује исламски екстремизам може се оправдати настојањем да се ова претња задржи што даље од њених граница.

Узимајући у обзир наведено, јасно је да ће исламски екстремизам на простору Балкана представљати значајан алат за спровођење интереса поменутих сила. Тако ће бити све док деловање носилаца исламског екстремизма буде доносило политички и материјални „профит”. Међутим, у тој игри интереса, а пре него што исламски екстремизам почне да производи „губитке” за све заинтересоване стране, реално је да ће стратегија редефинисања интереса угледати светло дана. Оно што представља основни проблем у могућем спровођењу ове стратегије јесте дугорочни интереси Турске која, без обзира на све, вероватно никада неће одустати од територија које су некада припадале Отоманској империји.

Редефинисање националних интереса држава на простору Балкана са аспекта супротстављања исламском екстремизму није могуће спровести у дело уколико не дође до усклађивања интереса САД са једне стране и Европске уније на челу са Немачком са друге стране. Усаглашавање интереса ових сила који ће имати за циљ супротстављање исламском екстремизму створиће услове и за даље прилагођење интереса на регионалном и на нивоу држава региона. У том случају, исламски екстремизам, као негативни феномен биће осуђен на постепено слабљење и пропаст. Међутим, важно је истаћи да су улози за велике и регионалне силе изузетно велики и да се, при томе, интереси малих држа-

ва углавном не узимају у обзир. Да ли ће државе Балкана и Југоисточне Европе постати свесне да ниједној од њих, без обзира на националну и верску структуру становништва није у интересу постојање и деловање исламског и сваког другог екстремизма, остаје да се види. Такође, остаје да се види да ли су и у којој мери државе региона спремне да се удруже у борби против изузетно сложене безбедносне претње каква је исламски екстремизам и све оно што са собом носи. Исламски екстремизам је глобални феномен и против њега се није могуће борити самостално и локално, већ заједничким напорима релевантних међународних субјеката.

Историјски анимозитет између исламског и хришћанског света један је од најзначајнијих стубова који подупиру исламски екстремизам у свету. Ово непријатељство вуче дубоке историјске корене. Оно што је важно јесте да ни једна званична религија не заговара нетрпељивост и непријатељство према припадницима других вера. На овој чињеници потребно је базирати *стратегију верског помирења*. Може се рећи да ова стратегија супротстављања исламском екстремизму извире из стратегије у чијој је основи развој и неговање толеранције. Она је подупиरे и заједно са њом представља стуб за којег се каче све могуће стратегије супротстављања исламском екстремизму које су неоружаног карактера.

Спровођењем ове стратегије дугорочно би се утицало на смањење нивоа безбедносних претњи у чијој основи је исламски екстремизам. Краткорочно посматрано, спровођењем поменуте стратегије могао би се остварити непосредан утицај на смањење броја присталица, односно следбеника идеја које заговарају исламски екстремисти. При разматрању суштине ове стратегије супротстављања исламском екстремизму неопходно је узети обзир шири аспект који се тиче интереса великих и регионалних сила, као и интереса држава региона Балкана. Супротстављање исламском екстремизму захтева свеобухватно сагледавање свих могућих чинилаца који утичу на његову појаву и деловање.

Ова могућа стратегија неоружаног супротстављања исламском екстремизму подразумева јединствен и удружен наступ световних и верских ауторитета на глобалном нивоу, регионалном и државном нивоу у њеном спровођењу. Суштина је у остварењу утицаја на религијску свест широких маса и стварању одбојности према сваком облику насиља без обзира ко га спроводи. Религијска уверења су изузетан емотивни и мотивациони покретач. Носиоци исламског екстремизма теже да своју идеологију и деловање поистовете са изворним учењем Ислама. Оно што је од пресудне важности јесте да међународна заједница, али и државе и народи региона Балкана не смеју прихватити таква настојања исламских екстремиста. У противном, вековни јаз који је створен између исламског света и осталих религијских заједница, само ће се продубити и попримити катаклизмичне размере. Међународна заједница овде мора испољити значајне напоре, али и бити веома опрезна јер су водећи креатори светске политике из редова хришћанског света. На ту карту вероватно и играју и носиоци исламског екстремизма широм света настојећи да убеди своје следбенике да су за све њихове проблеме криви неверници. Признали то или не, они у томе итекако успевају. Да није тако, на простору Балкана ислам-

ски екстремизам не би деловао, а редове исламистичких екстремистичких и терористичких организација на Блиском Истоку, тежишно Исламске државе, не би пунили истомишљеници са ових простора без обзира на њихово лично материјално и свеукупно економско стање.

Разматрајући примену ове стратегије у борби против исламског екстремизма на простору Балкана, поставља се питање: „Да ли су исламске верске вође постале „инертне” када је реч о пропагирању правих изворних вредности њихове властите религије?” Друго питање које је овде важно истаћи јесте: „Да ли су верски поглавари предузели све што је у њиховој моћи да се сукоби који имају конотацију међурелигијских избегну, односно да се међурелигијски анимозитети смање на најмању могућу меру?” Стратегију верског помирења морају предводити религијске вође потпомогнуте световном власти кроз реализацију састанака, заједничке наступе у јавности усмерене на пропагирање помирења, ненасиља и поштовању различитости. Све религијске вође требале би да заузму јасан и недвосмислено негативан став према исламском екстремизму и начину на који његови носиоци тумаче веру. Да би овај начин супротстављања исламском екстремизму донео резултате неопходно је да цивилне власти у потпуности подрже наступе религијских вођа и што је најважније да у пракси не чине ништа што би могло деградирати напоре усмерене ка помирењу.

Важан део спровођења стратегије верског помирења требао би ићи у правцу предузимања активности исламских верских вођа на постизању мира између шиитског и сунитског учења. На тај начин створио би се један од предуслова за успостављање трајног мира у региону Блиског Истока који је, у географском смислу, основно извориште исламског екстремизма. И овде се ради о покушају деловања на широке муслиманске масе, односно покушају уклањања узрока нетрпељивости између две најважније исламске струје. Уколико би се успело у томе, па макар и делимично, исламским екстремистима почео би да се урушава један од стубова на којем почива њихово деловање.

Савремене безбедносне претње, укључујући и исламски екстремизам и сродне феномене испољавају се на различите, врло сложене начине. Савремени свет ослања се на информацију и знање. Глобализација у свету информација и знања учинила га је бржим, доступнијим и познатијим. Управо свеопшта отвореност глобалне информатичке сфере пружа изузетне могућности исламским екстремистичким и терористичким организацијама за своје деловање. Једна од главних особености исламског екстремизма и тероризма као основне претње која из њега произилази је комуникација која подразумева вршење различитих утицаја на околину, тежишно на међународно јавно мњење. (Талијан, 2004:34) Употреба информатичких технологија и приступ глобалним друштвеним мрежама и интернету пружа могућност носиоцима исламског екстремизма и исламистичким терористичким организацијама изузетне могућности у домену психолошко-пропагандног деловања. Без обзира на снагу коју исламски екстремисти и исламистичке терористичке организације могу имати у одређеном историјском тренутку, оне не могу или тешко могу опстати без комуникације и медијске пажње широке јавности. На основу наведеног,

природно и нужно намеће се потреба за осмишљавањем и применом мера и активности усмерених на медијску изолацију исламског екстремизма и исламистичких терористичких организација.

Стратегију медијске изолације неопходно је примењивати, на локалном, регионалном и глобалном нивоу применом различитих врста мера и активности. Као и у претходним разматрањима и овде се намеће закључак да је за примену ове стратегије неопходна сагласност свих релевантних државних фактора земаља Балкана укључујући и поглаваре религијских заједница. Циљ примене ове стратегије неоружаног супротстављања исламском екстремизму и могућим претњама безбедности којима исламски екстремизам претходи је довођење његових носилаца у потпуну информациону и медијску изолацију. Да би се то постигло неопходно је на свим нивоима створити нормативно правни оквир, добро осмислити снаге и средства која ће бити носиоци спровођења стратегије и прецизно дефинисати циљеве деловања. При дефинисању ове стратегије неопходно је водити рачуна о систематској примени дефинисаних мера. У супротном, резултати ће изостати, а средства бити узалуд утрошена.

Да би се постигли жељени резултати у медијској изолацији исламског екстремизма неопходна је примена различитих облика неоружаног деловања. Ти облици могу бити: прикупљање обавештајних података о начинима приступа и медијима које користе носиоци исламског екстремизма, ангажовање стручњака у области информационих технологија за нападе и обарање сајтова које уређују носиоци исламског екстремизма и исламистичког тероризма, ангажовање стручњака у домену информационих и психолошких операција за осмишљавање медијских наступа и пропаганде усмерене против исламског екстремизма и слично.¹ Важно је истаћи да стратегија медијске изолације, поред предузимања различитог спектра неоружаних мера, подразумева и предузимање синхронизованих мера оружаног деловања. Мере оружаног деловања, при спровођењу у дело ове стратегије морају бити циљно усмерене на заузимање објеката и инсталација које исламски екстремисти користе у медијске сврхе и у којима се налазе средства и опрема за ову намену (радио станице, кампови за обуку и слично). Имајући у виду специфичности безбедносне ситуације на Балкану треба истаћи да оружане мере у спровођењу ове стратегије треба користити само у случајевима када циљеве није могуће постићи применом неоружаних облика деловања. На тај начин умањују се могући негативни ефекти примене стратегије медијске изолације који се огледају, тежишно, у могућности стварања негативног јавног мњења код становништва исламске вероисповести.

¹ Колико је важно ангажовање стручњака из области информационих технологија у борби против исламског екстремизма и сродних безбедносних претњи показује и изјава портпарола хакерске групе „Анонимуси” Алекса Паучера у вези са Исламском државом. Паучер је изјавио следеће: „Наша способност да оборимо Исламску државу је директан резултат наших хакера, минера података и шпијуна које имамо по целом свету. Имамо људе који су веома блиски Исламској држави”, Извор: сајт Радија Слободна Европа, www.slobodnaevropa.org, чланак „Анонимуси оборили 5.500 Твитер налога Исламске државе”, датум приступа 29.11.2015. год.

Који су проблеми у примени стратегије медијске изолације у супротстављању исламском екстремизму на Балкану? Пре свега, то је чињеница да исламски екстремизам не делује локално или само у наведеним регионима, већ има потенцијалне следбенике који делују широм земаљске кугле. Међу њима је и значајан број лица који поседују изузетно образовање, способности и вештине којима могу извршити било који задатак у вези са медијском пропагандом за потребе исламских екстремиста. Ефекти глобализације од којих је приступ и управљање информацијама најважнији користе се од стране исламских екстремиста у значајној мери. Са друге стране, значајно се отежава и рад надлежним државним и међународним безбедносним структурама које се боре против исламског екстремизма. Ова чињеница такође указује на потребу свеобухватног приступа борби против исламског екстремизма и његових деривата, како на државном, тако и на међународном плану. Затим, ту су незаобилазни интереси појединих актера којима одговара постојање и деловање феномена исламског екстремизма и који ће упослити све своје умне и физичке капацитете да се ефекти примене мера стратегије медијске изолације минимизују.

Стратегију медијске изолације треба посматрати као један део опште стратегије супротстављања исламском екстремизму. Блокада приступа сајтовима исламских екстремистичких организација, физичка заплена и по потреби уништење медијске инфраструктуре и константан притисак надлежних органа на сва лица која су на било који начин повезана са овим организацијама, дугорочно посматрано, донеће потребан резултат. Сваки вид екстремизма, па и исламски, „храни” се медијским наступима, популарношћу, а циљ је придобити што већи број следбеника за своје идеје и унети одређену дозу страха онима који те идеје не подржавају. Исламске екстремистичке организације долазе до подршке и „попуњавају” се следбеницима захваљујући индоктринацији за коју су медији основна врста преносног пута. Прекидање тог пута, значи затварање вентила преко којег се црпи значајна снага и моћ ових организација. На тај начин могуће је постепено урушавање медијске популарности исламских екстремиста и терориста. Дугорочно посматрано, онемогућава се деловање ових организација усмерено на индоктринацију потенцијалних следбеника и њихово омасовљење. Примена стратегије медијске изолације, поред наведених предности, утиче и на повећање „нервозе” и броја грешака које чине исламски екстремисти и њихове организације. То свакако олакшава рад припадника обавештајно-безбедносних служби на лоцирању и идентификацији носилаца исламског екстремизма. Екстремистичке организације којима се затвори излаз у свет, затворе „очи и уши” осуђене су на постепени заборав и потпуни нестанак.

Стратегија медијске изолације, као део општих напора државе и међународне заједнице у супротстављању исламском екстремизму, подразумева и део који се односи на офанзивно медијско деловање надлежних органа усмерено на повећање нивоа информисаности становништва о штетним и погубним идејама које заступају исламски екстремисти. При томе, неопходно је становништву презентовати све последице деловања исламских екстремиста, без обзира на њихов садржај. Континуираним и планским наступима надлеж-

них државних органа смањује се простор за медијски маневар и дејство исламских екстремистичких организација. Практично, стратегија медијске изолације подразумева непрекидно праћење и анализу ситуације у медијском простору и изналажење ефикасних начина којима ће се ефекти деловања исламских екстремиста на овом фронту што је могуће више умањити. Спровођење мера ове стратегије има за циљ и јачање позиције надлежних државних органа и повећање нивоа свести код становништва, без обзира на верску и националну припадност. То је, у суштини, један фронт на којем држава и носиоци исламског екстремизма воде рат за појединца и становништво. Јака и непоколебљива свест о потреби супротстављања идејама исламског екстремизма је жељено стање коме треба да теже државе региона Балкана. Ако се створи довољна количина отпора ка екстремистичким идејама и идеологијама у самом становништву, а тежишно становништву исламске вероисповести, успех ће бити потпун, а вероватноћа деловања претње сведена на минимум.

Бројни теоретичари безбедности који се баве проучавањем феномена исламског екстремизма и тероризма слажу се у ставу да је један од најзначајнијих елемената за функционисање ових организација стабилно финансирање. Најбољи пример који потврђује ту тврдњу је исламистичка екстремистичка терористичка организација Исламска држава која делује на простору Блиског Истока, али и широм Европе и Африке. Ова организација је од првобитне терористичке групе израсла у специфичну врсту квази државног система са територијом коју контролише, својом власти и законима. Да би функционисала, њој су неопходна значајна финансијска средства до којих долази на различите нелегалне начине. Оно што је важно напоменути је да на простору Балкана и Југоисточне Европе постоје симпатизери Исламске државе који, умногоме, подстичу развој исламског екстремизма на овим просторима. Методе финансирања исламских екстремистичких организација које делују на простору Балкана и региона Југоисточне Европе су бројне и различите, а могу се поделити на оне које су у оквирима закона држава региона и на оне које имају криминогену позадину.

Методе финансирања исламских екстремистичких организација које могу да се уоквире у законске прописе тичу се, пре свега, финансирања преко одређених невладиних организација које потичу са простора Турске, Саудијске Арабије и других муслиманских земаља у свету. Затим, један од начина на који се прикупља новац за деловање исламских екстремистичких организација јесу и прилози које симпатизери прикупљају, како на простору региона, тако и са ширих простора, тежишно од дела муслиманске дијаспоре која живи у западноевропским државама. Прикупљени новац се на различите начине преусмерава за потребе деловања исламских екстремиста. Када је реч о методама финансирања исламског екстремизма на простору Балкана и Југоисточне Европе, сличне су као и у осталим деловима Европе и света где делују екстремистичке организације. Екстремистичке организације, па тиме и исламске, због природе деловања које је на самој ивици закона или је дубоко прешло ту границу, повезане су са различитим криминогеним структурама. Имајући у виду да су мере надлежних државних органа усмерене на уклањање узрока који доводе до ње-

говог настанка и развоја, исламском екстремизму не преостаје ништа друго него да потребне услове за своје постојање и деловање, од којих је новац најважнији, обезбеде везама са подземљем. На основу наведеног, може се закључити да је исламски екстремизам на простору Балкана, повезан са различитим организованим криминалним групама које делују у региону, а и шире.

Оно што се не сме заборавити када је реч о финансирању исламских екстремистичких организација на простору Балкана јесте и чињеница да је могуће да значајан део новца за њихово деловање долази од стране Исламске државе. Овој организацији је у интересу да на овим просторима делују њихове ћелије и да се мрежа исламских екстремиста на простору Европе што брже шири. У вези са тим, пресецање финансијских токова Исламске државе значајно би било отежано и финансирање исламских екстремистичких организација у Европи. Прво, због физичког смањења протока новца и друго због чињенице да би пресецањем финансирања утицај Исламске државе почео нагло да слаби, а тиме и утицај других исламских екстремистичких организација у свету.² (www.pravda.rs, 2015)

Закључак

Супротстављање исламском екстремизму и сродним безбедносним претњама од кључног је значаја за одржавање повољног нивоа безбедносне ситуације у региону. Анализирајући исламски екстремизам, пре свега из угла могућих узрока настанка, развоја и деловања, у раду је понуђен одређен број могућих стратегија супротстављања исламском екстремизму, са тежиштем на оним у чијој је основи неоружани приступ. Анализирајући наведене могуће стратегије супротстављања исламском екстремизму може се извући неколико важних закључака.

Садржаји рада јасно и недвосмислено указују на потребу свеобухватног приступа супротстављању исламском и сваком другом облику екстремизма који треба да буде заснован на квалитетним, реалним и изводљивим законским решењима. Пракса је показала да је парцијални приступ решавању сличних безбедносних проблема неадекватан и неефикасан. Из наведеног произилази и потреба изузетно добре организације и координисаног рада свих елемената система који се супротстављају исламском екстремизму. Некоординирано деловање за последицу има недовољну ефикасност и неадекватну употребу ресурса.

² Бивши саветник за националну безбедност Ирака и члан парламентарне коалиције Мувагак ел Рубај изјавио је: „Исламска држава је за осам месеци на „црном тржишту” Турској продала ирачку нафту и гас у вредности од 800 милиона долара, по ценама два пута нижим од светских, према подацима специјалних служби. То је оно што ми називамо кисеоником који храни Исламску државу и ако прекинемо довод тог кисеоника успећемо да је угушимо” Извор: сајт листа Правда, www.pravda.rs, чланак „Исламска држава продала Турској нафту у вредности од 800 милиона долара”, датум приступа 02.12.2015. год.

Један од кључних проблема који се јавља код исламског екстремизма је субјективност од стране његових носилаца у вези са тумачењима званичног Ислама. Овај проблем треба повезати и са чињеницом да су, у одређеној мери, и поједине одредбе званичног Ислама неодређене и да пружају могућност појединцу да их тумачи на себи својствен начин. Практично, деловање исламских екстремиста не иде у прилог званичном Исламу јер га доводи у везу са нечим што није прихватљиво и што је безбедносно опасно. На основу наведеног, може се закључити да је улога званичних верских власти Ислама од непроцењивог значаја када је у питању супротстављање исламском екстремизму. Једине и праве духовне вође у Исламу су припадници исламског свештенства и они су ти који су меродавни да тумаче веру. Само координисан рад надлежних државних органа и званичних верских власти Ислама могу донети успех у формирању свести становништва о потреби супротстављања свему што је противзаконито и што је усмерено против интереса званичног Ислама. Из овог произилази и потреба превентивног рада чији ће носиоци бити припадници исламског свештенства. Они су ти који имају могућност да открију појединце који се не уклапају у званични Ислам и који могу представљати потенцијалне безбедносне проблеме. Такође, координиран рад исламског свештенства широм света, може бити од велике користи при супротстављању исламском екстремизму и региону Југоисточне Европе. Уколико је наступ исламског свештенства према исламском екстремизму јасан и недвосмислен, без обзира о ком делу света се ради, то је јасна порука свим верницима да екстремисти у њиховим редовима нису пожељни.

Савремено доба је доба информација. Ниједан успешан подухват ни пројекат не може се замислити без претходно изведеног квалитетног планирања. Да би се успешно супротставиле исламском екстремизму, државе региона треба да развијају савремене обавештајно-безбедносне системе способне да непрекидно прате активности носилаца угрожавања безбедности исламским екстремизмом, откривају методе њиховог деловања и да на основу прикупљених и обрађених обавештајних података предвиде њихово будуће поступање. На тај начин, државе региона Балкана стичу преко потребну предност у односу на потенцијалну претњу исламским екстремизмом. Надлежним државним органима пружа се могућност превентивног деловања против носилаца исламског екстремизма што треба да је императив. Рад обавештајно-безбедносних служби држава региона треба да је координиран јер исламски екстремизам не познаје границе. При томе, правовремена размена информација је од пресудне важности. Напори обавештајно-безбедносних служби држава региона на прикупљању неопходних информација о носиоцима исламског екстремизма, морају бити део напора међународне заједнице на решавању проблема. Таквим приступом, носиоци исламског екстремизма непрекидно су под притиском надлежних служби чиме им се умањује могућност остваривања утицаја на друге и деловање које није безбедносно прихватљиво.

Успешно супротстављање исламском екстремизму на Балкану свакако је могуће. Жељене резултате може донети само примена јединствене стратегије која ће бити резултат оптималне комбинације понуђених могућих стратегија у

овом раду. Свака од могућих стратегија супротстављања исламском екстремизму која је обрађена у раду има својих позитивних и негативних страна. Ниједна од њих не може и не сме бити посматрана једнострано, изоловано и површно.

Свака безбедносна претња, па и исламски екстремизам је рањива категорија, без обзира на њену моћ и способности. Ниједна од њих не може се супротставити свеобухватној стратегији коју морају подржати и у њој активно учествовати све државе региона Балкана које су на адекватан начин подржане од стране међународне заједнице. У супротном, постоји могућност да се развој исламског екстремизма настави што би усложило ионако ровиту безбедносну ситуацију у региону.

Литература:

1. Bardoš, G.: „Od Balkana do Islamske države”, [www. politika.rs](http://www.politika.rs)
2. Beriša H, Jonev, Katarina, Igor Barišić.: Islamic state - the causes of genesis and influence of regional powers, 7th International scientific conference „*Contemporary Trends in Social Control of Crime*“, 30-31. 05.2016. Ohrid, Skopje: Faculty of security, 2016
3. Beriša, H, Igor Barišić „*Globalni džihadizam - teorijska polazišta suprotstavljanja, pretnji*“, Srpska politička revija, 2/2017, Beograd, 2017
4. Đorić, M.: Ekstremna desnica, Nauka i društvo Srbije, Beograd, 2014.
5. Lečić B.: Islamska država – od utopije do krvave distopije, Kultura polisa, br 33/2017
6. Talijan, M.: Terorizam i antiterorističke snage, Generalštab Vojske Srbije i Crne Gore, Beograd, 2004.

UNUSUAL SUPREME ISLAMIC EXTREMISM IN THE BALKANS

Summary: Perceiving the expansion of Islamic extremism that spilled the world at the beginning of the 20th century, and whose bearers of the Islamic terrorist organization are embodied, first of all, in Al-Qaeda and the Islamic state, its indirect and immediate impact on the state of security in the Republic of Serbia is noticed. As the Republic of Serbia is integrated into the international community with a large number of international agreements, and also with the geographical position itself, the fact is that the Republic of Serbia is a European state that faces numerous security threats, many of which are related to the functioning of various forms of extremism.

This paper is based on research, understanding of Islamic extremism from several aspects and providing an answer to the problematic question: "What are the possible strategies for fighting Islamic extremism in the Balkans?" Bearing in mind that the region of the Balkans and Southeastern Europe falls within the range of neuralgic points on the global security scene, which is very suitable for the development of Islamic extremism, in the paper will be highlighted and possible strategies for opposing Islamic extremism in the Balkans, which, with certain adjustments and adaptations, can be applied to any region world wide. In addition to this, this paper also examines the fact that in some spheres of life there has been a permanent security threat due to the actions of Islamic extremism and that there is a real possibility of disturbing the security of the whole region.

As modern society evolves, in parallel with this process, the needs and security challenges are developed also, primarily in terms of quality planning and information dissemination. This paper also discusses the need for a quality analysis of modern methods proven by Islamic terrorism, which implies the quality of collecting and processing of intelligence data that can predict the actions of Islamic extremists.

In particular, the paper points out that the cooperation between the intelligence and security services in the region is necessary in order to preventive action, but also to successfully oppose all forms of Islamic terrorism. Synchronized activities of the intelligence and security services of the countries of the region bring many advantages, because the continuous coordinated work creates pressure on the bearers of Islamic terrorism, and such work provides the primary conditions for effective and unrelenting opposition to Islamic terrorism not only in the Balkans, but also in the international community. Consequently, the possibility of exercising influence on other extremist organizations and their behavior which is not securely acceptable

Key words: security, religion, extremism, violence, Islam, fundamentalism, Balkans, Serbia

НЕБОЈША ПЕТРОВИЋ

Студентски центар
Нови Сад

УДК 94(497.113): 2-8(323.27)

Оригиналан научни рад

Примљен: 01.07.2018

Одобен: 20.07.2018

Страна: 297-310

КОМУНИСТИЧКА ВЛАСТ И РЕЛИГИЈСКА НЕТРЕПЕЉИВОСТ У ВОЈВОДИНИ ПОСЛЕ ДРУГОГ СВЕТСКОГ РАТА

Сажетак: Мишљење да модернизација неминовно води опадању религиозности јер се успешно разрачунава са верским феноменима као што су „сујеверје и „реакционарност” крајње је упитно. Ову заблуду су уочили, мада је никада званично нису признали, властодржци у СССР и осталим комунистичким државама. Наиме, револуционарна власт у Југославији је сматрала да ће упорним компромитовањем, застрашивањем и лишавањем материјалних средстава лако подвргнути црквену хијерахију својој политичкој контроли. Међутим, она је постала симбол отпора и нека врста уточишта за све оне који нису хтели да прихвате нови политички систем. Ипак, религија је временом у друштву, а у великој мери и у свести појединца маргинализована, али су, с друге стране, конфесионални идентитети за све време комунистичке владавине остали неуздрмани. Управо захваљујући снази конфесионалних идентитета у Југославији, сукоб између религија и у име религије могао је настати и у одсуству верских убеђења. Овакве сукобе на простору Војводине у првим годинама после Другог светског рата и за време најжешћег комунистичког терора, аутор је детектовао и описао у овом раду.

Кључне речи: Религија, КПЈ, идеологија, терор, сукоб, Војводина, СПЦ, католици, секте

Предвиђања која су средином 20. века самоуверено изнели социолози религија и други друштвени научници о повлачењу и опадању религиозности пред свакодневним притиском модернизације показала су се почетком 21. века погрешним. Осим у Западној Европи где би теорија секуларизације могла да се одржи, данашњи свет је подједнако религиозан као што је и одувек био, а у неким подручјима и више него раније. Најупечатљивији пример је процват ислама, који се односи не само на обнову и јачање вере, већ и специфичног исламског животног стила у потпуности неочекиваног у 21. веку. Друге религије нису у толикој мери супротстављене модерним схватањима, али савремени аналитичари ове проблематике уочавају да је утицај модерности на религијске институције безначајан и да су се религиозни покрети у којима постоји

вера и пракса пуна реакционарног натприродног успешно одржали широм света. (Бергер П, 2008: 14)

Можда ове религије и немају тако уочљиво политичко деловање као Ислам, али у оквиру њих постоје озбиљни политички покрети који немају верске интересе, али користе религију за свакојаке политичке циљеве. Док је средином прошлог века у политичкој утакмици идеологија била најубојитије оружје, сада ову улогу све више добија религија. Самим тим, она све теже и ређе спроводи своју основну мисију; да шири љубав и делује као мировна снага. Тако да нажалост, она у савременом свету све чешће потиче на конфликте и рат. Парадоксално, али она у оваквим сукобима често и јача и добија утицај тамо где људи немају значајније верско убеђење, као што је било на нашим просторима деведесетих година или у дуготрајном конфликту у Северној Ирској.

Када све ово имамо у виду, онда нам запрепашћујуће изгледа подсмешљив став Западних политичара и интелектуалаца према Хатингтоновој тези о „судару цивилизација”. Према његовој визији уместо идеолошких конфликта, свет ће после „хладног рата” бити опхрван сукобом између цивилизација, у оквиру којих је управо религија најважнији кохезиони фактор. (Хатингтон С, Подгорица 2010)) Дакле, религиозни идентитети, а не национални или неки други, играју прворазредну улогу у савременом свету.

Ипак, мора се признати да је на Балкану то одувек свима било јасно. Верски идентитети вековима уназад измешали су се са етничким и политичким идентитетом. Турски освајачи идентификовали су се у толикој мери са религијом да су сви муслимани, било да су грчког, српског, хрватског или албанског порекла, називани Турцима, како у народном говору, тако и у званичној терминологији. Поробљени народи су такође тежили да се асимилирају са својом религијом. Католици су, и после извесног отпора на крају сви постали Хрвати, православни су сматрани Србима итд. Вековима су у име вере једни друге мрзели и убијали. Ако за Други светски рат постоје оспоравања да је у неку руку био верски обрачун између југословенских народа, то већ није случај за босански сукоб приликом коначног распада Југославије.

Чак су и комунисти, као огорчени противници религије у толикој мери уважавали религиозне идентитете да су нашли за сходно да македонску нацију потврде стварајући националну цркву. И то није били све, већ су од становништва исламске вере у Босни и Херцеговини формирали муслиманску нацију, чији део нису били и остали муслимани (на пример Албанци, Турци и Роми) Хомогенизовање становништва на религиозној основи у Босни је и тада била најизраженија, али она је и у осталим југословенским крајевима у значајној мери представљала етничку ознаку. Била је значајан фактор отпора комунистичком режиму и одржавала са већим или мањим успесима дистанцу између југословенских народа.

Самим тим, занимљиво је осврнути се на ове особине религије у времену њеног бруталног потискивања од стране југословенских власти. Затим, истражити њен положај на простору који је конфесионално шаролик али са другачијим историјским развојем од осталих балканских регија. У том смислу, северна српска покрајина у периоду после Другог светског рата, за време нај-

већих комунистичких притисака на религију у Цркве, може нам пружити неке занимљиве информације.

Други светски рат је донео велико страдање, нарочито српском народу и Српској православној цркви. Послератна „Државна комисија за утврђивање злочина окупатора и његових помагача” утврдила је да је само на подручју НДХ порушено 450 и оштећено 800 православних цркава. (Ђурић В, 2001:116) Како наводи Владимир Дедијер, нигде у Европи у току рата није страдало толико споменика културе, односно верских објеката као на падинама Фрушке горе. (Дедијер В, 1984:35

Међутим и после рата Српску православну цркву, уосталом као и католичку, чекала су тешка времена. Али, Партија је и овде настојала да помоћу религиозних идентитета и истог обрасца који је примењиван у Босни, креира националну политику која је требало да ослаби „српски хегемонизам” у Војводини. Наиме, власт је без консултовања науке нити Буњеваца и Шокаца решила да обичном наредбом констатује да „буњевачке и шокачке националности не постоје” и да се они морају „третирати искључиво као Хрвати без обзира на њихову изјаву”. (Његован Д, 2008:92) Међутим, и поред уступака хрватским националним интересима као и притисцима режима, Хрвати у Војводини су остали лојални Католичкој цркви и незаинтересовани на позиве и апеле комуниста за ангажованије учешће у друштвеном и политичком животу Покрајине. Ипак, изразито непријатељски став Католичке цркве, није допринео бољем односу према СПЦ.

Српска православна црква је због упорности појединих епископа да се настави са спомињањем имена Краља Петра Другог при литургијском и обредном богослужењу, као и због значајно веће подршке током рата четничком покрету, оптуживана за антикомунизам, подршку монархији и осталим реакционарним снагама, као и за одржавање српског национализма. С друге стране, Римокатоличка црква је због свог држања у рату била знатно лакша мета. Заправо, комунистичким партијама у источној Европи највише је сметала чињеница да је католичко свештенство било под неприкосновеним утицајем Ватикана. Југословенски комунисти су многа нерешена питања и проблеме са Италијом користили као оправдање за многоструке активности, чији је циљ био слабљење или кидање ових веза. Приказујући Рим као вековног националног непријатеља, настојали су да код католика разбуктају осећај националне и патриотске дужности и на тај начин уздрмају оданост римском папи.¹ На руку оваквој политици ишли су и потези Ватикана. Папа не само да је подстицао свештенство у Југославији да се супротстави комунистичкој идеологији, већ је крајем јануара 1945. године Хрватском епископату предочио да је „подржавање Немаца мањи грех од пружања подршке Титовом покрету”, Зато се Тито, како нас обавештава Дедијер, састао чак и са надбискупом Степинцем и највероватније покушао да га убеди да створи независну цркву. (Дедијер В, 96)

¹ Јосип Броз Тито је 4. јуна 1945. године у Загребу делегацији католичког свештенства прилично отворено изнео своје мишљење о будућем односу католика и Ватикана: „ Морам отворено рећи да не преузимам право да осуђујем Рим, вашу врховну римску институцију, не, то нећу, али морам казати да ту гледам на ствар критички, јер је та инстанца увијек нагињала више Италији него нашем народу.” Слободна Војводина, 5. јун 1945.

Међутим, док се католички клер у Словенији и Хрватској после Првог светског рата сврстао у редове подржавалаца југословенске државе и дао значајан допринос њеном учвршћивању и стабилности, многобројни фактори и околности су очекивања о сличном понашању 1945. године учинили илузорним.

После оптужби и претњи који нису изазвали значајније критике и оспоравања у земљи и иностранству, револуционарна власт је убрзо предузела конкретне мере. Учење веронауке у школама спутавано је и ограничавано на разне начине, гушено је верско издаваштво а одлучна намера да се спроведу промене у свим сферама друштвеног живота угрозила је опстанак институције црквеног брака. На крају, одузимање црквене земље изнад законом предвиђеног максимума била је најопаснија мера која је све верске заједнице у Југославији оставила на милост и немилост режиму. Испоставило се да је ова мера, и поред тога што је за верске заједнице била итекако болна, Партији обезбедила преко потребну наклоност народа. Наиме, супротстављање аграрној реформи у околностима великог броја аграрних интересената, значило би велики морални пад Цркве у очима сиротиње и верника.² Стога је њихова реакција представљала само апел на разумевање за материјалне потребе и указивање на непотребну брзину и начин усвајања тог закона, без њиховог претходног консултовања.

Ако се Српска православна црква стидљиво оглашавала по питању одузимања земље, то не значи да је ћутање било карактеристичан одговор и на друге врсте притисака. Док је на челу Синода био агилни и храбри митрополит Скопски Јосиф, она је одлучније протествовала због одређених одлука државе и њених органа и јавно указивала и пријављивала код виших власти неприлично понашање појединих локалних функционера.³ Требало је имати храбрости да се на Ускрс 1946. године, однос државе према Цркви и околности у којима се она и верници налазе, пореди са турском владавином. Овакви, може се рећи очајнички потези послали су јасну поруку властима и свим православним верницима. „Данас је слободно проповедати безбоштво. Та ће проповед несумњиво одузети многу и многу душу. Али не бојте се, неће зато ни Црква ни вера у Бога пропасти. Иако се о безбожништву говорило и приповедало кроз хиљаде година, није оно освојило свет, него вера у Бога и данас држи свет”. (Гласник -службени лист СПЦ, 1946)

² Члан 8. Закона о аграрној реформи и колонизацији одређује следеће: 1) Од постојећих поседа појединих богомоља, манастира и верских установа одузеће се само вишак преко 10 ха њихове укупне површине њива, башта, винограда, воћњака, утрина и шума: 2) берским установама, црквама, манастирима, црквеним властима, већег значаја или веће историјске вредности, оставиће се од садашњег њиховог поседа до 30 ха обрадиве земље и до 30ха шуме. Зборник Закона и прописа о аграрној реформи и колонизацији, Службени лист, Београд 1954, 104

³ Он је испред Синода писао и протествовао Председништву владе ФНРЈ због стављања епископа Бачког Иринеја Ћирића у кућни притвор, указивао на притиске државних органа на свештенство да се изостави спомињање краља Петра Карађорђевића при литургијском обреду и чак доказивао у марту 1945. године, да је он и даље легитимни представник државе. Затим је храбро тврдио да је забрана веронауке у црквама и другим местима изван школе у „наоштријој противности са основним начелима новог Устава”. Такође, он је потписник једног дописа Председништву ФНРЈ од 17. септембра 1946. године, у којем се протествује због многобројних испада против Цркве и свештенства државних органа, који су били у супротности са постојећим законским и уставним прописима. Митрополит Скопски Јосиф–Мемоари, приредио Протојереј Велибор Џомић, Никшић 2008, 331-371

Пошто оваква политика није донела никаквих резултата, већ је притисак додатно појачан, православна црква је, нарочито по патријарховом повратку, настојала, сходно византијској традицији, да успостави неку врсту сарадње и са комунистичким властима. Јер за разлику од Римокатоличке цркве иза које је одлучно стајао Ватикан и владе великих сила, СПЦ је била, као никада до тада, усамљена у својој борби са атеистичком влашћу. Ипак, власт је морала бити обазрива према патријарху због његовог несумњивог патриотизма, великог угледа и ореола страдалника у немачком концентрационом логору. Тако да је његова спремност на сарадњу, више представљала дипломатску флексибилност, него попустљивост пред комунистичким насртајима.

За то време, Римокатоличка црква традиционално супротстављена световној власти и захваљујући значајној подршци међународног фактора, пружала је огорчен отпор. Из Ватикана су се упорно одржавале и шириле вести о Југославији као диктаторској и тиранској земљи у којој нису постојале институције које би гарантовале правду, независно судство и у којој је нарочито католичка црква прогањана и изложена неправди ауторитарног режима. Пошто је католичко свештенство показало висок степен лојалности римском папи, власт је њихово држање приказивала издајничким и антинационалним. Како су оптужбе из Ватикана расле, појачавала се и репресија према католичким свештеницима. Велики број свештеника је позиван пред суд због отвореног или прикривеног отпора према постојећој власти, одржавања тајних веза са иностраним службама или због наклоности према усташком режиму и сарадње са преосталим диверзантским групама. (Живојиновић, Д.152)

Власт је сматрала да ће упорним компромитовањем, застрашивањем и лишавањем материјалних средстава лако подвргнути црквену хијерархију својој политичкој контроли. Међутим, пошто је њихов крајњи идеолошки и друштвени циљ био више него очигледан, Црква је била присиљена да огорчено брани своје позиције у друштву. Често се и свесно жртвујући, њени свештеници и епископи постајали су слично њиховим славним претходницима-мученици настрадали од прогонитеља Христовог учења. На тај начин, Црква је постала симбол отпора и какво такво уточиште за све оне који нису хтели да прихвате, како материјалистичку идеологију, тако и нови политички и друштвени систем. У једном критичном тренутку развоја религиозне свести у целом свету, Римокатоличка црква у комунистичким системима постала је нека врста духовног штита од свакодневне и свеprisутне комунистичке пропаганде. Ма како то иронично звучало, али она је постала и нека врста духовног хоризонта за све оне који су желели да се извуку из муља тоталитарног режима и живе живот слободног човека.

Снага и утицај цркве на територији Војводине, нарочито међу српским становништвом, била је традиционално велика. Срби као најбројнија нација на овим просторима имали су и најбројније свештенство.⁴ Осим традиционалних

⁴ Тако је 1947. године, број свештенства традиционалних цркава у Војводини био следећи: СПЦ-227, Католичка црква-204, Румунска-27, Русинска(гркокатоличка)-23, Реформаторска-7, Небојша Петровић, Однос власти према Цркви у Војводини 1945-1950, Култура полиса, бр. 6/7, Нови Сад 2007, 320

цркава, у Војводини је било и мноштво верских секти, чији се број 1947. године процењивао на око 20.000.⁵

Међутим, управо су на подручју Војводине, одмах по доласку партизанских јединица предузете мере којима је показано неповерење према највишим црквеним ауторитетима. Стављањем у кућни притвор бачког епископа Иринеја Ћирића, зато што је за време рата издао један распис антикомунистичке садржине и што је прихватио чланство у горњем дому мађарског парламента, представљало је почетак комплексног агитационог рата.⁶ У ствари, тужиоцима и није било толико у интересу да докажу кривицу појединаца, колико да се црква дискредитује и народ одвоји од њеног утицаја.⁷ Да би се то постигло притисак је морао бити дозиран а напади аргументовани. Али са већ увреженим схватањем да се рад и идеолошка исправност вреднују интензитетом напада на идеолошке непријатеље, то је за већину активиста на терену био недостижни задатак. Стога, и поред тога што су напади и притисци на Цркву и свештенство постали масовни и брутални, државни органи су реаговали само онда када би проценили да могу изазвати велике политичке штете на унутрашњем и нарочито спољном пољу. Као што је био случај од 9. јула 1945. године, када је начелник одељења за школство у министарству просвете ДФЈ морао, Главном НОО Војводине и обласном народном одбору Косова и Метохије послати упутство којим забрањује њиховим просветним властима да од свештених лица који раде у школама захтевају да се „расчине” (распопе). (Докнић Б, 2009: 226)

Разграђивање културног идентитета био је предуслов за лакшу и квалитетнију изградњу нове друштвене свести засновану на материјалистичком учењу и комунистичким митовима. Тако, нови Устав од 31. јануара 1946. године, не само да је одузео Цркви друштвени и политички утицај, већ је створио законске услове за додатне притиске. Устав је забранио ангажовање Цркве и вере у политичке сврхе и постојање политичких организација на верској основи. (Стевановић Ј, 1953:142) И ту је власт веома вешто искористила велике покоље за време рата који су били детерминисани најчешће верским разликама. Стога су државни и партијски функционери често истицали ову чињеницу, доказујући ваљаност овог Закона. „Ми смо Уставом и законима онемогућили свако сијање шовинизма и националне мржње, нарочито на вјерској бази”.⁸

⁵ На територији Војводине поске рата деловале су следеће секте или Цркве које нису биле традиционално везане за ово подручје: Адвентисти, Баптисти, Плави крин, Хришћанска заједница младих људи, Хришћанска заједница слободне браће, Надувари, Исајлово друштво, Јеховисти, Методисти, Адвентисти другог реда, Духовисти, Реформатори и Назарени, који су били и најбројнији (око 10 000)

⁶ При том се није узимало у обзир да је његовом иницијативом спасено из мађарског логора Шарвар и размештено по Бачкој епархији 2800 деце и 180 мајки са одојчадима. Гордана Петковић, Епископ Иринеј Ћирић, Нови Сад 2015, 5

⁷ На суђењу групи фашистичких злочинаца, командант окупираног Новог Сада генерал Ференц Бајор-Бајер, одговорио је на упорно инсистирање судије да је владика Иринеј био код њега у депутацији и том приликом одржао говор у којем је наводно изразио радост што су се Нови Сад и Бачка вратили у „крило матере отаџбине”. Слободна Војводина, 27. октобар 1946.

⁸ Изјава Јосипа Броза у току разговора са представницима америчких цекава, Слободна Војводина, 17. август 1947.

говорио је први човек КПЈ, када је желео да умири стране новинаре и делегације.

Ипак, одмах по ослобођењу намера комуниста није била да се одмах угуши религија, већ да се улога Цркве сведе на обављање верских обреда, чиме би се елиминисао њен политички утицај. Али, на овај начин било је олакшано хапшење свештеника, јер очигледно, и није било претерано тешко доказати њихову политичку активност.⁹ Нарочито када су се као политичко деловање почели сматрати и јавна молепствија, сабори, организовање фискултурних акција и разне врсте забава за младе. Истина, било је појединих случајева када су групе грађана користиле одређене манифестације верског карактера као провокацију уперену против власти. Илустративан је случај у Руми када је преношење бадњака прерасло у бесомучну пуцњаву из ловачких пушака, нарочито испред зграде С.Н.О-а и среског комитета.(АЈ. ЦСКЈ,V;K-VII-9)

Ипак, занимљиво је да је код православног становништва у Војводини антирелигиозна пропаганда имала већег утицаја него код римокатолика. Они су се све до 1955. године када је нови Закон о државним празницима дефинитивно уклонио верске празнике из годишњих календара државних празника, успешније опирали антирелигиозној пропаганди државе. Чак су и чланови Партије у већој мери поштовали одржавање верске традиције и обреда, што нам показује пример новосадског бродоградилишта, када је за време католичког Божића на посао дошло само пет радника, „тако да се нису одазвали ни чланови КП.”¹⁰

Па ипак, прослава верских празника, нарочито Божића код српског становништва у Војводини имала је осим религиозног и национални карактер. Партијска документа су прославе Божића често квалификовале као манифестације „велико-српских непријатељских елемената”. Нарочито су им сметале јавне манифестације попут јахања коња, изношења вина на улице, паљење бадњака и сл. Однос Срба према овом празнику најбоље је описао један члан Партије из Руме, „по чему бих ја био Србин ако не бих славио Божић”(АВ.Ф.334.1554) Пропаганда против прослављања највећег хришћанског празника, често је изазивала жестоку реакцију становништва и то у местима у којима је Партија имала нарочито велики утицај и подршку. У Сремској Митровици су студенти првог дана Божића пуцали из прангија по читавом граду и провоцирали гимназисте који су тог дана ишли у школу. У Шуљуму је чак дошло и до физичког обрачуна између чланова КП који су на овај празник организовали пољопривредне радове и сељана који су их због тога осуђивали.(АВ.Ф.334.1588)

Као што видимо, њихов однос према религији и Цркви имао је у овом периоду идентитетски карактер. Страдања Срба су била свежа, а партијска

⁹ Током 1947. године на простору Војводине ухапшено је 9 римокатоличких, 4 православна и 1 гркокатолички свештеник. Небојша Петровић, Политика на селу 1945-1950, Нови Сад 2009,223

¹⁰ Осим примера новосадског бродоградилишта, исти извештај обавештава нас о величини утицаја религије на римокатоличко становништво. Тако су за време католичког Божића 1949. године, радници католици у већини предузећа и државних имања на територији Војводине славили Божић, међу њима је био и значајан број чланова Партије.А.В. Ф.334. 730

пропаганда још није покренула пропаганду релативизовања жртава Другог светског рата. Осим тога, доминантна улога Срба у партизанским јединицама и сама обнова Југославије стварали су у првим послератним годинама код нашег народа у Војводини победничку еуфорију и јачали иначе јак национални понос. И поред тога што је национални идентитет био дубоко повезан са СПЦ, то се није значајније одразило на чврстину религиозних осећања. У том смислу пропаганда и „дух новог времена”, већ су имали значајног утицаја. О томе нам сведочи и академик Дејан Медаковић, који је у ово време као младић обилазио православне светиње по Срему „Пристајање на њихово обесвећивање већ је био довољан доказ о великом прелому с којим смо се тако брзо сродили”. Медаковић Д, :840)

С друге стране, репресалије нису поколебале врх Католичке цркве на челу са надбискупом Алојзијем Степинцем, чији су конзервативизам, антикомунизам и мржња према Југославији парирали одлучности и жестини КПЈ. Осим тога, Црква је подршку и инспирацију за огорчену борбу против режима и атеистичке идеологије несебично добијала од Рима и других западних престолица али и од снаге и великог утицаја који је имала у народу.

У том смислу, као што нам и Екмечић сведочи, мора се признати да је у периоду успостављања комунистичке власти, подршка верника Римокатоличкој цркви у Војводини била упадљивија од оне коју је уживала СПЦ. Цркве су по правилу биле добро посећене, свештенство је било много упорније, снажљивије и практичније у борби против утицаја КПЈ. Исто као и комунисти, свештеници су велику пажњу посвећивали омладини. Чак су се служили и сличним средствима, тако што су организовали црквене свечаности и проповеди истовремено са разним акцијама Партије. Један извештај из септембра 1946. године наводи да се под утицајем „католичких попова налази 70% народа.” (Записник са саветовања у ПК са секретарима ОК, 28, септембар 1946.) Разлоге треба тражити у чињеници да су Мађари, Немци па и Хрвати на овом простору у односу на своје саплеменике припадали културној и националној периферији, до које су нова знања, научна достигнућа и модерне идеје спорије стизале. Такође, ови народи, за разлику од значајног броја Срба који су много масовније учествовали у НОП-у, комунистичку власт у првим годинама после рата нису доживљавали као своју. Док су Срби обнову Југославије видели као своју велику победу, други су у великом страху очекивали освету за злочине које су починили војници њихових матичних држава и појединци из њихових редова.

Неколико месеци колико је трајала тзв Војна управа, показали су да ови страхови никако нису били безразложни. Изложени поругама већина је утеху налазила под окриљем Цркве а снагу за борбу против страха и безнадежности у духовном надахнућу коју је она пружала. С друге стране, свештенство је упорно и са великом енергијом саветовало вернике и становништво против уласка у комунистичке организације. „Они нарочито настоје да одвраћају вернике од уписа у Фронт и активно суделовање у раду Фронта”, наводи се у једном партијском извештају за Нови Сад. (АВ, Ф.334.1073/2) Заправо, комунисти су били свесни да је партијска организација, као што је случај у Петроваради-

ну многим војвођанским местима, због деловања „католичких попова” имала изузетно слаб утицај на локално становништво. (АВ. Годишњи извештај за Војводину, 1947) Нема сумње да је оваква активност у значајној мери допринела изузетно великој и вишегодишњој политичкој пасивности Хрвата и националних мањина у Војводини. Пошто су комунисти тежили апсолутној власти, за њих овакав развој ситуације није био прихватљив.

Држање суботичког бискупа Будановића је нарочито иритирала покрајинску власт. Од његове способности и утицаја на словенско католичко становништво зазирао је и мађарски окупатор, те је за време окупације две године провео у интернацији у фрањевачком манастиру на Карпатима. (Бурзор Г, 2017:131) Он је био личност завидних организационих способности, што му је у комбинацији са великом опрезношћу, омогућавало да без већих последица чврсто држи свештенство и велики број верника далеко од комунистичког утицаја.¹¹ Црква је у ово време своју снагу демонстрирала одржавањем честих процесија у којима је учествовао запањујуће велики број људи.¹² Управо је снага Цркве и њен велики утицај на католичко становништво у Војводини, вероватно у одређеној мери и допринело одлуци да обрачун са свештенством не изгледа брутално и сурово као у другим деловима Југославије.

Историјско искуство Рима у световним стварима најмоћнијих европских држава, изградило је и код обичних свештеника представу о сопственој величини и значају. Многи од њих су били спремни да на прве знаке охолости, јавно, као жупник Жабаревић из Петроварадина, изнесу став „да цркви треба показивати поштовање као што се од цркве тражи да поштује државу.”¹³

Њиховој дисциплини допринело је и дубоко неповерење и чак мржња коју су комунисти изражавали и према оним свештеницима који су били спремни на сарадњу. Стиче се утисак да се активност у раду са Хрватима свештеника Маснића, у партијској документацији оцењује негативно само зато што је свештеник. Било је уобичајено властите неуспехе у својим местима правдати лошим или негативним радом „попа Маснића”.¹⁴ Када се критиковао рад партијских организација међу Хрватима, закључено је да је због лошег рада „Маснић испао заштитник Хрвата, па и утицај цркве јача”. (АВ, Записник са седнице ПККПС за Војводину, 25. јун 1946.)

¹¹ Према процени ОК Суботице од 79 римокатоличких свештеника 58 је било непријатељски настројено према комунистичкој власти. А.В. Записник са саветовања у ПК са секретарима ОК-а, одржан 28. септембра 1946

¹² Процесија у Бачкој Тополи на Тјелово окупала је више од 4000 људи, којима су се организовано са својим учитељима придружила и деца из основне школе. А.В. Записник са састанка ПККПС за Војводину одржан 16. јула 1947.

¹³ Жупник Адам Жабаревић био је одмах од ослобођења члан МНОО Петроварадина и због свог угледа поштован од представника нове власти. Пошто се на једну црквену манифестацију нису одазвали представници МНОО-а и антифашистичких организација, јер су сматрали да црквени и државни празници немају додирних тачака, он се после горе изнетих речи повукао из МОО. Милош Лукић, Петроварадин у прошлости, Нови Сад 1992, 342

¹⁴ „Он одлази у хрватска места без да се јавља код среског одбора Фронта, а после његовог одласка ситуација се погоршава, пример су Голубинци где се највише одразио његов негативан рад. Ми смо мишљења да њега треба упослити и да што мање има времена. а кад иде добро би било знати”. А.В.Ф.334.1141

Пошто је Црква нарочито у Војводини била погођена аграрном реформом, католички свештеници су покушали да искористе свој велики утицај на аграрну сиротињу како би омели њено спровођење. „Ви сиротиња не треба да узимате од богатих земљу јер је то њихово”, биле су речи којима су свештеници саветовали вернике по многим војвођанским селима. (АВ. Записник са састанка ПККПС за Војводину, 16. јул 1946) Осим отпора материјалним губицима и слабљењу духовног и друштвеног утицаја, њихови ставови и деловање међу верницима, пре свега хрватске националности, супротстављали су се политичким намерама режима и на оним пољима која нису имала додирних тачака са религијом и Црквом. Тако су поједини свештеници на северу Војводине активно радили на спречавању оснивања и омасовљавања ХРСС убеђујући Хрвате да је „то прилепак КП”. Осим тога, њихово непријатељство је било видно и приликом одржавања избора, када су многи католички свештеници отворено агитовали против гласања или за гласање у кутију без листе.

Стога је упућена претња властима у Посланици и активније опозиционо деловање, помогла истакнутим комунистичким функционерима да донесу одређене закључке о сарадњи врхова Цркве са одређеним терористичким организацијама које су у ово време биле активне на простору некадашње НДХ. Тако је Бакарић упозорио да је циљ Посланице било повезивање католичке хијерархије са остацима усташа у земљи. (Живојиновић Д, 145) Наравно, ова оптужба и није била без основа, имајући у виду релативно благонаклон став Цркве према НДХ али и доста несмотрености и лаковерности појединих свештеника у контактима са сумњивим појединцима и терористичким групама. Ту се пре свега мисли на крижарски покрет, који није имао, осим имена, никакве везе са предратним покретом крижара, једне од струја у Хрватском католичком покрету. Заправо, иако им је религија била изузетно важна и у свом имену се позивали на Христа, они и нису били верски покрет. (Раделић 3, 2011:15) Али велики притисак режима на црквену хијерархију, и страх за опстанак Католичке цркве, навео је многе свештенике да поверују како су крижари логично решење.

Овакви иступи за власт су били више него добродошли. Повезивање Цркве са герилским деловањем крижара није само имало сврху њеног компромитовања, већ коначног обрачуна са непомирљивим великодостојницима. Александар Ранковић је тврдио да је распадање преосталих усташких банди „зауставио један део вишег католичког клера, који у том моменту преузима бандитизам у своје руке, ставља га под своје руководство, шаље тамо не само своје заставе, благослов и новчана средства, него и своје функционере-попове”. (Слободна Војводина, 4. мај 1949.) Он је пре свега мислио на надбискупа Алојзија Степинца, чија се сумњива активност за време рата наставила и у поратном периоду. Вера стављена у службу снажне мржње према комунистичком покрету угрозила је и надбискупа и Католичку цркву. Степинац је на посредан и непосредан начин доведен у везу са крижарским покретом. Оптужен је за састанак са усташким пуковником у Надбискупском двору, примање писама од усташког пуковника Мошкова и што је његов лични секретар Иван Шалић прикупљао лекове за крижаре и што је присуствовао освећењу крижарске заставе у капели надбискупског двора. (Раделић 3, 160.) Суђење и осуда најистак-

нутије личности Римокатоличке цркве у Југославији значило је и елиминисање важног центра окупљања опозиције из реда хрватског народа и других католичких верника. Очекивало са да ће обезглављивање Цркве довести до додатног застрашивања нижег свештенства и успостављања за власт толико жељене контроле.

Мада о крижарима на подручју Војводине до сада није писано, њихова активност је и на овим просторима била видљива. Власт је апстинирање хрватског становништва од партијског рада и манифестација тумачила „реакционарним” деловањем католичких свештеника и „хватањем дубљег корена” крижарског покрета.

На суђењу крижарској банди пред Врховним судом у Новом Саду, која је починила страшне злочине у Срему, нарочито је истицана њихова веза са католичким клером. Захваљујући исказу једног оптуженог да „никада не би постао крижар да га на то није наговорио његов свештеник” и да је једна опатица била организатор њихове шпијунске мреже, новинар Слободне Војводине је закључио да издајнички део католичког клера и није могао другачије да поступи, јер их са крижарима „повезују заједнички злочини.” (Слободна Војводина, 17. март 1946.) Нарочито је бискупски двор у Суботици сумњичен да подржава крижарске групе на северу Војводине.¹⁵ Из двора бискупа Будановића, како наводе многобројни извештаји ПК, развијао се непријатељски рад против државе, те је исто као у случају Степинца, ухапшен најближи бискупов сарадник који је био у вези са „бандитском усташком групом буњевачких интелектуалаца”. (Петровић Н, 219) Затим је приликом врбовања свештеника за улазак у свештеничка удружења, МК у Суботици од седам католичких свештеника само једном одобрио помоћ, јер су „остали били увучени у рад усташко-крижарске групе.” (АВ,Ф.334.696)

Дакле, не само ниже, већ и највиши црквени кругови, вероватно су инспирисали или директно помагали герилски покрет који је представљао остатке злогласних усташа. Чак и да то није био случај у мери како га приказивала комунистичка пропаганда, чињеница да је герилски назив толико повезан са Црквом, указује нам на религију као најважније надахнуће ових злочинаца. Они су у име Христа и крста убијали, не само комунистичке представнике, већ и читаве породице недужних људи. У исто време, католички великодостојници нису осуђивали ове крвнике, већ су се само бранили да са њима нису имали никаквих контаката. Ако ниже свештенство, недовољно образовано, информисано и очајно због напада режима није одолело утиску о крижарима као природним савезницима, то се није смело догодити и представницима високог клера.

Поред вођења комплексног агитационог рата и „разобличавања” оних свештеника који су се бавили политичким радом, КПЈ је постепено повећавала притисак на Римокатоличку цркву, а није се устручавала ни од хапшења. Илу-

¹⁵ Када је у Суботици у другој половини 1947. године разоткривена „усташка банда која је имала утицаја нарочито у редовима хрватске интелигенције”, Добривоје Видић је на седници ПК оптужио бискупски двор у Суботици, да их је „непосредно подржавао.” А.В. Записник са седнице ПК одржане 18. октобра 1947. године

страције ради, од укупно 14 ухапшених свештеника на територији Војводине током 1947. године, било их је 9 католичких. (АВ, Годишњи извештај ПККПС за Војводину 1947.) Због овако драстичних мера режима и нарочито хапшења надбискупа Алојзија Степинца, дошло је по мишљењу ОК Сомбора, до страха код католичког свештенства и уочљивог застоја њихове „јавне непријатељске делатности”. (АВ, Записник са саветовања у ПК са секретарима ОК, 28 септембар 1946.)

Међутим, велики напори које је Партија улагала у „раскринкавање” католичког клера и слабљење њиховог утицаја на католичке вернике, показао се изузетно тешким подухватом, са крајње неизвесним исходом. Чак ни улазак у Партију, за већину католика у Војводини није значило и раскидање са „религиозним предрасудама и реакционарима у мантији”. Док су више партијске и државне структуре биле опседнуте страхом и убеђењем да ја Римокатоличка црква представља можда и најопаснијег противника, обично чланство и активисти на терену у значајној мери остали су и даље привржени религији и католичком клеру. И поред тога што је ПК овакво понашање тумачио и као издају, јер „попови на исповедима покушавају да сазнају партијске тајне, а има их који говоре, па тако постају агенти непријатеља у КП” (АВ, Записник са састанка ПККПС за Војводину, 16. јул 1946.), партијска документација обилује примерима утицаја римокатоличких свештеника на војвођанске чланове и више функционере КПЈ. Од сахрањивања са свештеницима, венчавања у цркви, присуствовања разним обредима и религиозним светковинама, комунисти се нису устручавали и да, као у Врбици и Мајдану, „одложе сатанак ћелије да би ишли у цркву”.

Разлоге оваквог понашања треба тражити у чињеници да се власт у овом периоду још није сматрала довољно снажном да затре религиозна осећања верника нити да уништи Цркву, већ да успостављајући контролу над њом онемогући њено ометање убрзаних друштвених промена.¹⁶ Такође, честе изјаве највиших државних функционера, упућене махом иностраној јавности, о уставом гарантованој слободи религије, имало је одјека и у Југославији. Стога је много тога чланству на терену по овом питању остало нејасно и недокучиво. Ипак, овакве појаве откривале су снагу вере али и додатно учвршћивали уверење код партијских и државних врховника у неопходност још непосреднијег изражавања своје политичке воље.

У свом реферату „О религији и сектама” Мирко Тепавац је закључио да толерантнија политика према католичкој цркви у Војводини није донела очекиване резултате јер је она осим критике доминације СССР у ИБ-овским државама, несмањеном жестином наставила супротстављање политици КПЈ. Тако да је „израсла у основну реакционарну политичку силу, која директним или индиректним путевима успева да оствари утицај на знатан део становништва, нарочито на селу”. (АВ, Записник са седнице ПККПС за Војводину, 16.

¹⁶ Овакво гледиште је Јосип Броз Тито објаснио у разговору са представницима америчких цркава. „Ми мислимо да извесни католички кругови ако већ неће у томе да учествују најактивније не треба бар да нам сметају. Ми их не присиљавамо да морају на томе да сарађују него само тражимо да нам не сметају ако већ неће да сарађују. Слободна Војводина 7. август 1947.

јануар 1952.)Колико је дугогодишњи сукоб са Ватиканом и непопустљивост католичког свештенства у Југославији фрустрирајуће деловала на југословенске комунисте, показује Тепавчево виђење нове политике према Цркви. „Уз постојање политичке борбе (не против цркве директно него против непријатељских схватања које они шире и цркве индиректно) сурове административне мере су потребне и неопходне”.

Било је мало свештеника који су могли пренебрегнути овакву претњу. Свакако да се нису плашили спаљивања али оптужба за јерес је несумњиво представљала неповратно удаљавање од Католичке цркве.¹⁷ Крајња мера коју је бискуп предузео показује да прекидом дипломатских односа са Ватиканом није ослабила отпорност домаћег свештенства на притиске режима. Они не само да нису доносили важне одлуке без сагласности из Рима, већ су показивали одлучност за сукобљавање са југословенском државом до крајњих граница.

Ипак њен утицај, као и религиозна осећања католичког становништва у Војводини се временом смањивао. Инсистирање ПК на позитивној дискриминацији према Хрватима, као и у целом свету пад оних вредности који представљају ставове о неопходности Бога и религије условили су слабљење утицаја Цркве на шире слојеве становништва. Исто тако и СПЦ се морала помирити са позиционирањем КПЈ у свим сферама друштвеног живота. Али као што смо већ рекли на почетку излагања, Партија је и поред успостављања чврсте контроле у држави и све веће атеизације друштва, изнад свих очекивања толико уважавала религиозне идентитете да је чак муслиманском становништву словенског порекла признала посебну народност. Док је режим био снажан, он је владао чврстом руком, сматрајући да ће маргинализовањем религије спречити националне конфликте. Међутим, распад комунистичке идеологије значио је и обнову утицаја Цркве и старих анимозитета. Колико је десекуларизација југословенског друштва утицала на бруталне етничке сукобе у Југославији деведесетих година, остаје важно питање друштвених наука.

Литература:

1. Piter Berger, *Desekularizacija sveta*, Novi Sad 2008.
2. Veljko Đurić Mišina, *Srpska pravoslavna crkva u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj 1941-1945. godine*, Veternik, 2001.
3. Vladimir Dedijer, *Novi prilozi za biografiju Josipa Broza Tita*, Teći tom, Beograd, 1984.
4. Dragoljub Živojinović, *Vatikan, Srbija i stvaranje jugoslovenske države 1914-1920*, Beograd 1995.
5. Mitropolit Skopski Josif –Memoari, priredio Protojerej Velibor Džomić, Nikšić 2008.
6. Dragoljub Živojinović, *Vatikan, katolička crkva i jugoslovenska vlast 1941-1958*, Beograd 1994. Nebojša Petrović, *Odnos vlasti prema Crkvi u Vojvodini 1945-1950*, Kultura polisa, br. 6/7, Novi Sad 2007.

¹⁷ „После бискупове окружнице сви су се пасивизирали сем двојице. Дошли су да се извину: остаћемо кажу без хлеба”. Седница ПК, одржана 13. јуна 1953. године

7. Gordana Petković, Episkop Irinej Ćirić, Novi Sad 2015.
8. Branka Doknić, Milić F. Petrović, Ivan Hofman, Kulturna politika Jugoslavije 1945-1952, Zbornik dokumenata, Knjiga I, Beograd 2009.
9. Jovan Stefanović, Odnos između crkve i države, Zagreb 1953.
10. Nebojša Petrović, Politika na selu 1945-1950, Novi Sad 2009, 223
11. Gavro Burazor, Bački Bunjevci za vrijeme Drugog svjetskog rata 1941-1945, Kultura i identitet Bunjevaca, Novi Sad 2017.
12. Miloš Lukić, Petrovaradin u prošlosti, Novi Sad 1992.
13. Dragoljub Živojinović, Katolička crkva i jugoslovenska vlast 1941-1985.
14. Zdenko Radelić, Križari: gerila u Hrvatskoj 1945-1950., Zagreb 2011, 15
15. Vojvodina 7. avgust 1947.

Извори:

1. Arhiv Jugoslavije (AJ) CKSKJ, V; K-VII-9
2. Arhiv Vojvodine (AV) F.334.

Периодика:

1. Službeni list, Beograd 1954.
2. Slobodna Vojvodina, 27. oktobar 1946.
3. Glasnik-službeni list SPC, Beograd 1. april (19. mart) 1946.

COMMUNIST GOVERNMENT AND RELIGIOUS HOSTILITY IN VOJVODINA AFTER THE WORLD WAR II

Summary: Belief that modernization inevitably leads to decreasing of religiosity because it successfully confronted denominational phenomena like „superstition” and „reactionary” is utterly questionable. This mislead was spotted by authorities in Soviet Union and other communist countries, even though they have never admitted that. Namely, communist government in Yugoslavia considered that with their constant compromising, intimidating and deprivation of material means the church hierarchy will easily be subjected to their political control. However, it became a symbol of resistant and some sort of asylum for all of those who did not want to accept new political system. With time in society and in individual's conscious religion became marginalized, but on the other hand all the confessional identities through out the communist rule remained untouched. Thanks to the power of confessional identities in Yugoslavia the confrontation between religions and in the name of religion could appear even with lack of religious convictions. The confrontations like this in the territory of Vojvodina in the first years after the World War II and during the fiercest communist terror the author has detected and described in this paper.

Key words: religion, Communist Party of Yugoslavia, ideology, terror, confrontation, Vojvodina, Serbian Orthodox Church, Catholics, sects

САША МАРКОВИЋ*
ЖЕЉКО ВУЧКОВИЋ**
Педагошки факултет
Сомбор

УДК 316.74:37(316.61)

Прегледни рад
Примљен: 01.07.2018
Одобрен: 20.07.2018
Страна: 311-322

ЧОВЕКОЉУБЉЕ СРПСКОГ УЧИТЕЉА – ИСТОРИЈСКИ ОСВРТ ЗАРАД ТРАЈАЊА ИДЕНТИТЕТА

Сажетак: Од оснивања Норме, а потом и Препарандије – учитељске школе у Сомбору 1778, 1812 и 1816. године, традиционално верски посвећен однос према српском идентитету сусреће се са просветитељским идејама које представљају израз модернизације европских вредности. Овај сусрет имао је разноврсне облике испољавања – од неразумевања, преко подношљивости до прожимања и успешно уприличеног уклапања. Ови приступи увелико су били условљени околностима у којима су се одвијали, а оне су опет биле последица карактера личности које су их представљале. Отуд је идентитет личности, насупрот масовности популизма требао да буде препознат као највећа вредност која доприноси развоју колективитета народа. Негујући овакав приступ, школовање учитеља је инсистирало на образовно-васпитном развоју сваког детета понаособ. У том контексту, од најранијег доба школовања деца су се сусретала са ликом и делом Исуса Христа као непресушној инспирацији и примеру човекољубља. Значајан број школских предмета био је прожет хришћанским мотивима и оставио је несумњив траг у учитељском позиву који је стварао неизбрисив печат у хоризонтима до којих је допирао идентитет Срба. Рад је посвећен подсећању на овај филантропски израз у развоју српског образовања.

Кључне речи: Идентитет, Срби, вера, љубав, образовање

Нехај историје и Срби

У годинама, након нестанка средњовековне државе, опстанак српског народа суочавао се са екстремним изазовима попут биолошког опстанка. Отоманска империја, шеријатски организована трудила се да своју конфесионалну посвећеност пренесе и на новоосвојене крајеве у којима је живело хришћанско становништво. Упркос увреженом стереотипу о верској искључивости, разлоге за успешна Турска освајања европског простора треба тражити не само у чврстој војно-политичкој организованости већ и у прилично толерантној и

* milnik.markovic@gmail.com

** zeljko.sombor@yahoo.com

тада несвакидашњој верској слободи. Докле год је Отоманска империја имала успеха на бојном пољу, њен однос према хришћанским поданицима није подстицао дискриминацију и економске обавезе нису биле исцрпљујуће.¹ Ипак, без обзира на ове околности, поданички однос, колико год подношљиво изгледао није пружао слободарску перспективу и могао је да има разарајуће ефекте асимилације на српски идентитет. Временом, окупациона политика је постајала све ригиднија јер су све чешћи освајачки неуспеси имали за последицу фрустрирајући верски експанзионизам према хришћанима, а тиме и Србима. У таквим околностима необузданог исламског пароксизма и клерикалне ксенофобије, водећим представницима Српске православне цркве било је изузетно тешко да испуне и своју хришћанску, али и своју националну улогу. Црква је за Србе представљала институцију која је имала много шири социјални карактер од уобичајеног верског окупљања. Она је своју универзалну улогу додељену од Исуса Христа испуњавала у потпуности јер је саборност – заједништво народа и саосећајност преселила и ван црквеног здања у свакодневни живот и преживљавање. „...Јасно се види да су се православље и српска народност, чије је међусобно прожимање отпочело још од Светога Саве, потпуно стопили крајем 15. века. Православна вера је готово изгубила свој догматички и црквени и узимала је све више етнички карактер и тако је постала 'српска црква'. Она је била саставни део народног духа, готово исто онако као и фолклор“².

Чврстина заједништва је био једини начин да се одоли бројним разјареним искушењима. Тешкоће су се низале и наносиле озбиљне ударе, попут спаљивања моштију Светог Саве у тренутку верске заслепљености али нису утицале на одустајање. Шта више додатно су уливале подстицај у намери да се идентитет Срба очува. Живот у историјским околностима који су теријорију Срба претворили у поприште сукоба Хабзбуршког царства и Отоманске империје условио је изразиту националну напетост ради очувања идентитета.³ У не тако ретким ситуацијама када је долазило до конфликта ових империја Србима је нуђено читај наметано опредељење. Оно је можда и могло примамљиво да звучи јер су обећања занемаривала реалност њиховог остварења. Српски народ сведочи о изневереном и о безбројним напорима поновног потврђивања свог статуса. Долазак на простор северно од Саве и Дунава, након Велике сеобе значио је бекство од шеријатске задртости, али је суочио Србе са католичком претенциозношћу. И у једном и у другом случају клерикализам је сведочио о

¹ Ближе види: Р. Самарцић, „Српска црква у Турском Царству 1690-1766“, *Историја српског народа*, књ. 4, св. 1. Српска књижевна задруга, Београд, 1986, стр. 531—552.

² Ђ. Слијепчевић, *Историја Српске Православне Цркве, од покрштавања Срба до краја XVIII века*, књига прва, БИГЗ, Београд, 1991, стр. 460. “У времену турске окупације Српска православна црква је имала улогу неговања националне свести.“; М. Кнежевић, „Верски чинилац сецесионих сукоба, вера и црква у процесу разлагања држава“, *Зборник радова Религија између истине и друштвене улоге*, приредили Владета Јеротић, Мирослав Ивановић, Дерета, Београд, 2009, 199-213, стр. 207.

³ „После ових неуспеха изгубише Срби наду, да ће икада туђом помоћу ослобођени бити, те разборите народне старешине, а нарочито патријарх Пајсије Јањевац (1614-1647), узеше другу политику и мудрим понашањем с Турцима почеше настојати, да народну снагу, која је устанцима јако оштећена била, подигну и сачувају за подеснија времена.“; Р. Грујић, *Православна српска црква*, Београд, Издавачка књижарница Геце Кона, 1921, стр. 87.

политичким претензијама, а хуманизам на којем и хришћанство и ислам почивају били су верски садржај маргиналног значаја и ограниченог утицаја.

Из беспућа према путу

Прича о добром Самарићанину, за тренутак неизвесног историјског трајања је постала сувишна опсена лаковерних у универзалну људску доброту. Филантропизам је постао повластица оних верних присталица који су следили политичке потезе верских организација. То је довело до преиспитивања искренности садржаја демонстрираног човекољубља. Духовност је устукнула пред догађајима који су је компромитовали јер, услед самилости и разумевања она није могла да разуме поступке који су били надахнути силином амбиције и потребом узурпације друштвене моћи. Верски великодостојници су, вођени амбицијом Човекобога о доминацији, злоупотребили људско саосећање и у његово име следбенике све више удаљавали од неисцрпне наде у бољи свет, а приближавали према ратоборности за своју представу човечанства. При том она је почивала на друштвеној хијерархији пирамидалне послушности у којој је, одозго наметана ауторитарност која почива на страху, а одоздо је пут успеха била притворност која разара и породицу јер јој недостаје искрене љубави и људског поверења. Представа и илузија заменили су стварну вредност и верску посвећеност, а политизација је довела до острашћености којој је сврха била крвопролиће до безумља. Тридесетогодишњи рат је сведочио о унутархришћанском ратном сучељавању којег није спречила ни муслиманска претња Отоманске империје. Сувише снажна државна сујета маглила је универсализам верског разумевања. Цезаропапизам, подједнако као и папоцезаризам претварали су веру у моћно оружје својих интереса. Канонизације су биле посвећене онима који су истицали праведну ствар трибализма из којег потичу, насупрот бездушности других која се не прашта. „Тачно је да се крајем средњег века култ светитеља толико уклопио у живот друштва и постао његов суштински чинилац да је запретила опасност од банализације.“⁴ Нетрпељивост је постала *alter ego* верских организација и све је мање успешно прикривана теологијом. Бог је постао пожељан у мери у којој је могао да задовољи друштвену моћ и материјално благостање. Клерикализам је тонуо у догму која је слободу вероисповести тумачила као атак неконтролисаног анархизма на ауторитет Светоотачког предања⁵ и на углед цркве. У овако индиспонираној ситуацији било је прилично изазовно остати човек доследан хришћанској етици, очувати међусобно поверење у народу и истовремено пратити модерне промене и њихов утицај на духовне токове. Као одговор на уочену декаденцију, понајпре

⁴ А. Воше, Светитељ, *Човек средњег века*, приредио Жак ле Гоф, Клио, Београд, 327-360, стр. 359.

⁵ „Основа свих таквих покушаја суочавања са противречностима код црквених отаца је препознавање да су отачки списи само део већег и много свестранијег система доктринираног ауторитета.“; Ј. Пеликан, *Хришћанско предање, Историја развоја догмата, Развој средњевековне теологије (од 600. до 1300. године)*, III том, Службени гласник, Едиција Символ, Београд, 2011, стр. 283.

скромно, а потом све гласније и, у понеким деловима Европе све утицајније појавила се „морализаторска реторика“ која је покренула и одређене промене свести у чијем је средишту био епистемолошки приступ стварности и жеља за развојем науке. У почетку скроман, овај преокрет је временом постајао све изразитији стварајући свој наратив и наговештавајући традиционалност своје идеје.⁶

Сусрет вере и просветитељства

Преокрет је проналазио своје узорне и моделе у грчкој култури и хеленској мисли. И култура и мисао су од свог настанка имале одређен континуитет, али је њихова ширина претрпела одређена прилагођавања која су утицала на веродостојност изворних ставова. Ипак, од средине 18. века, уз ослонац на достигнућа хуманизма и ренесансе и реафирмисања филозофије и религије до тада непознате Византије⁷, генерише се потреба окретања према разуму и хуманизацији личности. Појаве се преиспитују у каузалном редоследу и експеримент је постао окосница истраживања. Друштвене науке демистификују социјалне појаве и дезинтегришу склоност ка објашњењу на основу Божје провидности, истовремено не ускраћујући њен духовни значај. Констатација да је „просветитељство до краја секуларизовало људски живот, тако да се мора означити као највиши домет умног ослобођења, чак као потпуно безверје“ (Ђурић: 2009, 285), илуструје једно уверење да је дошло до искључивог реза са религиозним ставовима без обзира да ли су они утемељени на догматској ригидности или на духовној потреби и етичкој узорности. На основу последица које су настале услед продора Просветитељства, духовни правац имао је и карактер догматске редукције али не и религиозне изопштености. О томе сведочи и позив учитеља.

Ипак, заиста је рационални приступ отворио пут ка егзактним наукама које су своју методичност ослониле на дедукцију. И енглески емпиричари и француски енциклопедисти писали су о држави као људској творевини и указивали на темељност и завидну обимност људског сазнања. Био је то пут новог начина сагласности откривеног ума и постојеће стварности. Човек је био виновник сопственог напредовања кроз сазнање – почела је епоха просвећености. „Просветитељство је излазак човека из стања самоскривљене незрелости. Незрелост је немоћ да се употреби разум без туђег вођства“⁸. Ова епоха створила је обресе сопственог надахнућа које је раскинуло са бројним сакралним и митским мотивима погледа на свет. Епистемолошки приступ стварности кроз ос-

⁶ В. Шмале, *Историја европске идеје*, Клио, Београд, 2003, стр. 31.

⁷ Ближе види: Ј. Хојзинга, *Лесен средњег века*, Матица српска, Нови Сад, 1991.

⁸ И. Кант, *Одговор на питање шта је то просветитељство*, цитирано према М. Ђурић, *Утопија измене свет, мит, наука, идеологија*, Службени гласник, Београд, књига 6, 2009, стр. 283. „Просвећеност је човеков излазак из малолетности за коју је сам крив. Малолетност је неспособност служења властитим разумом без нечијег вођства.“; И. Кант, „Одговор на питање: Шта је просвећеност?“, превод Јулијана Бели-Генц, И. Кант, М. Фуко, Ј. Хаберманс, *О просвећености*, Завод за културу Војводине, Нови Сад, 2004, стр. 7.

тварена научна достигнућа, дезинтегрисао је и обесмислио многе теолошке расправе и довео је у питање ригидни догматски систем уоквирен у религијске садржаје. Просветитељство је покрет против ентропије, а разум је био замајач уобличавања стварности. У одређеним тумачењима, оно је било отклон од уобичајених ставова у вези са начином промене постојећих друштвених односа и вредности које оне укључују. У том отклону налазила се нада у могућност промена без непотребног разарања и убијања, али уз подршку креативном усхићењу које истрајава у намери промене. „Неуспех или успех револуције нису дакле знаци напретка, или знак непостојања напретка...Питање је значи шта треба учинити са том жељом за револуцијом, са тим 'одушевљењем' Револуцијом која је нешто друго од самог револуционарног подухвата.“⁹

У таквим околностима, постојала је процена да религија као стимуланс духовног изражавања нема више оправдања за своје постојање. Ипак црква као организација имала је своје одговоре на духовне изазове који су уобличени у рационалистичком приступу. У време појаве просветитељства генерише се и покрет унутар цркве који је веру и науку све мање стављао у контекст антагонизма. Научни постулати тражили су своју друштвену сврсисходност, а то им је омогућила истовремена све снажнија апстрактност политике. Сусрет тауолошког приступа природи и иманенте потребе човека стварао је нове слике у којима се стварност редеофинисала и прилагођавала новим вредностима. Тај „судар“ различитости обогатио је смисао слободе и понудио више могућих излаза из контроверзних ситуација. „Политичка слобода могућа је само у сфери људске мноштвености и под претпоставком да та сфера није просто продужетак двојства мене и мог сопства у монојину 'ми'“¹⁰ Научна достигнућа нису заобишла ни религијски приступ, штавише утицала су на њега и поспешила његов излазак из класичног херметизма, односно из алхемијске магије у експерименталну радозналост. „Једна таква метода требало је да у хришћанство неконфесионалног типа укључи херметичку традицију и егзактне науке, то јест медицину, астрономију и механику. Том синтезом настала је у ствари једна нова хришћанска творевина, која се могла поредити са блиставим резултатима постиганим раније, интегрисањем платонизма, аристотелизма и неоплатонизма. Та врста сањаног 'знања', а делимично разрађеног у 18. веку, представља последњи подухват предузет у хришћанској Европи у циљу постизања 'потпуног знања'.“¹¹

То се уједно и налазио потенцијал за мост између науке и религије. Далековидима су обриси били довољно јасни, али су били многобројни и они којима је хоризонт био нејасан. Ирационални пориви трагали су за рационалним објашњењем кроз тежњу да не наруше представу и да истовремено не утичу превише на прилагођавање стварности. Избалансиран приступ требао је да утиче на што смирености сусрет традиције и модерног. Ипак, идеална слика,

⁹ М. Фуко, „Шта је просвећеност?“, превод Владимир Капор, И. Кант, М. Фуко, Ј. Хаберманс, *О просвећености*, Завод за културу Војводине, Нови Сад, 2004, стр. 30,31. .

¹⁰ Х. Арент, *Живот духа*, Службени гласник, Београд, 2009, стр. 478.

¹¹ М. Елијаде, *Историја веровања и религиозних идеја*, Просвета, књига 3, Београд, 1991, стр. 222.

у зависности од хтења и амбициозности нарушавана је у корист сопствених потреба. То је изазивало негодовање оних који су због тога морали да претрпе губитке, а нису били спремни на тако нешто, бар не без одмеравања моћи.

У атмосфери напетости, историјску прилику да пружи сатисфакцију и сигурност добили су нови митови и симболи о нацији – новом (старом) конструкту политичког јединства народа. У томе свему просветитељство је нашло своје место. Оној је, између осталог био и процес секуларизације државе и реобликовања артикулације народних емоција од феудалног вапаја кмета против господара према идентитетском зближавању маса у једну националну целину. Значајну улогу у том процесу имало је образовање. Друштвеној елити био је потребан поданик који разуме интересе државе и спреман је да свој патриотизам покаже и докаже. Ту је било услова за нову појаву у виду контролисаног обима образовања који омогућује послушника, а елиминише бунтовника. Напетост између државе која је склона надгледању и мислећег грађанина који нерадо прихвата (не)видљива ограничења слободе сопственог израза учинила је то да је властодршцима ближа масовна подршка од сумњичавог појединца. Са тим у вези у школски систем настао у просветитељској епохи морао је да своје тек формиране хоризонте образовања озбиљно ограничава, доводећи на тај начин у питање и сопствену сврсисходност. Модернизација је била допуштена, али је етатистичка амбиција да се њена кретања контролишу могла, услед ригидности да је доведе у питање. Друштвена стагнација подједнако је могла да буде последица и модернизацијског анархизма као и модернизацијског маргинализма. Држави су били потребни поданици који разумеју све комплексније околности и пружају јој одлучну подршку у остварењу националних циљева. Потреба за учитељом постала је насушна. Развој педагошке мисли била је имплицитна последица ове друштвене потребе. Наука о приступу образовању напуштала је теодицеју, али, без обзира што је усвајала постигнућа нових научних дисциплина, није била спремна да одбаци теологију, библијску егзегезу и хришћанску етику. Шта више, морал је задржао одлучујућу улогу, а вредности хришћанства наметале су се као *conditio sine qua non* у развоју личности и приликом очувања грађанске лојалности.

Овај историјски процес продора просветитељства и флексибилног, а на моменте и негативног одговора вере и институције која стоји иза ње одвијао се током неколико векова савремене историје Европе – од 17. до 20. века. Представљен приказ ослања се на општа места развоја идеја, замаха утицаја, преплитања, уступака и преживљавања традиције. Многобројни народи Европе, у зависности од тока сопственог историјског развоја били су ближи или даљи идејној матрици на коју смо указали, али то није значило одустајање од просперитета већ његово усаглашавање са конзервативним елементима друштва.

Просветитељско искуство хришћанства у Срба и обрнуто

Срби у Хабзбуршкој монархији су свој идентитет чували од времена доласка на просторе северно од Саве и Дунава, након турске инвазије и све

очигледнијег ниподаштавања. Духовна традиција, ослоњена на Светосавље¹² као израз српске хришћанске универзалности, мирноће, стрпљења и трезвености на које се калемила упорна доследност, очувана је у црквама и манастирима и уједно је била бастаион одбране од насртаја однарођавања. Захваљујући истакнутим митрополитима у Сремским Карловцима, продор просветитељских идеја није стигматизован као идеолошко оружје српских непријатеља. Шта више, митрополит Павле Ненадовић (митрополит од 1749-1768.) је средином 18. века био одлучан у подршци модернизације школства. „Земљи није ништа теже на себи носити до необразованог човека“¹³ То није значило наивно препуштање, већ је утицало на појаву сопствене рефлексиије у виду академског Богословља¹⁴ који није био одвојив од ехаристијског искуства.¹⁵ Опрез је морао да буде присутан због могућег покушаја злоупотребе продора модерних образовних идеја кроз политику острашћености и ниподаштавања. Пут је био пун изазова, али се од њега није одустајало и поред примамљивих странпутица самодовољности и ксенофобије.

Скромно знање учитеља имало је за последицу скромно знање ученика које се опет додатно урушавало нередовним присуством на настави и избегавањем домаћих задатака. Искорак из ове већ поодмакле рутинираности био је могућ једино одлучним мерама визионарски јасно постављене политике у области образовања, а све у намери да се идентитет очува, осавремени и развија. Најснажније упориште у том процесу била је негована идеја Човекољубља. Учитељска школа у Сомбору, Норма, а потом и Препарандија, од свог настанка 1778. је, не само истрајавала већ и инсистирала.¹⁶ Од Аврама Мразовића, преко Уроша Несторовића и Павла Платона Атанацковића, до Ђорђа Натошевића и Николе Вукићевића хришћански идеали су ткали идентитет учитеља. Већ у првом броју часописа о просвети *Школски лист* тај темељ је видљив. „Књигу учећи помишљао је: Бог је рад да будем добар и паметан, морам дакле

¹² „Насупрот идеји о револуционарном преображају друштва, заступници светосавља су у сватакој личности Светог Саве, као темељу српске историје и културе, и у српском православљу, нашли поуздан основ духовног препорода тадашњег српског друштва. Користећи термин светосавље, они су желели да утврде све оно што је особено православљу „светосавског кова“; Ј. Грбић, „Светосавље – омен за нумен православља“, *Саборност*, број 7, 2013, стр. 145-158, стр. 148,149.

¹³ Архив САНУ, 12176а, Посланица митрополита Павла Ненадовића од 30. јануара / 11. фебруара 1753; Цитирано према: Н. Нинковић, *Политичка и културна делатност митрополита Павла Ненадовића*, докторска дисертација, Филозофски факултет, Нови Сад, 2015, стр 421.

¹⁴ „Сазнање је исто тако циљ религије као и науке, и ту не постоји никаква супротност. Наука хоће да објасни свет, да га разуме. Религија такође хоће да разуме и објасни свет. Једна и друга представљају трагање за истином о свету. Зашто би нам Бог иначе оставио да развијамо ум изнад разума, ако не да веру срца допуномо мудрошћу.“; В. Јеротић, „Нови човек у новом добу“, Група аутора, *Религија и епистемологија*, Дерета, Београд, 2007, стр. 43. „Знање без вере води суровости, а вера без знања води фанатизму.“; „Божићна посланица Његовог високопреосвештенства Нектарија Димитријевића, Епископа Вршачког“, *Српски сион*, број 2, 14. јануар 1891, стр. 21.

¹⁵ Ближе види: *Лексикон Библијске егзегезе*, приређивачи Родољуб Кубат, Предраг Драгутиновић, Библијски институт – Православни Богословски факултет Универзитета у Београду и Службени гласник, Београд, 2018.

¹⁶ Ближе види: С. Марковић, *Српски учитељ у Угарској 1778-1918*, Педагошки факултет у Сомбору, Сомбор, 2016.

прионути да постигнем то.¹⁷ То је био основни предуслов ваљане школе и њеног успеха, а тиме и развоја народа. „Где су добре школе, ту је и добра просвета, где је добра просвета, ту је добар, честит и сретан народ.“¹⁸ У објашњењу остварења среће народа, часопис доноси изводе из Књиге Мојсијеве: „Љуби Господа свога твог свим срцем својим и свом душом својом и свом снагом својом.“¹⁹ Учитељева улога у овом процесу образовања је изузетно значајна и у корак је по важности са свештеничким позивом. „И свештеници и учитељи, учитељи су народа. Није доста да су они способни само. Они морају бити образи сваког доброчинства.“²⁰ Васпитање је било под снажним утицајем хришћанских вредности. „Што је религиозни елемент слаб, преслаб, то је грдна рана за наше доба.“²¹ Учитељ је требао да буде стечиште врлина које су препознате у лику Исуса Христа и његово стрпљење, самилост и саосећање требају да буду неограничени и истовремено обливени топлином љубави. „Он бејаше учитељ по срцу Исуса Христа.“²² Учитељ је сведочио изразиту моћ љубави Исуса Христа и његове срданости за било какав несташлук. На тај начин то није могло да прерасте у недолично понашање, већ је представљало епизоду из живота на коју се анегдотски указивало у временима зрелих година и узорног живота. „Народни учитељ треба живо да представи деци свемогућство, свудсушност и благост Оца небесног, треба да из својом речитошћу научи Бога свим срцем и свом душом љубити...Чисту и искрену љубав и праву побожност, треба народни учитељ да улије у душу детињу. Залуд је народном учитељу сво знање физике, антропологије, дијететике, геометрије и.т.д. ако он није побожа, и ако нема љубави према цркви и школи“²³

И као такав учитељ је у деци подстицао радозналост, а обесхрабривао подозрење. „Ми не чусмо из уста његових ни једне речи која би нежност детињу вређала или која би повод дала да се деца једна другом подсмевају и међусобно заваде.“²⁴ Његове врлине нису биле провераване само током рада са ученицима, већ и након тога. Он је био јавна личност која није имала привилегију да живи лицемерно. „Говори ли н.пр. против лењости и нерада, а сам је лењ и нерадан; против раскоша и расипања, а сам расипа; против пијанства, а сам је у томе огреза... онда његов рад не вреди ништа...Такав човек боље да је био свашта пре, само не народни учитељ“²⁵ Хришћански морал је оставио неизбрисив траг у стварању карактера учитеља, али он није подразумевао религиозну острашћеност. Сасвим супротно и она је доживљавана као неморална узурпација. „Са религијом идентификовао се клерикализам и тај је сметао не само просвети у ширем смислу, него и самом унапређењу религије.“²⁶ Одрживост карактера учитеља, своју хришћанску моралну димензију допуњавала је

¹⁷ „Свети Сава“, *Школски лист*, број 1, 16. октобар, 1858, стр. 7.

¹⁸ „О издавању овог листа“, *Школски лист*, број 2, 23. октобар, 1858, стр. 18.

¹⁹ Исто, стр. 20.

²⁰ „Будућност наших малих школа“, *Школски лист*, број 4, 6. новембар, 1858.

²¹ „Религиозно васпитање“, *Школски лист*, број 5, 13. новембар, 1858, стр. 73.

²² „Огледало добре школе“, *Школски лист*, број 6, 20. новембар 1858, стр. 85.

²³ „Шта се иште од српског народног учитеља, *Школски лист*, број 11, 15. новембар 1892, 173.

²⁴ „Огледало добре школе“, други део *Школски лист*, број 7, 27. новембар 1858, стр. 99.

²⁵ „Шта је задатак учитеља у опште“, *Школски лист*, број 5, 10. мај 1886, стр. 74.

²⁶ „Наше учитељске школе“, *Школски гласник*, 31. мај 1908, број 10, стр. 145.

националном посвећеношћу. „Од српског народног учитеља иште се да он буде Србин кроз српским духом задахнут...исто тако треба да српски народни учитељ да у невиној младежи усађује српски дух, да буду свесни Срби и достојни наследници...”²⁷ Истицање националне припадности и инсистирање на њеном педагошком осмишљавању, у околностима живота у Дунавској монархији, где је мимо немачке и мађарске националности, свака друга била тешко прихватљива било је иритирајућа околност која је могла да доведе у питање школско-образовни домет Срба. Из тог разлога су била неопходна бројна национална суздржавања са чијим се напрасним изливом државни режим неопрезно коцкао при том се надајући да га постепено, али сигурно гаси.

Убеђена у успешан процес националне унификације, Хабзбуршка монархија, касније Аустро-Угарска контролисала је школство јер се надала да ће на тај начин, од Срба створити лојалне поданике чији је патриотизам усмерен према очувању државе. Истовремено, инфилтрирањем космополитизма, власт се надала подстицању процеса однарођавања. „На своју жалост морамо признати, да се у наш српски живот увукла много туђинштина, која нам је од велике штете...Српско народно васпитање носи на себи печат опште човечанске образованости...Српско народно васпитање развија те опште човечанске врлине у народњем облику”²⁸ Држава преко надзорног апарата није желела ништа да препусти случају већ је, наоружана неповерењем инсистирала на контроли. На тај начин је истицана толеранција пре личила на дозирану искру народног напредовања него на стимуланс слободе одлучивања. Треба истаћи да је овај приступ наилазио на (не)очекивану подршку која се оглушила на критизерство. Озбиљно узимајући у обзир овако тешку ситуацију, Ђорђе Натошевић школски надзорник и реформатор српског школства у Аустро-Угарској монархији је и написао упозорајући текст *За што наш народ у Аустрији пропада*. Анализирајући врло тешку друштвену, привредну, демографску, породичну и културну ситуацију код Срба, Натошевић је, можда за разлику од устаљеног, за ово неодрживо стање тражио узроке, пре свега у немарности својих сународника.²⁹ „Тако је жалосно стање код нас свуда и у сва чему.”³⁰ Највиши представници Српске православне цркве били су за доследно очување српског идентитета, али су зазирали од националног романтизма и револуционарних промена. Управо из разлога што су распламсавале неизвесност и конфликт претпоставиле сарадњи. Међутим, и црква није бежала од свог утицаја у креирању националне идеје често и осуђујући могућност да српство буде мултиконфесионално.³¹ „Ми сви знамо и признајемо да је вера и народност код нас једно и исто.”³²

²⁷ „Шта се иште од српског народног учитеља, *Школски лист*, број 11, 15. новембар 1892, стр. 172.

²⁸ С. Поповић, *Школа и живот*, у Пешти, 1868, стр. 15.

²⁹ С. Марковић, Ж. Вучковић, „Компрадорска искушења елите и њихов утицај на идентитет Срба у Војводини – историјски осврт“, *Култура полиса*, посебно издање, 2018, стр. 201-210.

³⁰ Ђ. Натошевић, *За што наш народ у Аустрији пропада*, Библиотека Исидоријана, Београд, 2007, стр. 70.

³¹ Ближе види: Р. Биговић, *Црква и друштво*, Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ, Београд, 2000.

³² „Божјиња посланица Његовог високогпреосвештенства Нектарија Димитријевића, Епископа Вршачког“, *Српски сион*, број 2, 14. јануар 1891, стр. 20.

Према закључку

У предвечерје Великог рата 1914 године, хуманизам је био неприхватљив „каламитет“ већ увелико распламсале страсти егоистичних интереса. Са тим у вези и учитељски позив, утемељен на хришћанском моралу је постао силуета друштвене стварности која само отежава остваривање „великих“ државних планова. Шта више, националистичка идеологизација, како просвете тако и слободе вероисповести превазилазила је већ увелико границе патриотски потреба у намери да се нереално уобличени државни и национални циљеви у потпуности остваре. У таквој ситуацији, малобројни су били учитељи који су остали доследни човекољубљу, многобројнији су били они који су се приклонили служби својој држави чврсто убеђени да чине праву ствар. Заблуда није критикована, јер није ни уочена, а нови облик просветног патриотизма постао је контекст нове етике и политике. Генерално, учитељ је био покоран овој интерпретацији и умео је да јој да свој допринос. Сумње су се јављале, али им је недостајало амбиције. Немоћ „другог“ става пред акламативном подршком национализму, умела је да подреди родољубље острашћености. То је учињено до те мере, да у појединим интелектуалним круговима, поготову на Балкану, након историјског искуства 20. века опстаје став да је било какав патриотизам или родољубље, заправо пут, макар и „пузећи“ у националистички конфликт. Учитељ, као узданица грађанске мисли, мораће још много времена да проведе у убеђивању незадовољних да љубав према свом народу не може да буде увод у мржњу. Искушења на том путу су огромна и претња да идеализам постане утопија је сасвим реална, али тим пре то није разлог за одустајање, већ за нови замах вредности. Искуства српског учитеља су била подложна овим утицајима, али је њихов допринос идентитету истрајао на хуманизму³³, при том не бежећи од одбране и несвакидашње храбрости при њеном чину.

Литература:

1. Arent A. (2009): *Život duha*, Službeni glasnik, Beograd.
2. Bigović R. (2000): *Crkva i društvo*, Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC, Beograd.
3. Voše A. (2007): „Svetitelj“, *Čovek srednjeg veka*, priredo Žak le Gof, Klio, Beograd, str. 327-360.
4. Grbić J. (2013): „Svetosavlje – omen za numen pravoslavija“, *Sabornost*, broj 7, str. 145-158.
5. Grujić R. (1921): *Pravoslavna srpska crkva*, Beograd, Izdavačka knjižarnica Gece Kona.
6. Đurić M. (2009): *Utopija izmene svet, mit, nauka, ideologija*, Službeni glasnik, Beograd, knjiga 6.

³³ "Тај национализам треба да је и по суштини и по облику чиста, висока култура. Култура у најбољем смислу речи. Морал, хуманизам, етика, честитост. Ваљаност и честитост и првокласност не само српска, него човечанска."; И. Секулић, „Културни национализам“, *Нови Србин*, јануар-јуни 1913, Сомбор.

7. Elijade M. (1991): *Istorija verovanja i religioznih ideja*, Prosveta, knjiga 3, Beograd.
8. Jerotić V. (2007): „Novi čovek u novom dobu“, Grupa autora, *Religija i epistemologija*, Dereta, Beograd.
9. Kant I, Fuko M, Habermans J. (2004): *O prosvetčenosti*, Zavod za kulturu Vojvodine, Novi Sad.
10. *Leksikon Biblijske egzezeze*, (2018): priređivači Rodoljub Kubat, Predrag Dragutinović, Biblijski institut – Pravoslavni Bogoslovski fakultet Univerziteta u Beogradu i Službeni glasnik, Beograd.
11. Marković S, Vučković Ž. (2018): „Kompradorska iskušenja elite i njihov utica na identitet Srba u Vojvodini – istorijski osvrt“, posebno izdanje, *Kultura polisa*, str. 201-210.
12. Marković S. (2016): *Srpski učitelj u Ugarskoj 1778-1918*, Pedagoški fakultet u Somboru, Sombor.
13. Natošević Đ. (2007): *Za što naš narod u Austriji propada*, Biblioteka Isidorijana, Beograd.
14. Ninković N. (2015): *Politička i kulturna delatnost mitropolita Pavla Nenadovića*, doktorska disertacija, Filozofski fakultet, Novi Sad.
15. Zbornik radova, (2009): *Religija između istine i društvene uloge*, priredili Vladeta Jerotić, Miroslav Ivanović, Dereta, Beograd.
16. Pelikan J. (2011): *Hrišćansko predanje, Istorija razvoja dogmata, Razvoj srednjevekovne teologije (od 600. do 1300. godine)*, III tom, Službeni glasnik, Edicija Simvol, Beograd.
17. Popović S. (1868): *Škola i život*, u Pešti.
18. Samardžić R. (1986): „Srpska crkva u Turskom Carstvu 1690-1766“, *Istorija srpskog naroda*. knj. 4, sv. 1. Beograd: Srpska književna zadruga. str. 531—552.
19. Slijepčević Đ. (1991): *Istorija Srpske Pravoslavne Crkve, od pokršćavanja Srba do kraja XVIII veka*, knjiga prva, BIGZ, Beograd.
20. Hojzinga J. (1991): *Jesen srednjeg veka*, Matica srpska, Novi Sad.
21. Šmale V. (2003): *Istorija evropske ideje*, Klio, Beograd.
22. „Sveti Sava“, *Školski list*, broj 1, 16. oktobar, 1858.
23. „O izdavanju ovog lista“, *Školski list*, broj 2, 23. oktobar, 1858.
24. „Budućnost naših malih škola“, *Školski list*, broj 4, 6. novembar, 1858.
25. „Religiozno vaspitanje“, *Školski list*, broj 5, 13. novembar, 1858
26. „Ogledalo dobre škole“, *Školski list*, broj 6, 20. novembar 1858
27. „Ogledalo dobre škole“, drugi deo *Školski list*, broj 7, 27. novembar 1858
28. „Šta je zadatak učitelja u opšte“, *Školski list*, broj 5, 10. maj 1886.
29. „Naše učiteljske škole“, *Školski glasnik*, 31. Maj 1908, broj 10.
30. „Šta se ište od srpskog narodnog učitelja“, *Školski list*, broj 11, 15. novembar 1892.
31. „Božićna poslanica Njegovog visokogpreosveštenstva Nektarija Dimitrijevića, Episkopa Vršackog“, *Srpski sion*, broj 2, 14. januar 1891.
32. Sekulić I. (1913), „Kulturni nacionalizam“, *Novi Srbin*, januar-juni, Sombor.

PHILANTHROPSIM OF SERBIAN TEACHERS – A HISTORICAL REVIEW OF PRESERVATION OF IDENTITY

Summary: Since the establishment of Norma, and the school for teachers in Sombor — 1778, 1812 and 1816, the traditionally religious attitude expressed by Serbs as their identity comes across the ideas of enlightenment which embodied modern European values. This encounter was felt in a variety of forms — from misunderstanding, through tolerance, to

permeation and complete acceptance. These kinds of perception were largely dependent on the temporal circumstances, and the character of people therein. Hence, the identity of individuals, as opposed to the populism should be regarded as the greatest value of the developing collectivity among peoples. By fostering such approach, in the education of teachers, there was emphasized the individual development of every child. From the earliest period of education, the children met the image and work of Jesus Christ as a perpetual source of inspiration and a paradigm of philanthropism. A significant number of school subjects abounded with motifs from Christianity and have left an indelible mark on the teachers' vocation and the horizon on which the identity of Serbs projected.

Key words: identity, Serbs, religion, love, education

СТАВОВИ БОСАНСКИХ МУСЛИМАНА ПРЕМА МИ- РОВНИМ РЕШЕЊИМА ТОКОМ РАТНИХ СУКОБА У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ

– ОД КУТИЉЕРОВОГ МИРОВНОГ ПЛАНА ДО ДЕЈТОНА –

Сажетак: Током рата у Босни и Херцеговини (1992-1995), закључно са Дејтонским споразумом, било је предложено укупно пет мировних предлога за решење овог сукоба. Муслимани (Бошњаци) у БиХ, експлицитно су одбили два, Жозе Кутиљеров и Овен-Столтенбергов мировни план. Али су и према другим мировним решењима имали веће или мање примедбе. Анализом ових ставова сагледава се и данашња позиција босанских муслимана према Босни и Херцеговини, као и њихов шири геополитички поглед на просторе некадашње Југославије и Балкана.

Кључне речи: Босна и Херцеговина, Муслимани, сукоб, мировни планови, позиција

Уводна разматрања

Грађански рат у коме је нестала некадашња Југославија, представљао је, до тада, највећи оружани сукоб на Европском континенту од краја Другог светског рата. У етничком смислу, био је врло копликован јер су се Срби и Хрвати нашли у међусобном сукобу у две републике, У Хрватској и у Босни и Херцеговини. Њихово међусобно приближавање у Босни и Херцеговини у доброј мери је спречавао компликовани сукоб два народа на простору где су живели Срби у Републици Хрватској.

Грађански рат у Босни и Херцеговини, је према свом обиму и карактеристикама био значајно компликованији од онога у Хрватској. У рату свих против свих, било је врло тешко пронаћи заједничко мировно решење које би задовољило све три стране у сукобу. Разрешење сукоба постало је реалније током 1994 године, када је тадашња америчка администрација фактички приморала босанске Муслимане и Хрвате да, не само склопе међусобно примирје, већ и уђу у савезнички однос против треће стране у сукобу-босанских Срба.

Када је реч о босанским Муслиманима, њихово руководство се у основи залагало за две ствари. Прво, да Босна и Херцеговина постане независна држава, чиме би било настављено урушавање Југославије. Други циљ је био да Босна и Херцеговина буде грађанска држава. Иза овог другог, наизглед демократског принципа, постојала је јасна чињеница, Муслиманска популација у Босни била је најбројнија у овој некадашњој југословенској републици. С обзиром на ову демографску чињеницу, грађанска опција је била најприхватљивија за босанске Муслимане.

Територијални проблеми су ипак били највећи камен спотицања код свих страна у сукобу. Срби и Хрвати су сматрали да ако Муслимани могу имати право на своје територије, онда и они могу имати право на своје. Муслимани су имали експлицитни и искључиви став да је Босна и Херцеговина, њихова Република, а да босански Хрвати и Срби имају своје републике. Они су оваквим ставом занемаривали чињеницу да су хришћански народи Срби и Хрвати аутохтони и конститутивни народи у Босни и Херцеговини.

Жозе Кутиљеров мировни план за Босну и Херцеговину

Европска заједница је прва креула у решавање конфликта у Босни и Херцеговини. Велика измешаност три највећа народа у овој Републици и националне тензије чиниле су конфликт готово неизбежним. Зато је тадашња Европска заједница пожурила да што пре план изнесе. Међутим, на терену, било је јасно да и Срби и Хрвати и Муслимани пре било каквог уставног решења, желе, да одреде територије које су неоспорно њихове.

С обзиром да је у то време Европском заједницом председавала Португалија, у њено име први план за решење сукоба формулисао је португалски министар иностраних послова Жозе Кутиљеро. Његов план поднесен је у име Европске заједнице марта 1992. године.

Осамнаестог марта 1992, усвојен је документ *Изјава о принципима за ново уставно уређење БиХ*. Према том документу Босна и Херцеговина је требала да буде држава састављена из три дела, а сваки њен део би се базирао на националном принципу, али укључујући грађанске, економске и правне принципе. После завршних разговора у Сарајеву, у Лисабону су се три стране усагласиле о документу, као и о политичким начелима републике који треба да сачињавају три конститутивна народа, од којих би сваки имао право на самоопредељење као и о регионалној кантонизацији републичке територије по националним паритетима, односно процентима, постављеним на основу компромисне мапе коју је предложила Европска заједница.¹

Пред саму конференцију, искристалисала су се питања о којима ће се расправљати. Став међународне заједнице је био да:

1. У границама БиХ треба успоставити три констутативне јединице;

¹ Сузан Вудворд, *Балканска трагедија-Хаос и распад после хладног рата*. "Филип Вишњић", Београд, 1997, стр.194.

2. Припадници три нације у БиХ треба да остваре своја права у тим јединицама унутар државне границе БиХ.
3. БиХ треба реорганизовати на принципима три етничке јединице које могу имати више кантона.
4. БиХ би у свим својим деловима, омогућила мањинском становништву најширу аутономију, па би сви грађани имали подједнака права. Издвајање појединих делова БиХ из тадашњих постојећих граница тада је међународна заједница искључила као могућност, с обзиром на стање у тадашњој БиХ где је становништво било прилично измешано.
5. За међународну заједницу остала је дилема да ли БиХ треба да буде сложена држава, или заједница држава.²

На самој конференцији изнети су политички ставови три народа. Став муслимана тада је заступала Странка демократске акције (СДА), а њихова суштина је била следећа и састојала од две кључне позиције:

1. БиХ мора бити грађанска држава са централном националном монетом, војском и полицијом,
2. Будућа Влада Бих као и све будуће Владе, као и Владе будућих конститутивних јединица, не могу подржавати захтеве за одвајање било ког дела њене територије од суседних држава.

Током конференције дошло је до размимоилажења између муслиманске стране и стране босанских Срба и Хрвата. Представници Срба и Хрвата су тражили су да се одбаци суверенитет грађана као модел политичког уређења БиХ. Зато што би такав модел легализовао муслиманску већину у БиХ, и врло брзо успоставио неравноправан паритет у односу на друга два народа у овој Републици.

Међутим, у погледу територијалне поделе БиХ, која се заснивала на њеној етничко-кантоналној подели, Жозе Кутиљеро је добио прелиминарну сагласност све три стране, после чега је конференција привремено прекинула рад.³

Када је конференција настављена, није се дошло до коначног решења. Муслиманска страна није прихватила први нацрт плана који се односио на поделу суверенитета три народа и поделе власти на саставне јединице. Муслимани су изразили и незадовољство у вези територијалне поделе БиХ по етничком принципу. До ове промене у ставу муслиманске стране, дошло је после повратка ове делегације у Сарајево. Њихови представници су тада изјавили да муслиманска страна може прихватити регије у оквиру БиХ, које се заснивају на економским и географским принципима. Међутим за муслиманску страну је постао неприхватљив предлог ЕЗ о стварању регија заснованих на етничком принципу. У вези са сагласношћу коју су на конференцији дали, муслимани су сада дали изјаву да су то урадили под притиском.⁴

² Италија је, десетог марта 1992. изнела став да БиХ треба организовати као федерацију посебног типа, која би делом личила на Швајцарску конфедерацију. Према тадашњој процени Рима, БиХ би била подељена на три области али не би изашла из тадашњих граница.

³ Ворен Зимерман, *Порекло једне катастрофе*, „Дан Граф“, Beograd, 1996, str.153.

⁴ Исто, стр.154.

Такозваним “Сарајевским споразумом” дошло је до извесног приближавања све три стране око уставног уређења БиХ, па се приступило разматрањима око предложене мапе. Муслиманска страна је 26.03.1992. известила Конференцију да СДА и муслимански народ у БиХ одустају од комплетног “сарајевског договора”, а као разлог навела:

- СДА је за јединствену и независну БиХ. С тим у вези, муслиманска страна одустаје од “сарајевског договора”, јер он предвиђа поделу Босне по етничком принципу.
- СДА је изразила мишљење да би подела БиХ на кантоне држала ову републику у сталној ратној опасности.
- СДА се супротставила представницима хрватског народа у БиХ, да евентуални хрватски ентитет у БиХ има 35% територије ове републике.

Као разлог зашто је потписала “Изјаву о принципима за ново уставно уређење БиХ”, СДА је дала саопштење да је то учињено да би се убрзало међународно признање БиХ. Такође став СДА је био да је Босну и Херцеговину немогуће поделити на начин на који то желе да учине Хрватска и Српска страна у БиХ.

С обзиром да су Муслимани чврсто остали при својим ставовима, те да нису хтели даље да се усаглашавају са Планом Жозе Кутиљера, у чијој је основи била тројна етничка подела територије БиХ, чија се спољна граница не би мењала, план је одбијен од стране Владе у Сарајеву 27.јула 1992. године.⁵

Венс-Овенов мировни план за БиХ

У октобру месецу 1992. године понуђен је други план за решење сукоба у Босни и Херцеговини. Основу њиховог плана представљала је регионална подела БиХ, примерена измешаности различитих националних и етничких група. Свака национална група, према овом плану, добила је своје подручје (провинцију) на простору где је представљала већину према попису из 1991. године. За подручја у којима није било изразите већине било је предвиђено да буду формирани на основу мешовитог националног састава. Мапа Бих коју су замислили Венс и Овен предвиђала је десет провинција, региона.⁶

- Први Бихаћки регион, чиниле су општине Бихаћ, Цазин, Велика Кладуша, Босанска Крупа и делови општине Босански Нови, Приједор и Сански Мост. У овим општинама 90,07% становништва били су Муслимани.

- Други Бањалучки регион, према плану, чиниле би општине Бањалука, Босанска Дубица, Босанска Градишка, Србац, Прњавор, Лакташи, Челница, Теслић, Котор Варош, Скендер Вакуф, Мркоњић град, Шипово, Гламоч, Кључ, Босанско Грахово, Дрвар, Босански Петровац, и делови општина Босански Нови, Приједор, Сански Мост, Купрес, Дервента и Добој. У овим општинама 67,64% становника били су Српске националности.

⁵ Погледати, др Ранко Петковић, “Споразум о миру у БиХ”, “Међународни проблеми”, 1996, бр.1-2, стр.13.

⁶ Сајрус Венс тадашњи изасланик Генералног секретара УН, лорд Дејвид Овен тадашњи специјални изасланик ЕУ.

- Трећи Босанскобродски регион чиниле би општине Босански Брод, Ошак, Босански Шамац, Орашје и делови општина Дервента, Добој, Градачац, Модрича и Брчко. У овом региону највећи број представљали су Хрвати са 46,15%.

- Четврти Бијељински регион, састојао би се од општина Бијељина, Угљевик, Лопаре и дела општине Брчко. Регион је био већински заступљен са Србима у количнику од 57,03%.

- Пети Тузлански регион, састојао се од општина Тузла, Лукавац, Келесија, Живинице, Бановићи, Грачаница, Сребреник, Братунац, Рогатица, Вишеград, Горажде, Зворник, Кладањ, Влсеница и делови општина Фоча, Добој, Градачац и Модрича. У овој регији било је 67,11% Муслимана.

- Шести Херцеговачкопаљански регион састојао би се од општина Шековићи, Хан Пјесак, Соколац, Пале, Калиновик, Гацко, Невесиње, Билећа, Љубиње, Рудо, Чајниче и делова општина Фоча, Столац и Требиње. У овој регији Срби су са 71,06% представљали већину.

- Седми регион био је град Сарајево, који је према Венс-Овеновом плану био проглашен за демитализовану и милитационалну зону.

- Осми Мостарски регион, чиниле би општине Мостар, Коњиц, Прозор, Јабланица, Чапљина, Груде, Лиштица, Посушје и делови општина Столац и Требиње. У овом региону било је 57,03 % Хрвата и 25,44% Муслимана.

- Девети Зенички регион састојао би се од општина Зеница, Тешањ, Маглај, Жепче, Завидовићи, Какањ, Високо, Вареш, Олово и Бреза. Муслимани су представљали већину са 58,96%.

- Десети Травнички регион чиниле би општине Травник, Јајце, Доњи Вакуф, Пуцарево, Витез, Бусовача, Фојница, Горњи Вакуф, Бугојно, Ливно, Томисловград и делови општина Купрес и Гламоч. Хрвати су представљали већину са 44,95% становника.

Према плану Венса и Овена, региони 2,4 и 6 требало је да припадну српској страни, региони 3 и 8 хрватској, а 1,5, и 9 муслиманској. Десети регион требало је да представља заједничку муслиманско-хрватску целину.

Према овом плану било је предвиђено и осам путних праваца, који су требали да допринесу повезивању региона и несметаном промету људи и роба. Названи су *плавим коридорима*.

- Први такав коридор, био је пут од Бањалуке до Бјелине, и имао је службени назив Посавски олави коридор.

- Други коридор био је правац од Бихаћа до Ливна.

- Трећи коридор био је пут од Љубиња до Неума.

- Четврти коридор повезивао је Шеховиће и Хан-Пјесак

- Пут Пале-Калиновик био је пети коридор

План Венса и Овена предвиђао је и три коридора која су била везана за Сарајево и то:

- Сарајево-Рајловац-Илијаш-Високо-Зеница;

- Сарајево-Илија-Хађићи-Тарчин-јабланица-Мостар

- Сарајево-Бембаша-Мокро-Соколац-Власеница-Зворник

Иако се према предложеној мапи, Муслиманима враћају градови Фоча, Вишеград, Зворник, Власеница, Рогатица и нека мања насеља и области, за муслиманску страну је било неприхватљиво формирање Шеховића као српске енклаве у муслиманском простору, али и уског појаса у којем су насеља Рудо и Чајниће, које, према мишљењу муслиманске стране, пресеца везу између централне муслиманске провинције и Санцака. Муслиманска страна је такође изнела и мишљење о потреби стварања једног мањег муслиманског региона у северобосанском простору, који би поред хрватског чинио одређену етничку равнотежу у том подручју.

После бројних примедби муслиманске али и српске стране план Венса и Овена је упућен на извесну корекцију. Охрабрени подршком коју су добили од САД, Сајрус Венс и Дејвид Овен изложили су у у фебруару 1993. године нову мапу етничких региона у БиХ. Карта је промењена у корист Муслимана. Босна је остала покривена са десет региона (провинција), али се шире територије које ће под својом контролом држати Муслимани. Тако на пример, према новом плану Венса и Овена, велики део општине као и сам град Приједор, припао би Муслиманима, а Муслимани су нове територијалне уступке добили и у Сребренику и Брчком. Муслимани су такође требали да се прошире и на део општине Теслић које су у то време под контролом држали Срби, као и део општине Шипово и Купрес.

На овај начин Муслиманска страна је могла да прихвати Венс-Овенов план. Међутим српска страна је сматрала да је нацрт новог споразум још гори по њене интересе. Изложене притисцима Република Српска је одлучила да распише референдум. Он је одржан 15 и 16. маја 1993. Године на којем су грађани изразили своје незадовољство предложеним решењима. Дакле, план Венса и Овена у чијој је основи било успостављање десет региона (провинција) у БиХ објављен 28.10.1997, дефинитивно је одбацила Скупштина Републике Српске 05.05. 1993. године.

Овен-Столтенбергов мировни план за БиХ

У другој половини 1993. године, предложен је трећи мировни план за БиХ. Њега су предложили копредседници Координационалног комитета за активност Међународне конференције у бившој Југославији, лорд Дејвид Овен и нови изасланик Генералног секретара УН, Торвалд Столтенберг. План је представљао заокрет у односу на кантоналне и регионалне концепте територијалног уређења унутар БиХ. Он је ишао у корист маркације националних простора сукобљених страна унутар БиХ.

План је предвиђао поделу БиХ на три републике, али без експлицитног напомињања етничког састава у тим републикама. Према том плану БиХ је требала да буде *Унија сједињених држава БиХ*, а која би била заједница три државе и три народа. Према овом плану, држава би била демилитаризована, а свака од три чланице ове заједнице имала би самостално своју полицију, док би њене спољне границе чувала федерална полиција. Свака од Република Бих

могла је да буде чланица међународних организација, али само уколико то чланство није усмерено против интереса БиХ, или друге две конститутивне јединице унутар БиХ. План је предвиђао отварање слободних саобраћајних коридора на свим најважнијим путним и железничким правцима. Три стране су у начело дали сагласност по којима се Бих претвара у Унију Републике Српске, Херцег-Боснеи Републике Босне.

На састанку у Женеви 23.06.1993. године, уследило је усаглашавање око мапа. Документ који је имао радни назив *о прелазним ангажманима*, предвиђао је да се Муслиманима омогући приступ реци Сави и Јадранском мору. На Јадрану муслиманска страна би добила слободну зону у Луци Плоче, а на реци Саве део неке од лука које се налазе на тој реци. С обзиром на овако предложени план, Муслимани би под својом контролом имали део морске и речне луке. Такође муслиманској страни би било омогућено несметана саобраћајна комуникација са обе луке.

Међутим, СДА је одбацила документ *о прелазним ангажманима* јер је искључивао могућност директне територијалне везе Муслимана са реком Савом и Јадранским морем. Такође муслиманска страна је замерила предложеном плану да је Муслимане оставио на изолованим просторима БиХ, који обухватају око 33% укупне површине БиХ, па би извршење довело до масовне сеобе становништва.

Ново усаглашавање око мапа требало је да реши и пет проблема, статус Сарајева, Брчког, Горажда, Централне и Источне Босне. Позитивно решавање ових питања могло је да доведе до прихватања плана.

У погледу Сарајева, Муслиманска страна је искључивала могућност поделе града по етничком принципу. Такође Муслимани су у погледу Сарајева поставили два услова. Први да град остане целина и други да има слободне путне пролазе према северу и југу.

У погледу Брчког, за Муслимане је овај град имао велику важност јер је за њих представљао излаз на реку Саву, важну због повезивања са индустријским градовима Тузлом и Зеницом. Када је реч о граду Бихаћу, муслиманска страна је потпуна права како на сам град тако и на простор целе Цазинске Крајине. Централна Босна је била предмет сучејављања хрватске и муслиманске стране. Хрвати су настојали да задрже град Травник, а Муслимани су то условљавали добијањем Кисељака, Фојнице, Вареша и источног дела долине Неретве. У погледу Источне Босне, муслиманска страна је била заинтересована да повеже своје енклаве на овом простору.

Завршним предлогом Овен-Столтеберговог плана Муслиманима је требало да припадне око 30% територије Републике БиХ. Према плану у источној Босни, муслиманске енклаве Жепа, Сребреница и Горажде требало је да добију територијално проширење и територијалну повезаност са неком будућом муслиманском државом преко сарајевске области. У Цазинској крајини, муслиманској држави требало је да припадне град Бихаћ, и делови западних планина Грмеч. Половина Босанске Крупе и Скендер Вакуфа, према плану, ушле би у састав будуће муслиманске државе.

Муслиманска страна није у целости прихватила мировни план уз следећа образложења: Муслимански представници су известили копредседнике да су добили овлашћења да потпишу мировни пакет, али уз услов да се муслиманској провинцији да територија која се протеже од Јадранског мора и да област са муслиманском већином у подручју реке Дрине, и у подручју источно од Бихаћа и у Јајцу треба да се додели републици са муслиманском већином. Касније су муслимански председници доставили копредседницима мапу са којом је тражено још 2,7% територије у источној Босни и 1,75% територије источно од Бихаћа. Тиме је муслиманска страна дала до знања међународној заједници да она и поред начелних уверења ипак неће потписати мировни споразум.

Тако се и догодило. Када су се копредседници састали са муслиманском делегацијом и поставили питање става ове делегације према првобитном мировном пакету, муслиманска делегација је изразила незадовољство у погледу територијалног питања. Посебно је изражено незадовољство у погледу простора уз реку Дрину и источно од града Бихаћа, који су, према њиховом мишљењу били насељени муслиманском већином. Такође незадовољство је изазвало и одбијање њиховог захтева да добију територију која би их повезивала са Јадранским морем. Под таквим околностима муслиманска делегација је одбила да потпише мировни споразум, током јула и почетком августа 1993. године.

План Контакт Групе

Посебан проблем у решавању кризе у Босни и Херцеговини представљала је чињеница да су све три стране биле у међусобном сукобу. С обзиром да су три предходна плана за решење кризе у БиХ била одбијена вашингтонска администрација 1994 године чини један од одлучујућих притисака на актере грађанског рата у БиХ. У Вашингтону су се у марту 1994. Годинесастали представници босанских Муслимана и Хрвата у циљу усаглашавања ставова према рату у БиХ. После интензивних разговора под патронатом администрације у Вашингтону, створена је ткз. Муслиманско-Хрватска Федерација (у дањем тексту МХФ). Од тог тренутка рат у Босни постаје сукоб Муслимана и Хрвата против Срба.

Четврти план за решење кризе у Босни и Херцеговини предложила је група земаља окупљена у ткз. Контакт групи (САД, Русија, Велика Британија, Француска и Немачка). План је изложен у јулу 1994. године. План Контакт групе изложен је у тренутку када је грађански рат на простору ове Републике улазио у свој двадесет и седми месец. У тренутку изношења плана, српска страна је под својом контролом у БиХ држала 70%-72% територије БиХ.

План је предвиђао:

- Муслиманске енклаве на истоку БиХ, Жепа, Сребреница и Горажде добијају територијална проширења и територијалну везу са Сарајевом.
- Средња Босна би целокупно припала муслиманској страни, па јој се морају вратити градови Добој, Сански Мост и Јајце.

- Коридор кроз Посавину, у подручју Орашја, био би сужен у корист МХФ.
- МХФ био би код Брчког омогућен излаз на Реку Саву.
- Према плану Контакт групе територије у корист МХФ значајно би била проширена територија на северу Босне, а МХФ припали би и градови Дервента и Босански Шамац.
- Сарајево би било под двогодишњом управом УН, а Мостар би био стављен до даљњег под администрацију ЕУ.
- МХФ је добила право на конфедеративно повезивање са Републиком Хрватском.⁷
- МХФ су уважене све примедбе на дати план, а посебно оне које су се тичале подручја Санског Моста, Добоја и Јајца.

План је предложен у форми ултиматума “узми или остави”.

Хрватска страна није имала битније примедбе на план Контакт групе, па је муслиманска страна у име МХФ дала своје виђење изложног плана. Стим у вези Муслимани су изложили следеће:

- Муслиманска страна је против основног концепта плана Контакт групе којим се предвиђа подела БиХ.
- МХФ ипак процењује да план подржава суверенитет и територијални интегритет БиХ.
- МХФ сматра да град Брчко у целости треба да припадне овом ентитету.
- Са МХФ је спорно питање да ли град Приједор
- Изричит став МХФ је да треба заштитити границу БиХ према Савезној Републици Југославији.

На крају, МХФ ипак сматра да је план Контакт групе прихватљив, а да ће његове недостатке исправљати будуће генерације. Скупштина МХФ прихватила је 18.07.1994. план Контакт групе, истичући да је опстанак БиХ као међународно признате државе у постојећим границама главни разлог због кога је план прихваћен.

Упркос притисцима и сугестијама са разних страна, план Контакт групе одбацили су Срби, у суштини незадовољни предвиђеном величином територије (49%), будући да су у то време под својом контролом држали између 70%-72% територије БиХ. Њихово незадовољство било је појачано чињеницом да предложени план није прецизирао њихово право на суверену државу и конфедеративно повезивање са Савезном Републиком Југославијом. Грађани Републике Српске одбацили су план Контакт групе на референдуму одржаном 27. и 28.08.1994. Одбијање плана Контакт групе био је увод у ваздушне нападе НАТО снага на положаје босанских Срба. Биле су то прве војне интервенције снага НАТО ван граница држава који га чине.

Дејтонски мировни споразум

После краха решења о кризи у Босни и Херцеговини коју је предложила Контакт група, решење кризе су преузеле Сједињене Америчке Државе. У њи-

⁷ Ово право уколико потпише Споразум, добила би и Република Српска са тадашњом Савезном Републиком Југославијом, али под одређењем *специјалне везе*.

хово име преговоре је предводио Ричард Холбрук, који преузима и улогу шефа америчке делегације задужене за Балкан и БиХ.⁸

Процена тадашње америчке администрације је била да заинтересоване стране (укључујући и представнике СРЈ и Републике Хрватске) треба изоловати негде унутар САД, док се не нађе решење за постојећу кризу у Босни и Херцеговини. Америчка администрација се одлучила за ваздухопловну базу Рајт Петерсон (Дејтон, Охајо).⁹

Преговори око Општег оквирног споразума ишли су релативно брзо. Али око два проблема делегације нису могле да се усагласе. Први проблем је био везан за гласање приликом избора, а други за територијална питања.

У вези избора у БиХ, Муслимани су заступали становиште да треба дозволити гласање и муслиманима који су регистровани у БиХ 1991. године, а који су сада ван граница те Републике. После вишедневних преговора, постигнут је договор да ОЕБС надгледа припремање и спровођење избора, на начин на који он то одлучи.

Најважнија територијална питања била су:

- Сарајево, за кога се тражио такозвани ДЦ модел;
- Брчко и Посавски коридор. Према првобитном плану Контакт групе из 1994, Брчко је био споран град према хрватској граници на Сави, чији је статус тада био решаван компликованим споразумом према којем се град вратио Муслиманима, а Посавски коридор остао под контролом Срба, али се сужавао на тридесет метара широк пролаз испод железничког моста;
- Питање Горажда, које је било последња муслиманска енклава у источној Босни и његова копнена повезаност са Сарајевом;
- Посавина и њен статус;
- Питање Босанског Новог као важне железничке раскрснице.

У погледу статуса града Сарајева, муслиманска страна је изразила мишљење да овај град треба да буде политички и административни центар Републике, односно главни град Босне и Херцеговине;

Када је реч о граду Брчком, за Муслимане, овај град је био важна лука на реци Сави. Муслиманска делегација је желела да њихов ентитет (МХФ) има поред поморске и речну луку. Брчко је требало да представља речну.

У вези питања везаних за Посавски коридор, муслиманска страна је тражила да се он сузи на најмању могућу меру;

У погледу Горажда, муслиманска страна је тражила начин да за ову своју енклаву обезбеди сигурну копнену везу са Сарајевом. С тим у вези муслиманска страна је тражила одређен безбедоносни појас, који је подразумевао да се МХФ да више територија јужно од Горажда.

Главне одлуке Дејтонског споразума биле су следеће:

- Босна и Херцеговина остаје јединствена држава у оквирима граница познатих од краја Другог светског рата;

⁸ Ричард Холбрук је био тадашњи помоћник америчког државног секретара за европске послове и шеф америчке делегације задужене за Балкан.

⁹ Ричард Холбрук, Пут у Дејтон, Дан Граф, Београд, 1998, стр.212-213.

- БиХ ће се састојати од два ентитета, Муслиманско-хрватске федерације и Републике Српске;
- БиХ ће имати федерални Устав. У БиХ ће се успоставити Скупштина са два дома и уставним судом;
- Сарајево остаје јединствена престоница БиХ;
- Остало је да статус Брчког решава међународна арбитражна комисија;
- Избеглим лицима ће бити омогућен повратак на претходно место живљења а грађани ће моћи да се крећу по читавој територији Републике без икаквих ограничења;
- НАТО ће разместити 60.000 мировних трупа да надгледају примену споразума и чувају границе БиХ;
- Од СБ УН ће се тражити да укине санкције против свих бивших југословенских република.

Дејтонски мировни уговор, означио је крај грађанског рата у Босни и Херцеговини. Споразум је био вођен од 1. до 20.11. 1995. под надзором САД и других земаља из Контакт групе. Потписан је у америчком граду Дејтону 21.11.1995, а потврђен у Паризу 14.12.1995.

Закључна разматрања

После потписивања Дејтонско-Париског уговора, оружани сукоби у Босни и Херцеговини су престали. Српском ентитету у БиХ, Републици Српској, накнадно су ускраћена многа права која су јој била била гарантована мировним уговором.

У другом ентитету, Муслиманско-Хрватској Федерацији, данас Федерацији Босни и Херцеговини, из године у годину Босански Хрвати постављају захтеве за формирање свог ентитета, који је постојао у рату, под називом Херцег-Босна.¹⁰

Када је реч о Босанским Муслиманима (Бошњацима) они и даље изражавају незадовољство због чињенице да Босна и Херцеговина није формирана као унитарна држава у којој би Муслимани били грађанска већина. У политичком смислу муслиманско друштво у БиХ се поделило на два "пола", На једном се налазе припадници Бошњачког народа који су проевропски оријентисани, а на другом грађани који су окренути традиционалним муслиманским вредностима, међу којима се налазе и они крајње екстремни. Када ово констатујемо, мислимо пре свега на оне Муслимане из БиХ који су узели учешће у екстремним муслиманским војним јединицама у Сирији, Ираку и широм Блиског Истока. На одређену промену босанског муслиманског (бошњачког) друш-

¹⁰ Цео регион Западног Балкана карактерише емигрирање становништва у Западну Европу. У Босни и Херцеговини велики број босанских Хрвата исељава се у Хрватску, или даље у Западну Европу. Између осталог, и то је један од разлога за све чешћим захтевима политичких лидера босанских Хрвата, да Хрвати у овој Републици имају свој ентитет. Процена је, да би се стварањем самосталног хрватског ентитета у Босни и Херцеговини и исељавање Хрвата из БиХ смањило.

тва, свакако да одређени утицај има и чињеница да је један број такозваних добровољаца који су током рата дошли из муслиманских држава у БиХ, засновали породице и остали да живе у Босни и Херцеговини.

Потпуно је неизвесно какве ће последице на Бошњаке али и на целу Босну и Херцеговину имати мигрантска криза. Наиме, према неким подацима, Босна и Херцеговина је тренутно европска држава са највећим бројем миграната са Блиског Истока. Они значајно мењају економску слику БиХ, али и утичу на њену друштвену структуру која се креће у правцу даљег развијања муслиманског начина живота.

Литература:

1. *Brčko-makaze nad pupčanicom* (zbornik radova), Institut za geopolitičke studije, Beograd, 1997.
2. Holbruk Ričard, *Put u Dejton*, "Dan Graf", Beograd, 1998.
3. Izetbegović Alija, *Islamska deklaracija-jedan program islamizacije Muslimana i muslimanskih naroda*, Mala muslimanska enciklopedija, Sarajevo, 1990.
4. Mitić dr Miodrag, *Međunarodno pravo u jugoslovenskoj krizi*, NIU "Službeni list SRJ", Beograd, 1996.
5. Petković Ranko, *Sporazum o miru u BiH*, Međunarodni problemi, br.1-2, 1996.
6. Rouz Majkl, *Misija u Bosni*, "Tetra GM", Beograd, 2001.
7. *Savremeni procesi i odnosi na Balkanu*, (zbornik radova), FPN, IMPP, Beograd, 1997.
8. Silber Laura and Little Alan, *The Dead of Jugoslavija*, Revised Edition, Penguin, Books/BBC Books, London, 1996.
9. Vudvord Suzan, *Balkanska tragedija-Haos i raspad posle hladnog rata "Filip Višnjić"*, Beograd, 1997
10. Zimmerman Voren, *Poreklo jedne katastrofe*, "Dan Graf", Beograd, 1996.

POSITIONS OF BOSNIAN MUSLIMS IN REGARD TO PEACE OFFERS DURING THE WAR IN BOSNIA AND HERZEGOVINA - FROM KUTILLER'S PEACE PLAN TO DEJTON -

Summary: During the war in Bosnia and Herzegovina (1992-1995), in conclusion with the Dayton Accords, a total of five peace proposals were proposed for resolving this conflict. Muslims (Bosnians) in BiH, explicitly refused two, Jozekutillerov and Owen-Stoltenberg's peace plan. But according to other peace solutions, they had more or less remarks. By analyzing these views, the present position of Bosnian Muslims towards Bosnia and Hercegovina, as well as their wider geopolitical view of the former Yugoslavia and the Balkans, is being examined.

Key words: Bosnia and Herzegovina, Bosnians, Conflict, Peace Plans, Position

ТАМАРА Д. ГАЈИЋ*

Факултет за европске правно-
политичке студије
Нови Сад

УДК 314.15:316.77(497.11)

Прегледни рад
Примљен: 01.07.2018
Одобрен: 20.07.2018
Страна: 335-347

СТВАРАЊЕ АГЕНДЕ – МИГРАНТСКА КРИЗА У СРПСКИМ МЕДИЈИМА КАО ОКИДАЧ МОГУЋИХ КОНФЛИКАТА И СУКОБА

Сажетак: Егзодус великог броја људи који се у раздобљу од 2014. до 2016. године из Азије и Африке упутио ка Европи, постао је једна од најзначајнијих тема међу европским државама. Мигрантска криза изазвала је интересовање српских медија и пре него што је талас миграната стигао у Србију. Сам почетак извештавања о поменутој кризи, пратиле су термилошке неусклађености основних појмова који су се користили за означавање људи на тзв. Балканској рути. Како је артикулација проблема у директној зависности од медија, управо је медијско представљање мигрантске кризе у великој мери утицало на формирање јавног мњења.

Задатак овог рада је да представи однос медија према актуелној мигрантској кризи и истакне значај теорије постављања агенде. Издвајањем неколико наратива, анализом садржаја је закључено да поменути однос карактерише висок ниво незнања, површности и сензационализма. Преоптерећеност бројним стереотипима, предрасудама и ксенофобијом, утицала је и на пораст страха код публике и представљање мигрантске кризе као једног од главних окидача могућих конфликта и сукоба на простору Балкана.

Кључне речи: мигрантска криза, мигранти, стварање агенде, извештавање, наративи, медији, конфликти, Србија

Уводне напомене

Захваљујући убрзаном цивилизацијском развоју, колонијалним освајањима, политичкој и економској експанзији, европски континент је током историје одувек имао извесну доминацију у односу на друге континенте и цивилизације. Миграције које су се тада одвијале на европском континенту, углавном су се односиле на кретање европског становништва ка колонијама, док је масовнији прилив становништва са ваневропских подручја, уследио током пери-

* tamara_gajic91@yahoo.com

ода деколонизације (Петровић, Томић-Петровић, 2016: 95-96). Посматрајући миграције саставним делом процеса глобализације, евидентан је даљи раст њиховог обима, као и друштвених и културних карактеристика. Имајући у виду да одликују људско друштво од самог његовог настанка, као и да данас у свету постоји више од милијарду миграната, не треба да чуди што многи теоретичари међународних односа XXI век означавају веком миграција (Blagojević, Milosavljević, 2016: 80).

Ратна збивања на Блиском истоку, Авганистану и Северној Африци, настала услед сиромаштва, политичке и економске нестабилности и конфликта наметнутих од стране водећих држава Запада, проузроковала су масовне миграције ка Европи. Ескалација кризе у Сирији¹ (тзв. Арапско пролеће)² довела је до свеопште дестабилизације укупних регионалних односа. Неуспела демократизација одређених политичких система распирила је постојеће и изазвала нове националне, етничке, верске и културне сукобе. Немоћ великог броја арапских држава да успостави унутрашњу стабилизацију политичких система, у симбиози са страним фактором који је наставио да подржава поједине конфронтиране политичке структуре, проузроковали су негативне безбедносне и политичке импликације (Лечић, 2017: 98-99). Овакви узрочно-последични услови изазвали су избегличко мигрантску кризу која је у медијским извештајима била оцењена као хуманитарна катастрофа. У највећем избегличком таласу који је захватио Европу, поред Сиријаца (39%), у великом броју стизали су Авганистанци (11%) и Еритрејци (7%) (Park, 2015). Најфреквентније миграције ка Европи одвијале су се преко три основне руте: централно-медитеранске (од либијских и тунижанских обала до Апенинског полуострва, Малте и Сицилије), источно-медитеранске (прекоморским путевима са Леванта до грчких острва, а затим на Балкан) и западно-балканске руте (од Грчке, преко Македоније, до Србије и Мађарске).³ Тражећи пут ка Западној Европи током 2015. године, у Србију је преко Балканске руте дневно улазило око 1 000 миграната.

¹ Према подацима Европске комисије, Сирија је земља са више од 5 милиона регистрованих избеглица, од којих је готово милион у Либану, преко 3 милиона у Турској, преко 655 000 у Јордану, 247 000 у Ираку и 120 000 у Египту. European Commission, *European civil protection and humanitarian aid operations*, доступно на: http://ec.europa.eu/echo/where/middle-east/syria_en, 19/06/2018

² Протести за промену режима у Сирији започели су 15. марта 2011. године. Томе су претходиле политичка нестабилност блиско-источне регије и Средње Азије, још од рата у Авганистану 1973. године и рата у Ираку 2003. године. Незадовољство против сиријског председника Башара ал-Асада (*Bashar al-Assad*) и Владе, довело је до грађанског рата између присталица режима (регуларне сиријске војске) и побуњеника (Слободна војска Сирије - ФСА). Умешаност војске тзв. Исламске државе Ирака и Леванта (*ISIL*), током 2014. године, која данас контролише територију на којој живи десет милиона људи, додатно је усложнила ситуацију. Види ближе: Jure Tadić, Filip Dragović, Tonči Tadić, „Migracijska i izbjeglička kriza – sigurnosni rizici za EU“, *Policija i sigurnost*, Ministarstvo unutrašnjih poslova Republike Hrvatske, Zagreb, br. 1/2016, стр. 22.

³ Према Фронтексу, поред поменуте три руте, постоје још три: западно-афричка рута (од Марока, Гвинеје, Сенегала, Обале Слоноваче до Канарских острва), западно-медитеранска рута (од Северне Африке до Пиринејског полуострва) и најмање фреквентна, источна копнена рута (односи се на границу између Русије, Белорусије, Украјине и Молдавије са државама чланицама ЕУ). Frontex, *Migratory routes map*, доступно на: <http://frontex.europa.eu/trends-and-routes/migratory-routes-map/>

Сложеност ситуације изазвана тежњом Мађарске да ограничи њихов неконтролисан прилив довела је до затварања мађарско-српске границе, дуж које је постављена бодљикава жица. Овакав поступак изазвао је негативне реакције како у српској јавности, тако и међу европским званичницима. Скретање миграционих токова ка Хрватској проузроковало је сличне проблеме. Из страха да не постане нека врста „сабирног центра“ за задржавање избеглица, Хрватска је на кратко затворила своје границе према Србији, због чега је неко време била блокирана и трговина између две земље. Преговорима са Турском⁴, Европска унија је успела да заустави мигрантски талас ка Европи, али није извесно на који период (Симовић, 2017: 211).

О томе колико су ове миграције сложена и вишедимензионална појава, сведоче и последице са којима се суочавају земље Западне Европе. На првом месту, евидентан је пораст обима и разноврсности криминала свих врста, од фалсификовања исправа и илегалног преласка државних граница до кријумчарења миграната и трговине људима. Ништа мање битан није ни пораст тероризма, пре свега исламистичког, који се са доласком миграната издваја као безбедносни изазов. Неконтролисан притисак илегалних миграната утиче и на пораст унутрашњих и међудржавних конфликта, јачање десничарског екстремизма, али и на економску и финансијску стабилност држава. Додатно отпоређивање БДП-а и државног буџета трошковима издржавања миграната, оправдано производи страх од увођења економских санкција између земаља које се споре око миграционе политике. Ипак, није спорно да миграције могу имати и позитивне економске последице. Иако с једне стране утичу на дестабилизацију тржишта рада, с друге стране могу бити важан фактор индустријског раста и економског развоја (Simeunović, 2015: 5-7).

Тенденције миграционих процеса у Југоисточној Европи умногоме зависе од економских и политичких дешавања на међународној сцени. Мада је Балканска рута званично затворена, број миграната који свакодневно борави у Србији наглашава могућност њиховог трајнијег задржавања и интеграције на овим просторима. Статистички податак да мигранти чине 3,3% становништва у укупној популацији, покренуо је питање промене етничке и религијске структуре становништва, раста ксенофобије, ескалирања сукоба и тероризма (Јевтовић, Бајић, 2016: 30).

Највећи број информација у вези са мигрантском кризом добија се из медија и различитих међународних организација. Иако водећа улога у стварању целокупне слике о ономе што се дешава у друштву припада највећим играчима на медијској сцени, одређену улогу имају и национални и локални медији. Како чињенице, вредности и догађаји чине саставни део сваке заједнице, креирањем медијских значења они добијају друштвену моћ и видљивост.

⁴ Према споразуму, Анкара ће прихватити назад све нерегуларне мигранте, који су прешли у Грчку, укључујући и сиријске избеглице, уколико Европска унија преузме неке сиријске избеглице и новчано награди Турску, уведе безвизни режим путовања и обезбеди напредак Анкаре у преговорима о приступању Европској унији. Види ближе: Zoran Lutovac, *Migracije i evropske integracije Srbije*, *Stanovništvo*, Instituta društvenih nauka, Centar za demografska istraživanja, Beograd, br.1/2016, стр. 53.

Имајући у виду да је производња јавног консензуса немогућа без медија, не треба да чуди што се могућност управљања неким друштвом управо своди на одлучивање о начинима представљања (Јевтовић, 2013: 72). Будући да су медији у Србији дуже од годину и по дана извештавали о мигрантској кризи, задатак овог рада је да покаже на који начин је извештавано о актуелној кризи, какав је био однос медија према људима са такозване Балканске руте, као и колико је извештавање утицало на јавно мњење и свест целокупног друштва о овом проблему.

Стварање агенде

Теорија постављања агенде (*agenda setting*) креирана је 1960-их година и везује се за редефинисање доминантног схватања утицаја медија. Она полази од претпоставке да медији одређују које ће се теме у одређеном временском периоду сматрати важним. Максвел Мекомбс (*Maxwell McCombs*) истиче да “у зависности од тога колико је једна тема, а тако и било која друга, медијски заступљена, зависи и колико ће она бити значајна за просечног припадника аудиторијума” (McCombs, 2002: 2). На основу тога, Бернард Коен (*Bernard Cohen*) је био први који је рекао да медији не могу утицати на оно што људи мисле, али свакако могу да утичу на оно о чему ће мислити (Ninković Slavnić, 2016: 48).

Иако је поменута теорија започела као истраживање изборне комуникације⁵ и често се користила за истраживање политичких кампања, постепено је почела да се примењује и на друге вести. Будући да медији селекцијом вести и наглашавањем одређених аспеката, играју важну улогу у дефинисању стварности, сам процес успостављања дневног реда неодвојив од теорије о чуварима капије (*gatekeeping theory*). Према овој теорији, уредници и новинари су они који доносе одлуку о томе које ће теме постати релевантне, актуелне и важне, и на тај начин утичу на обликовање слике друштва, односно света рецепијената. Како је јавна комуникација условљена различитим актерима који утичу на медије, са становишта теорија уоквиравања (*framing*) и појачавања (*priming*), начин на који су теме обрађене и представљене одређује и начин на који ће људи мислити о њима (Kunczik, Zipfel, 2006: 205).

Проучавајући однос медија и јавног мњења, Валтер Липман (*Walter Lippmann*) је истакао да путем медија јавност добија само рефлексију стварности, а не саму стварност. Главни утицај теорије дневног реда скицирао је у свом поглављу „Свет и слике у нашим главама и изван њих“, у којем наводи да су управо медији примарни извор слика у нашим главама. Стога, оно што знамо о

⁵ Да би потврдили теорију, Максвел Мекомбс (*Maxwell McCombs*) и Доналд Шо (*Donald Shaw*) су током председничке кампање у Северној Каролини, 1968. године, анкетирали сто неодлучних бирача. Испитаници су требали означити теме за које сматрају да су посебно важне и на које би се Влада требала усредсредити. Анализом садржаја медија који су се бавили изборима, дошли су до закључка да постоји велико слагање између агенде становништва и медијске агенде. Види ближе: Исто, стр. 197.

свету у великој мери заснива се на ономе што су медији одлучили да нам покажу. Прецизније, приоритети медија снажно утичу на приоритете јавности, услед чега елементи који су истакнути на дневном реду медија, постају израженији у јавном уму (McCombs, 2002: 2).

Уколико процес постављања агенде посматрамо кроз почетно рангирање тема што на крају треба да резултира променом ставова, видећемо колика је стварна моћ медија. Позиционирањем одређене теме на почетак или крај програма, истицањем података, фотографија и кроз наглашену присност приликом избора речи у опису ситуација или особа, видимо да медији имају велики значај у обликовању ставова грађана. У контексту актуелне мигрантске криза њихова улога је још важнија, будући да се ради о рањивим групама. С обзиром на то, кључно је преиспитати на који начин је мигрантска криза била представљена у српским медијима, као и колико је медијска агенда, наметањем одређених значењских образаца као верних слика стварности, водила ка распиривању могућих сукоба и конфликта и утицала на формирање јавног мњења.

Медијско представљање мигрантске кризе – окидач могућих сукоба и конфликта

Долазак великог броја избеглица и миграната у Европу поставио је пред медије велики изазов. У многим земљама света, медијско извештавање о мигрантима било је веома слично. Сви извештаји су углавном били праћени говором мржње, стереотипизацијом, сензационализмом, измишљеним причама и углавном су служили политичкој пропаганди владајућих елита (Јевтовић, Бајић, 2017: 229). Према извештају УНХЦР-а којим су биле обухваћене Италија, Шпанија, Шведска, Немачка и Велика Британија, види се да је шведска штампа највише била наклоњена избеглицама, док су негативни ставови углавном доминирали Великом Британијом (Berry, García-Blanco, Moore, 2015).

Разлоге оваквом медијском представљању налазимо и у тези да помену-та миграторна кретања заправо представљају јасну намеру да се данашња етно-религијска слика Европе значајно измени (Суботић, 2017: 86). Поред економско-политичке дестабилизације, долазак мигрантске популације перципирао се и као почетак растакања националних држава Европе. Покретањем великих миграторних кретања, поједини аутори су мигрантску кризу представили кроз синтагму „оружје за масовно мигрирање“, како би указали на будућност даљег намерног разарања културног идентитета планским насељавањем исламског становништва ради даље исламизације Европе⁶ (Деспотовић, 2016: 12).

⁶„Пажљивим читањем демографских пројекција запазићемо да ће се муслимани већ до 2050. изједначити са бројем хришћана, а до 2070. постати водећа светска религија. Прогнозе такође показују, да ће се половином века број муслимана повећати за 73 одсто, и чинити скоро трећину популације планете, односно 2,8 милијарди људи, док истовремено муслимани чине 34 одсто укупне светске популације млађих од 15 година, у односу на хришћане, којих је око 27 одсто, па се трендови могу узети за поуздане“ (Деспотовић, 2016: 24).

На формирање ставова грађана Србије о мигрантима и мигрантској кризи у великој мери су утицали медији (54,1%) (Vuletić, Stanojević, Vukelić, Pešić, 2016: 12). Ипак, неусклађеност ставова о мигрантском питању, сензационалистичко извештавање и недостатак аналитичког приступа, изазвали су значајну конфузију према читавој проблематици мигрантске кризе. Како наводи Ђована Кампани (*Giovanna Campani*), успостављањем аутоматске везе између узрока (нпр. исламска култура) и последице (терористичке акције), медији игноришу могућност да је друштвена реалност производ сложенијих процеса и интеракција (Campani, in Finklestein and Dent-Brown 2008: 78-80). Анализом медијских садржаја у којима се извештавало о поменутој кризи, издвојено је неколико наратива који су превладавали. У њих убрајамо: терминологију – мигранти или избеглице, метафоре, (не)објективност у извештавању, бројке, изворе информација и наратив претње.

Терминологија – мигранти или избеглице

Када говоримо о терминологији која се користила у извештавању о мигрантској кризи, у домаћим медијима евидентирано је непрецизно коришћење појмова „мигранти“ и „избеглице“. Према *Конвенцији о статусу избеглица*, потписаној 1951. године, и на основу *Протокола* из 1967. године, избеглица је „свако ко напусти земљу порекла и у њу не жели или не може да се врати због основаног страха од прогона заснованог на вери, раси, националности, припадности одређеној друштвеној групи или због политичког мишљења.“⁷ С друге стране, мигранти своје домове углавном напуштају из економских разлога, и за разлику од избеглица могу се слободно вратити у своју земљу (UNHCR, 2016). У пракси наших медија, како озбиљне тако и таблоидне штампе, углавном се употребљавао термин мигранти. Уредници листова су то правдали позивањем на светске агенције, чије је информације преносила наша штампа (Riha, 2015). Током августа 2015. године, телевизија *Al-Jazeera* је објавила да више неће користити термине „мигранти“ ни „мигрантска криза“. Према речима њиховог уредника „не постоји мигрантска криза у Медитерану. Постоји само јако велик број избеглица које беже од незамисливе патње и опасности и мањи број људи који покушавају побећи од сиромаштва које је такво да неке доводи до очаја“ (Malone, 2015). Представници цивилног друштва настојали су истаћи како коришћење термина мигрант уместо избеглица није само питање лексике, већ и начин преименовања њиховог проблема. Да је терминологија веома важна, сведоче и различита права која се гарантују употребом одговарајућих појмова. Стога, професионално незнање новинара и друштвено непознавање ситуације од стране грађана, не може бити оправдање за стварање безбедносне конфузије, којом се директно утиче на стабилност читавог система (Арачки, 2016: 47).

⁷ Видети: Члан 1, одељак А *Konvencije o statusu izbeglica*, доступно на: <http://www.unhcr.rs/media/1951RefugeeConventionSer.pdf>

Метафоре

Осим дистинкције мигрант-избеглица, у медијима су се често користиле различите метафоре како би се описао долазак великог броја људи у Европу. Употреба појмова као што су „талас“, „инвазија“, „надирање“, „најезда“, „до-ток“, „прилив“ и др. су термини који се углавном користе како би се описало понашање животиња или природне појаве које је тешко контролисати. Извештавајући на тај начин, настојала се створити атмосфера неоправданог страха, иако је ситуација била под контролом. Коришћењем ових термина, у потпуности су били дехуманизовани они људи који су чинили део тог „таласа“, „инвазије“ или „прилива“. Тако *Данас* 28. августа 2015. године поставља питање *Ко је покренуо избеглички талас*, да би *Политика* неколико дана касније закључила: *Европа немоћна пред бујицом миграната*. Средином 2017. године долазак миграната се пореди са потоком, па *Блиц* пише: *„Поток који још увек тече“ У Немачку стижу хиљаде миграната преко Балканске руте*. Исти лист и у првом месецу 2018. године наставља да извештава у сличном маниру: *Најезда миграната: Изгладнели газе кроз минска поља*, да би *Курир* истог дана објавио изјаву мађарског премијера Орбана: *Не желимо мигранте јер је то муслиманска инвазија*. Наглашавајући немоћ услед најезде и инвазије, реторика таблоидних медија коју карактерише површност, углавном је била усмерена ка подизању тензије. Сви ови наслови представљају примере неодмерености, неоправданог страха и немогућности да се разуме трагедија која је задесила ове људе. Извештавајући на овај начин, стварањем панике међу публиком, прекршено је и једно од правила којих су се придржавала новинарска удружења из региона, а које се тиче употребе било којег верског или етничког епитета уз појам миграната.

(Не)објективност у извештавању

Водећи се једним од основних начела⁸ новинарске професије које каже да је истинита информација највиша вредност новинарства, даљом анализом закључено је да је све мање апсолутних истина и да је већина података подложна субјективном доживљају новинара. Иако су медији користили хумани приступ када су извештавали о мигрантима и мигрантској кризи, прекршено је још једно темељно етичко начело новинарске професије – објективност у извештавању. Портретирајући мигранте као „јадне“, „исцпљене“, „измучене“ и сл. новинари су наметали одређену слику људи са Балканске руте, које је публика углавном перципирала као жртве. Тако *Курир*, 05. августа 2015. године пише: *Мигранти уморни, гладни, жедни: Умрећемо, има ли иког да нам помогне?*, да би их *Телеграф* годину дана касније приказао на следећи начин: *Исцрпљени и смрзнут мигранти пешке стигли до Сремске Митровице: Остаће на граници све док је не отворе*. Још један од примера непоштовања начела објек-

⁸ Видети: Независно удружење новинара Србије, *Етички кодекс*, доступно на: <http://www.nuns.rs/codex/ethicalcode.html>

тивности налазимо и у извештавању о пријему миграната на суседним границама. У прилог томе, *Курир* 25. августа 2015. године пише: *Мигранти преживели пакао у Македонији: Четири дана нас убијали од батина*. На исту тему, *Телеграф* 13. јула 2016. године објављује: *Мађарска бруталност: Полиција мигрантима везује руке, па их туче палицама, а онда их враћа у Србију*, да би *Курир* 27. јануара 2017. године поступање хрватске полиције представио кроз следећу исповест: *Мигранти из Авганистана о хрватским полицајцима: Ломили су нам прсте и одузимами све што смо имали*. Крајем исте године, *Блиц* наставља са сличном реториком: *„Изгрижени и понижени“ Полиција земаља ЕУ туче избеглице које долазе из Србије, највише бију Мађари и Хрвати*. Необјективност се огледала и у наглашавању субјективних ставова политичара. Тако у *Политици*, 08. септембра 2015. године, излази текст под насловом: *Хришћани добродошли, за муслимане нема места*. Неколико дана касније, након изјаве премијера Вучића да су примери српског полицајца и мађарске репортерке - лице и наличје Европе, у истом листу се наводи: *Отпор према избеглицама – специјалитет „цивилне деснице“*. Овакви ставови политичара, само су додатно распирили субјективност новинара. У прилог томе, *Политика* наставља да извештава на следећи начин: *Ако се ЕУ не договори, пада Шенгенски уговор и евро*. У сличном маниру 17. јула 2016. године *Курир* пише: *На стакленим ногама: Ако Турска не буде поштовала договор са ЕУ, Србију ће преплавити мигранти*. Из свега наведеног, можемо закључити да сви медији пре него што почну извештавати о неком догађају, унапред одлуче какав ће им бити приступ извештавању, с обзиром на то какву слику желе послати публици.

Бројке

Ксенофобију и страх због актуелне мигрантске кризе посебно су подстицале манипулације бројкама. Наглашавање алармантности, панике, хаоса и драме, било је својствено првенствено таблоидима. Тако *Информер*, 23. јуна 2015. године објављује: *Стижу непрегледне колоне – Милион избеглица надире ка Србији!*, да би након неколико месеци *Телеграф* упозорио: *Србији прети хуманитарна катастрофа!* Узнемирење аудиторијума изазвало је и писање *Курира* у ком се наводи: *Прети нам хаос: Мигранти се нагомилавају, сви ће нагрнути у Србију*. Од сензационализма и ширења неистина се није одустајало чак и када се говорило о деци. Један од примера налазимо у *Куриру*, који 22. априла 2016. године пише: *Нови талас избеглица у Србији: Нестало најмање 10.000 деце миграната*. Читајући чланак, тек на крају закључујемо да је 10.000 деце нестало не у Србији, већ након уласка у Европу. Почетком прошле године исти лист наставља са лицитирањем објављујући: *Откривена војна тајна аустријских обавештајаца: 15 милиона избеглица креће ка Европи*. Сличне податке изнео је *Блиц* пишући: *Поверљиви документи немачких безбедњака – У Европу стиже још 6,6 милиона избеглица*. Навођењем извора информације, готово када не постоје деманти од стране истих, додатно се ствара атмосфера

страха, и моћност ескалирања сукоба. Нешто умеренија била је озбиљна штампа, која је током 2015. године извештавала на следећи начин: *Свакога дана 1.000 миграната на границама Србије*, о чему је писала *Политика* 26. јуна, да би средином прошле године *Данас* закључио: *Пола милиона избеглица прошло кроз Србију*.

Извори информација

Приликом анализе медијских садржаја, посебна пажња била је посвећена извору информација. Једна од главних особина поруке (вести, информације) јесте да њен успех умногоме зависи од ауторитета који је одашиље. Извештавајући о мигрантској кризи, у српским медијима се издвојило неколико личности чије су изјаве имале пресудан утицај на креирање јавног мњења. Међу најзаступљенијима били су немачка канцеларка Ангела Меркел, српски премијер Александар Вучић и мађарски премијер Виктор Орбан. Говорећи о мигрантској кризи, најумереније изјаве давао је тадашњи премијер Александар Вучић. У контексту подизања зидова услед великог прилива миграната, *Политика* 25. октобра 2015. године пише: *Вучић: Србија неће подизати зидове, таман и да с неба падају ћускије*. Мање од месец дана касније, након терористичког напада у Паризу, исти лист преноси: *Вучић: Грађани Србије могу увек да се осећају сигурно*. Опредељеност најмоћнијег човека у Србији у погледу мигрантске кризе и присност са избеглицама, таблоидна штампа је приказивала кроз бомбастичне наслове, попут онога који је изашао у *Блицу* средином прошле године: *Држављанство, посао за оца, стипендија за дечака – Вучић примио Фархадија Хурија, избеглицу из Авганистана*. Нешто страшније прогнозе долазиле су од немачке канцеларке Ангеле Меркел, која се почетком новембра нашла на скоро свим насловним странама српске дневне штампе (Јевтовић, Бајић, 2017: 40-41). Њено упозорење се односило на могућ рат на Балкану, уколико Немачка буде затворила границе. Иако се у појединим изјавама немачке канцеларке могао приметити елемент страха и панике, као и одређена доза неповерења, ипак је најригорознији од свих био мађарски премијер Виктор Орбан. Искључив у својим ставовима да мигранти представљају највећу претњу данашњице, од самог почетка се залагао за очување европских вредност и одбрану хришћанске културе. Тако *Курир* 21. јула 2016. године пише: *Орбан: Илегални мигранти су одговорни за терористичке нападе у Европи*. Неколико дана касније исти лист преноси: *Орбан искључив: Сваки мигрант је потенцијални терориста*, да би крајем године објавио: *Виктор Орбан: Мигранти угрожавају безбедан начин живота у Европи!* Иста реторика настављена је и током прошле године, па тако *Блиц* 03. марта пише: *Орбан: „ЕУ мора да се одбрани од предстојеће инвазије муслиманских избеглица, миграција доноси терор“*, да би крајем месеца објавио: *Орбан: Запад је неколико година иза Мађарске када је реч о одговору на мигрантску кризу*. Средином године, *Информер* додатно подиже тензију следећим насловом: *Драматично упозорење Виктора Орбана: Сорош гура милионе миграната у Србију!* Овако звучне и

непријатељске изјаве могле су се наћи и у озбиљној штампи, па *Данас* 18. октобра кратко преноси: *Орбан: Србија напред, мигранти стој!*

Наратив претње

У оквиру наратива претње доминирао је безбедносни приступ. Он се огледао у наглашавању ризика којима је изложио домаће становништво, у вези са великим бројем миграната који су пристизали на одређене територије. Водећи рачуна пре свега о интересима домицилног становништва, овај приступ заговарало је нешто више од половине популације (52,9%) (Vuletić, Stanojević, Vukelić, Pešić, 2016: 8). Као и у случају претходних наратива, и код наратива претње нешто драматичнији наслови могли су се наћи у таблоидној штампи. Тако *Курир* 07. септембра 2015. године пише: *Драма код границе са Србијом: Мигранти пробиле кордон, полиција користила бибер спреј!* На сличан начин 01. децембра извештава и *Телеграф*, наводећи: *Хаос у Бевђелији: Оклопна возила, водени топови и специјалци дошли на границу, мигранти протестују.* Да се на овај начин настојала изазвати масовна паника, сведочи и нешто умереније писање *Политике* истог дана: *Нереди миграната у Бевђелији, војска у приправности.* Истим начином извештавања настављено је и током 2016. године. Тако 24. фебруара *Политика* објављује: *Европа затвара границе, Србија у приправности.* С друге стране, истог дана *Блиц* алармира аудиторијум истичући: *Букти мигрантска криза – Све службе безбедности у приправности.* Овакви наводи утицали су на негативну перцепцију миграната као насилних особа. Та слика додатно је нарушена позивањем *Курира* на званичне изворе: *Институт Батут преузео превентивне мере – Опрез: Мигранти пуни ваши које преносе пегави тифус!* Представљајући их као заразне и конфликтне, *Блиц* током прошле године наставља са ширењем претњи, пишући: *Драма на граници Румуније и Србије – Аутомобили пуни миграната пробиле полицијску баријеру, дошло до пуцњаве.* Крајем године описујући инциденте у прихватним центрима, исти лист настојао је нарушити углед полиције, представљајући их као орган који није у могућности да заштити грађане. Објављивањем чланка под насловом: *Инцидент у Обреновцу: Туча у мигрантском центру, нападнута и полиција*, изазвана је још већа тензија. Из свега наведеног приметимо да се намерном генерализацијом кроз све наративе, ширењем страха и панике, стварност настојала интерпретирати другачије од непосредних дешавања.

Закључна разматрања

Избегличко мигрантска криза која је током 2015. године захватила Европу, несумњиво је била највећи тест за медије у Србији. Анализом садржаја штампаних медија закључено је да се сложене теме, попут актуелне кризе, представљају поједностављено и са малим бројем аналитичких текстова. Како је у потпуности јасно да медији имају велику улогу када се говори о питањима

од јавног значаја, конструишући приче на начин који је њима прихватљив, они пред публику износе онај део стварности за који желе да дође до њих.

Процесима селекције, обликовања и презентовања порука настојао се приказати положај који је мигрантска заједница, пролазећи Балканском рутом, заузела унутар домицилне. Будући да је публика претежно преузимала дневни ред оних медија којима је у највећој мери била изложена, уочен је недостатак дискусије у јавном простору. Како су на процес селекције вести утицали различити фактори, од индивидуалних преко редакцијских до институционалних, закључено је да су штампани медији у оквиру своје агенде преносили приоритете и тумачења владајућих структура. На тај начин, дошло је до ширења несигурности у друштву, пасивизације читалаца и стварања апатије у јавности, што су популисти искористили у политичке сврхе.

Анализом најзаступљенијих наратива примећује се разлика између озбиљне и таблоидне штампе у извештавању о мигрантској кризи. Док прве карактерише хуманитарни приступ, други се користе ксенофобичним дискурсом. Стављајући нагласак на бригу о другима и поштовање људских права, Србија се настојала представити као поуздан партнер по питању мигрантске кризе. Такав приступ утицао је на јавност да заузме позитиван став према мигрантима и избеглицама. С друге стране, сензационалистичко извештавање таблоида о планском насељавању исламског становништва ради даље исламизације Европе, потпомогнуто негативним предрасудама, довело је до подела у јавном мњењу. Медијски сензационализам је успео да демонизује већину људи са Балканске руте, што је довело пораста реалне дискриминације, десничарско орјентисаних организација, ширења ксенофобије, и могућности ескалирања даљих сукоба и конфликта.

Промовишући идеје владајућег естаблишмента, штампа је изгубила статус заштитника грађана. Кршење основних етичких начела новинарске професије додатно је утицало на ерозију професионализма. Будући да постојање сврсисходне интерпретације у дневној штампи може донети обострану корист како медијима тако и њиховој публици, неопходно је инсистирати на дубинској интерпретацији стварне стварности, коју у извештавању о кризним ситуацијама није могуће замислити без аналитичких текстова.

Литература:

1. Aracki, Zoran (2016): Medijski diskurs izbeglištva, *Kultura polisa*, 31/2016, str. 45-55.
2. Despotović, Ljubiša (2016): Geopolitički i demografski aspekti aktuelne migrantske krize, *Kultura polisa*, 31/2016, str. 11-28.
3. Jevtović B. Zoran; Bajić Đ. Predrag (2016): Migrantska kriza u ogledalu srpske dnevne štampe, *Kultura polisa*, 31/2016, str. 29-43.
4. Jevtović B. Zoran; Bajić Đ. Predrag (2017): „Promena komunikacione paradigme u izveštavanju o migrantima u dnevnoj štampi Srbije“, u zborniku: *Kultura bezbednosti: migrantske krize, stanje, perspektive rizici* (priredili: Ljubiša Despotović, Aleksandar Gajić), Kultura – Polis, Novi Sad, Institut za evropske studije, Beograd

5. Jevtović, Zoran (2013): Strateška politička komunikacija u dnevnoj štampi Srbije, *Kultura*, 139/2013, str. 71-90.
6. Lečić, Boriša (2017): „Aktuelne migracije ka Evropi i problem terorizma“, u zborniku: *Kultura bezbednosti: migrantske krize, stanje, perspektive rizici* (priredili: Ljubiša Despotović, Aleksandar Gajić), Kultura – Polis, Novi Sad, Institut za evropske studije, Beograd
7. Petrović, Dragan; Tomić-Petrović, Nataša (2016): Evropa i migracije sa vanevropskih područja – istorija i sadašnji procesi, *Kultura polisa*, 29/2016, str. 95-107.
8. Simović, Milosav (2017): Migrantska kriza, *Vojno delo*, 1/2017, str. 210-216.
9. Subotić, Milovan (2017): „Migracije danas – nosilac materijalnih, duhovnih i mnogih drugih razmena među ljudima i(li) instrument za širenje islamističkih ideja u Evropu“, u zborniku: *Kultura bezbednosti: migrantske krize, stanje, perspektive, rizici* (priredili: Ljubiša Despotović, Aleksandar Gajić), Kultura – Polis, Novi Sad, Institut za evropske studije, Beograd
10. Berry, Mike; Garcia-Blanco, Inaki; Moore, Kerry (2015): *Press coverage of the refugee and migrant crisis in the EU: a content analysis of five European countries*, dostupno na: <http://www.unhcr.org/56bb369c9.html> [Pristupljeno: 18.06.2018.]
11. Blagojević, Veljko; Milosavljević, Branislav (2016): Političko-pravni okvir savremenih migracija u Jugoistočnoj Evropi, *Vojno delo*, 3/2016, str. 75-93.
12. European Commission (2018): *European civil protection and humanitarian aid operations*, dostupno na: http://ec.europa.eu/echo/where/middle-east/syria_en [Pristupljeno 19.06.2018.]
13. Frontex, *Migratory routes map*, dostupno na: <http://frontex.europa.eu/trends-and-routes/migratory-routes-map/> [Pristupljeno 17.06.2018.]
14. *Konvencija o statusu izbeglica (1951)*, dostupno na: <http://www.unhcr.rs/media/1951RefugeeConventionSer.pdf> [Pristupljeno 19.06.2018.]
15. Kunczik, Michael; Zipfel, Astrid (2006): *Uvod u znanost o medijima i komunikologiju*, Zaklada Friedrich Ebert, Zagreb
16. Lutovac, Zoran (2016): Migracije i evropske integracije Srbije, *Stanovništvo*, 1/2016, str. 41-63.
17. Malone, Barry (2015): *Why Al Jazeera will not say Mediterranean 'migrants'*, dostupno na: <https://www.aljazeera.com/blogs/editors-blog/2015/08/al-jazeera-mediterranean-migrants-150820082226309.html> [Pristupljeno 18.06.2018.]
18. McCombs, Maxwell (2002): *The Agenda-Setting Role of the Mass Media in the Shaping of Public Opinion*, University of Texas, Austin
19. Nezavisno udurženje novinara Srbije, *Etički kodeksi*, dostupno na: <http://www.nuns.rs/codex/ethicalcode.html> [Pristupljeno 19.06.2018.]
20. Ninković Slavnić, Danka (2016): “Agenda setting in the world of online news: New questions for new environment”, *Communication and Media*, 36/2016, str. 47-70.
21. Park, Jeanne (2015): *Europe's migration crisis*, dostupno na: <https://www.cfr.org/backgrounder/europes-migration-crisis> [Pristupljeno 17.06.2018.]
22. *Psychosocial Stress in Immigrants and in Members of Minority Groups As a Factor of Terrorist Behavior*, edited by Michal Finklestein and Kim Dent-Brown, NATO Science for Peace and Security Series, E, Human and Societal Dynamics, v. 40. Amsterdam, Netherlands: IOS Press. 2008, Database: eBook Academic Collection (EBSCOhost)
23. Riha, Antonela (2015): Zašto mediji izbeglice pretvaraju u migrante? dostupno na: <https://www.cenzolovka.rs/iz-prve-ruke/zasto-mediji-izbeglice-pretvaraju-u-migrante/> [Pristupljeno 18.06.2018.]
24. Simeunović, Dragan (2015): Migracije kao uzrok političkih anomalija u Evropi, *Žurnal za kriminalistiku i pravo*, 3/2015, str. 1-17.

25. Tadić, Jure; Dragović, Filip; Tadić, Tonči (2016): Migracijska i izbjeglička kriza – sigurnosni rizici za EU, *Policija i sigurnost*, 1/2016, str. 14-41.
26. UNHCR (2016): *UNHCR Viewpoint: 'Refugee' or 'Migrant' – Which is Right?* dostupno na: <http://www.unhcr.org/news/latest/2015/8/55df0e556/unhcr-viewpoint-refugee-migrant-right.html> [Pristupljeno 17.06.2018.]
27. Vuletić, Vladimir; Stanojević, Dragan; Vukelić, Jelisaveta; Pešić, Jelena (2016): *Studija o izbeglicama – Srbija 2016*, Friedrich Ebert Stiftung, Beograd

CREATING THE AGENDA - THE MIGRANT CRISIS IN SERBIAN MEDIA AS A TRIGGER OF POSSIBLE CONFLICTS AND COLLISIONS

Summary: The mass departure of a large number of people heading from Asia and Africa towards Europe in the period from 2014 to 2016 became one of the most critical topics among European countries. The migrant crisis aroused the interest of the Serbian media even before the wave of refugees reached Serbia. The first reports about the crisis were full of terminological inconsistencies of the basic terms that were used to denote people on the so-called Balkan route. Since the articulation of the problem is directly dependent on the media, it is precisely the media presentation of the migrant crisis that has largely influenced the formation of public opinion. This paper aims to present the attitude of the media towards the current migration crisis and to emphasise the importance of the agenda-setting theory. By distinguishing a few narratives, the content analysis concluded that the main characteristics of this relationship are a high level of ignorance, superficiality and sensationalism. Overloading with many stereotypes, prejudices and xenophobia has also contributed to increasing the public fear and presentation of the migrant crisis as one of the main triggers of possible conflicts and collisions in the Balkans. With emphasising care of others and respecting human rights, Serbia has sought to present itself as a reliable partner in the issue of a migrant crisis. On the other hand, the sensationalist reporting of Serbian tabloids about the planned settlement of the Islamic population in order to continue the Islamization of Europe, backed by negative prejudices, led to a division in public opinion. Media sensationalism has managed to demonise most people from the Balkan route, which has led to an increase in real discrimination, the rise of the right-wing organisations, the spread of xenophobia, and the possibility of escalating further conflicts and collisions.

Key words: migrant crisis, refugees, a creation of the agenda, reporting, narratives, media, conflicts, Serbia

Упутство сарадницима о прилозима:

Текст послати на е-маил адресу ljubisa@kpolisa.com (или преко контакт форме на адреси www.kpolisa.com). Текст треба бити припремљен у формату B5 (17,6x25,0cm), у фонту Times New Roman, величина фонта Size: 11, тастатура Serbian (Cyrillic), једноструког прореда Line spacing: Single. Максимални обим оригиналних научних и прегледних радова је један ауторски табак (или 36300 карактера са размацима). На првој страни, изнад наслова рада, у левом горњем делу треба написати име, презиме (у фусноти доставити контакт са аутором: е-маил, тел.), установу, место а испод наслова рада сажетак (до 150 речи) и кључне речи (највише седам) на српском и једном од светских језика.

Страна имена писати транскрибована, а код првог навођења иза имена у загради ставити име у оригиналу.

Пример: Бродел (Braudel).

Код цитирања или позивања на извор иза цитата навести у загради презиме аутора, годину издања и страницу, писмом којим је штампан извор на који се позива.

Пример:

(Вебер, 1976: 341); (Weber, 1989: 59).

Исто правило важи и код навођења литературе у списку литературе на крају списка.

Пример:

1. Le Gof, Žak (1997): *Vreme, rad i kultura srednjovekovnog Zapada*, Svetovi, Novi Sad,
2. Robins, Kevin (2001): *Kiberprostor i svijet u kojemu živimo, Kiberprostor, kibertijela i cyberpank: kulture tehnološke tjelesnosti*, uredili Mike Featherstone i Rober Burrows, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb,

Фусноте користити само за пропратне коментаре.

Напомене: Радове објављене у часопису, није дозвољено прештамповати ни у деловима ни у целини без сагласности издавача. Оцене изнесене у радовима ставови су аутора истих, и не изражавају мишљење уредништва часописа.

Рукописи се рецензирају, и не враћају ауторима. Објављени радови се хонораришу у складу са финансијским могућностима издавача.

Организацију научног скупа у финансијском смислу подржали:

Покрајински сектетаријат за високо образовање и научноистраживачку делатност АП Војводине

Покрајински секретаријат за регионални развој, међурегионалну сарадњу и локалну самоуправу

САДРЖАЈ

I РЕЛИГИЈСКИ И КОНФЕСИОНАЛНИ СУКОБИ - ГЕОПОЛИТИЧКИ И БЕЗБЕДНОСНИ АСПЕКТИ

Љубиша Деспотовић / Радослав Гаћиновић	11-22
Срђан Шљукић / Марица Шљукић	23-34
Драган Симеуновић	35-48
Александар Саша Гајић	49-67
Душан Пророковић	69-78
Милован Р. Суботић	79-92
Марија Ђорић	93-106
Драган Петровић	107-120
Бориша Лечић	121-136
Александар Матковић	137-151
Жељко Бјелајац / Маја Суботин	153-164
Вања Глишин	165-178

II РЕЛИГИЈСКИ И КОНФЕСИОНАЛНИ СУКОБИ - КУЛТУРНО-ИСТОРИЈСКИ И МЕДИЈСКИ АСПЕКТИ

Ђорђе Стојановић	181-191
Предраг Павлићевић	193-213
Зоран Б. Јевтовић / Предраг Ђ. Бајић	215-228
Борис Булатовић	229-244
Зоран С. Грбић	245-260
Горан Иванчевић	261-276
Хатиџа А. Бериша / Миленко Џелетовић	277-296
Небојша Петровић	297-310
Саша Марковић / Жељко Вучковић	311-322
<u>Милован Радаковић</u>	323-334
Тамара Д. Гајић	335-347

THE CONTENT

I RELIGION AND CONFESSIONAL CONFLICTS - GEOPOLITICAL AND SECURITY ASPECTS

Ljubiša Despotović / Radoslav Gaćinović	11-22
Srđan Šljukić / Marica Šljukić	23-34
Dragan Simeunović	35-48
Aleksandar Saša Gajić	49-67
Dušan Proroković	69-78
Milovan R. Subotić	79-92
Marija Đorić	93-106
Dragan Petrović	107-120
Boriša Lečić	121-136
Aleksandar Matković	137-151
Željko Bjelajac / Maja Subotin	153-164
Vanja Glišin	165-178

II RELIGION AND CONFESSIONAL CONFLICTS - CULTURAL-HISTORICAL AND MEDIA ASPECTS

Đorđe Stojanović	181-191
Predrag Pavličević	193-213
Zoran B. Jevtović / Predrag Đ. Bajić	215-228
Boris Bulatović	229-244
Zoran S. Grbić	245-260
Goran Ivančević	261-276
Hatidža A. Beriša / Milenko Dželetović	277-296
Nebojša Petrović	297-310
Saša Marković / Željko Vučković	311-322
<u>Milovan Radaković</u>	323-334
Tamara D. Gajić	335-347

ISSN 1820-4589



9 771820 458005