

КУЛТУРА ПОЛИСА

The Culture of Polis

ЧАСОПИС ЗА НЕГОВАЊЕ ДЕМОКРАТСКЕ ПОЛИТИЧКЕ КУЛТУРЕ

ГОДИНА IX БРОЈ 19 ЗА 2012.

КУЛТУРА – ПОЛИС НОВИ САД

I ПОЛИТИКА И ДЕМОКРАТИЈА

Ђорђе Стојановић, Мирослав Мићевић,
Тијана Д. Перић, Бишња Станчић, Иван Цветановић,
Александар М. Петровић

II ЕУ И ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАМ

Слађана Младеновић,
Дејана М. Вукчевић

III РЕЛИГИЈА И ПОЛИТИКА

Безлюдная Мария Владимировна,
Бойко Павел Евгеньевич, Мирољуб Јевтић,
Желько Ђ.Бјелајац / Милован Б. Јовановић,
Марко Д. Вековић

IV СОЦИОЛОГИЈА И НАУКА

Валентина Соколовска, Марко Шкорић,
Милорад Тодоровић, Данијела Р. Гавриловић /
Александра П. Костић / Драгана С. Захаријевски

V ПРИКАЗИ

Мирјана З. Рикало

КУЛТУРА ПОЛИСА
The Culture of Polis

часопис за неговање демократске политичке културе

Издавачи: Култура – Полис Нови Сад, www.kpolisa.com;

Уредништво: др Србобран Бранковић, др Мирко Милетић,
др Александар М. Петровић, др Славиша Орловић,
др Срђан Милашиновић, др Ђорђе Стојановић,
мр Небојша Петровић.

Главни и одговорни уредник: др Љубиша Деспотовић

заменик гл. и одгов. уредника: др Зоран Јевтовић

помоћник гл. и одгов. уредника: др Дарко Гавриловић

секретар уредништва: др Зоран Арацки

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 Василе Табара (Румунија)

прелом и припрема: Милан Карановић

Савет часописа: др Живојин Ђурић, председник;
др Вукашин Павловић, др Илија Вујачић; др Срђан Шљукић;
др Небојша Кузмановић; др Желимир Кешетовић;
др Љубиша Митровић, др Љубинко Милосављевић.

штампа: ESELOGE d.o.o. Београд

тираж: 150.

УДК 316.334.56:008

ЦИП - Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

КУЛТУРА полиса: часопис за неговање демократске
политичке културе / главни и одговорни уредник Љубиша
Деспотовић.-Год. 9, бр.19 (2012).- Нови Сад: Култура – Полис
Нови Сад; Eseloge d.o.o., 2012.- 23 cm

Четверомесечно

ISSN 1820-4589

COBISS.SR-ID 199568391

КУЛТУРА ПОЛИСА, год. IX (2012), бр. 19
THE CULTURE OF POLIS

часопис за неговање демократске политичке културе

САДРЖАЈ:

I ПОЛИТИКА И ДЕМОКРАТИЈА

Борђе Стојановић, <i>Проблем демократске одговорности: концептуалне претпоставке</i>	1
Мирослав Мићевић, <i>Проблеми друштвеног избора: делиберација или гласање</i>	17
Тијана Д. Перић, <i>Нормативни оквир и институционална логика семипрезиденцијализма</i>	35
Вишња Станчић, <i>Проблем моралног разилажења - етички и културни релативизам</i>	51
Иван Цветановић, <i>Стил дипломатског језика у преговарању о Косову – Волф против Јерemiћа</i>	61
Александар М. Петровић, <i>Легалитет саборног доношења одлука и демократске перспективе</i>	71

II ЕУ И ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАМ

Слађана Младеновић, <i>Конституционализација Европске уније из перспективе историјског институционализма</i>	97
Дејана М. Вукчевић, <i>Слабости Европске уније као међународног актера у рату у бившој Југославији</i>	111

III РЕЛИГИЈА И ПОЛИТИКА

Безлюдная Мария Владимировна, <i>Исихизам и духовни идентитет српског народа</i>	129
Бойко Павел Евгеньевич, <i>Диалектика религиозног сознания и перспективе развития православного мира</i>	139
Мирољуб Јевтић, <i>Религија као узрок подела српског народа</i>	147
Желько Ђ.Бјелајац / Милован Б. Јовановић, <i>Улога религије у развоју и сузбијању проституције</i>	163
Марко Д. Вековић, <i>Државни удар у Малију и религијски екстремизам</i>	185

IV СОЦИОЛОГИЈА И НАУКА

Валентина Соколовска / Александар Томашевић, <i>Значај математичке социологије за развој социологије као науке</i>	199
Марко Шкорић, <i>Карл Попер и дарвинизам</i>	215
Милорад Тодоровић, <i>Урбана цивилизација и ментално здравље</i>	243
Данијела Р. Гавриловић / Александра П. Костић / Драгана С. Захаријевски, <i>Увод у анализу родних односа у пограничним областима југоисточне Србије</i>	263

V ПРИКАЗИ

Мирјана З. Рикало, <i>Карактеристике и специфичности пословања савремене медијске организације</i>	281
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

CONTENT:

I POLITICS AND DEMOCRACY

- Dorđe Stojanović, *The problem of democratic accountability: conceptual foundations* 1
- Miroslav Mićević, *Problems of Social Choice: Deliberation or Voting* 17
- Tijana D. Perić, *Normative framework and institutional logic of semi-presidentialism.* 35
- Višnja Stančić, *Problem of moral disagreement - ethical and cultural relativism.* 51
- Ivan Cvetanović, *The style of diplomatic language in negotiating about Kosovo -Wolff against Jeremic* 61
- Aleksandar M. Petrović, *Legality of a councillor bringing of decisions and a prespectives of the democracy* . 71

II EU AND INSTITUTIONALISM

- Slađana Mladenović, *Constitutionalization of the European Union from the perspective of historical institutionalism* 97
- Dejana M. Vukčević, *Les faiblesses de l'Union europeenne en tant qu'acteur international dans la guerre dans l'ex -Yougoslavie.* 111

III RELIGION I POLITICS

- Безлюдная Мария Владимировна,
Hesychasm and Spiritual Identity of Serbs 129
- Бойко Павел Евгеньевич, *The dialectics of religious consciousness and the prospects of orthodox world development.* . . . 139
- Miroljub Jevtić,
Religion as a cause of serbian people divisions 147
- Željko Đ.Bjelajac / Milovan B. Jovanović, *The role of religion in development and suppression of prostitution* 163
- Marko D. Veković,
Coup d'etat in Mali and religious extremism 185

IV SOCIOLOGY AND SCIENCE

- Valentina Sokolovska /Aleksandar Tomašević,
The importance of mathematical sociology for the development of sociology as a science. 199
- Marko Škorić,
Karl Popper and Darwinism. 215
- Milorad Todorović,
Urban civilisation and a mental health 243
- Danijela R. Gavrilović / Aleksandra P. Kostić /
Dragana S. Zaharijevski, *Introduction to the analysis of family relations in the border areas of South-East Serbia* 263

V VIEWS

- Mirjana Z. Rikalo, *Features and characteristics of business Contemporary media organization* 281

I

ПОЛИТИКА И ДЕМОКРАТИЈА

БОРЂЕ СТОЈАНОВИЋ*
Институт за политичке студије
Београд

УДК 321.7(497.11):172
Оригиналан научни рад
Примљен: 11.08.2012
Одобрен: 21.10.2012

ПРОБЛЕМ ДЕМОКРАТСКЕ ОДГОВОРНОСТИ: КОНЦЕПТУАЛНЕ ПРЕТПОСТАВКЕ**

Сажетак: Циљ овога рада је да концептуално позиционира феномен демократске одговорности. У првом делу рада, одређује се појам управљања и одговорност се перципира као један од најважнијих фактора исхода административног процеса. У другом делу рада, детаљније се идентификују концептуалне премисе феномена демократске одговорности. Рад се закључује постављањем смерница за анализирање одговорности у Србији.

Кључне речи: демократска одговорност, делиберативни форум, управљање, јавне организације, политичке институције, капацитет, Србија.

На најопштијем нивоу, рецимо пре свега да Пол Хирст разликује пет верзија значења појма управљања у зависности од области у којој се употребљава (Hirst 2000: 14-19): (1) прва верзија се повезује са синтагмом „добро управљање”, незаобилазном у сфери економске модернизације, која подразумева стварање ефективног политичког оквира (у питању је заправо креација стабилног режима) погодног за приватне економске акције, владавину закона, ефикасну државну администрацију сагласну улогама које влада актуелно може да „изнесе” и јаког цивилног друштва аутономног у односу на државу; (2) концепт управљања је повезан и са пољем међународних институција, у смислу широко прихва-

* georgikus@gmail.com

** Овај рад је настао у оквиру пројекта „Демократски и национални капацитети политичких институција Србије у процесу међународних интеграција”, бр. 179009, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

ћеног става да се неки релевантни проблеми не могу нити контролисати нити сматрати садржајем активности на нивоу националне државе (регистровање могућности „управљања без владе”, међународних режима, пораста приватне управљачке праксе и „узмицања државе” довело је до широке расправе о улози међународних агенција, међудржавних аранжмана и заједничких комерцијалних управљачких пракси као метода управљања); (3) следећа верзија представља „корпоративно управљање” за које се може рећи да је у функцији оних који желе да унапреде одговорност и транспарентност менаџмента, али без суштинског мењања основне структуре фирми у оквиру које су индиферентни акционари примарни бенефицијари компаније, док менаџмент доноси политике њима у корист, без ограничења или инкорпорирања инвеститора, то јест неког другог захваћеног интереса (компаније су заправо аутократски ентитети у политичкој клими где је демократија примарни извор легитимисања); (4) четврта верзија повезује управљање са новим јавним менаџментом,¹ што резултује моделом управљања који је другачији од концепта јавне администрације (обележеног хијерархијском контролом и директном одговорношћу јавних службеника изабраним политичким функционерима), те подразумева другачије разумевање односа између клијента и обезбеђивача услуге од оног базираног на односу између грађана и државе благостања; и (5) последња, пета верзија управљање ставља у однос према координирању активности преко мрежа, партнерстава и делиберативних форума (многи облици овог типа друштвеног управљања базираног на договарању између великог броја актера се показују како непостојаним, што ће довести до проблема повезних са генерализацијом таквих искустава, тако и интензивно локалним, што ће целокупни сет користи такве поставке резервисати за постојеће чланове неке локалне мреже).

Апострофираћемо да Хирст држи како национална држава представља најадекватнији простор за спајање три различита модалитета управљања: суб-националног, националног и над-националног. Таква констелација је продукт способности истовременог вршења три круцијалне улоге (Ibidem: 31): (1) држава је способна за адекватну дистрибуцију моћи и одговорности између ње саме, регионалне и локалне власти и цивилног друштва, зато што располаже са капацитетом произашлом

¹ То повезивање је реализовано преко питања приватизације јавних предузећа и јавних услуга, те логичне потребе да се обезбеди квалитет услуга и поштовање уговорених обавеза, и преко питања окренутих ка увођењу комерцијалних пракси и стилова менаџмента унутар јавног сектора, препуштањем услуга самоуправљивим агенцијама формираним укупним смером неке јавне политике и циљевима услуге.

на чињеници да је извор уставног „диктата” и оркестратор друштвеног консензуса; (2) ефективна демократска држава може репрезентовати своје грађана са далеко више кредибилитета него било која друга институција, зато што је за грађане центар политичког идентитета и носећа институција демократског легитимитета, коју су вољни да прихвате и доживе као такву; и (3) националне владе у стабилним демократијама располажу, услед претходног, са чврстом спољном легитимности, друге државе и политички ентитети њене одлуке и функционисање узимају као валидне и поуздане.

Ослањајући се на Хирста, по Јону Пјеру и Гају Питерсу, без обзира на то што јавни сектор више не управља друштвом на основу традиционално-конвенционалног „наређуј и надгледај” алгоритма, он и даље учествује у управљању, на начин да је у неким сегментима његова важност интензивнија него што је то била раније: с обзиром на потребу за неким средством одређивања колективних приоритета и преференција, улога владе је од суштинског значаја за демократско управљање, влада је једина способна за решавање конфликта и општу алокацију ресурса. Као четири постаментална услова повезана са управљањем они издвајају (Pierre и Peters 2005: 3-5): (1) артикулисање заједничког сета друштвених приоритета- управљање се односи на механизам или процес путем кога се изражавају консензуалне или већински донете одлуке о друштвеним циљевима, тај скуп циљева, у смислу демократског формулисања колективних приоритета, детерминише фундаменталну позицију владе у сфери управљања; (2) кохерентност- поред потребе за јасним уобличавањем циљева постоји и потреба за конзистентношћу и координираношћу тих циљева; (3) управљачко усмеравање- овај капацитет обухвата потребу изналажења путева за реализацију претходно дефинисаних циљева и оријентисање друштва ка остваривању прокламованих циљева; и (4) одговорност- као последња нужна компонента управљања, изражава потребу да носиоци управљачких активности буду одговорни друштву за своје поступке (ово се посебно односи на демократско управљање).

Као главне аналитичке елементе приликом посматрања неког модела управљања можемо да издвојимо. (1) актере; (2) процесе; и (3) исходе. Као два најважнија актера управљачког процеса идентификују се држава и друштво (Ibidem: 13-14). Он што је важан атрибут ове „актерске дијаде” је да они нису јединствени већ диференцирани актери. Држава је, тако, подељена на министарства заснована на одређеним подручијима јавних политика, те на различите нивое управљања, док је друштво обележено компетитивним интересима, актерима приватног

сектора, који су усмерени на то да искористе државу као арену за реализацију властитих циљева. Управљачки процес је састављен од више сукцесивних корака (Ibidem: 14-16): (1) бирања циљева; (2) доношења одлука; (3) мобилизације ресурса; (4) селекције инструмената и процеса имплементације; те (5) повратне управљачке спреге. Идентификовање колективних циљева је нормативни процес, који је више откривање онога што друштво жели, него одлучивање о питањима која ће бити процесуирана. Функција доношења одлука о томе како реализовати прокламоване циљеве се обично одвија унутар јавног сектора, али са значајним утицајем приватног сектора. Што се тиче мобилизације ресурса, важно је напоменути да без обзира на то што се специфичан сет инструмената може усвојити као управљачка стратегија, он је потпуно неефективан, уколико, истовремено, нису обезбеђени потребни ресурси (поред тога што су финансијски аспекти изузетно важни, ни „људи” и легитимност нису небитни ресурси). Одабир инструмената је део доношења одлука, њихов имплементациони ниво указује на то да су задужени за извођење и продуковање смераних ефеката. Повратна управљачка спрега представља *ex post* евалуацију партикуларног сета инструмената неке јавне политике и њено поновно ангажовање у процесу доношења одлука у коригованој форми. Држава мора бити отворена према оваквим информацијама, те обезбедити механизме за њихов пријем и процесуирање.

У ширем смислу, као најважнији елементи повезани са исходима управљачког процеса су (Ibidem: 16-17): (1) кохерентност; (2) инклузивност; (3) прилагодљивост; и (4) одговорност. Уколико нека влада не успе да оствари кохерентност између различитих и бројних јавних политика, то може представљати озбиљан управљачки проблем- не само због екстремног повећања трошкова њихове реализације, већ и због представе о владиној некомпетентности. Инклузивност обухвата потребу да се уважи широк спектар интереса и да се обезбеди присуство најважнијих друштвених елемената у јавним политикама, те укључивање у процес управљања како државе тако и друштва, док је прилагодљивост капацитет управљачког система да ефикасно одговори на изазове спољног окружења, те на промене самог управљачког аранжмана. Одговорност представља најбитнији критеријум за процену управљања, повезана је са повратном управљачком спрегом, обухвата и јавне и приватне актере, мада, у крајњој инстанци, зависи од способности јавног сектора да спроведе истраживање и идентификовање дисфункционалности неког управљачког режима.

Као главне идеалтипске моделе управљања Пјер и Питерс одређују (Ibidem: 11-12, 17-45): (1) етатистички модел; (2) либерално-

демократски модел; (3) државоцентрични модел; (4) модел холандске школе управљања; и (5) модел „управљања без владе”. Етатистички модел се базира на државном управљању са јако малим или елиминисаним учешћем друштвених актера. Овакав управљачки предлог није најкарактеристичнији за савремене демократије, осим делимично за Француску и, рецимо, за Сингапур и Тајван, где је државна моћ искоришћена као средство за бржу и лакшу реализацију економског развоја. Либерално-демократски модел не оспорава улогу државе као главног актера управљања. Плуралистички постављен, он оставља простор да се други актери надмећу за утицај на државу, али држава се не одриче права да одабере интересну групу или неког другог друштвеног актера чији ће утицај уважити, ставити испред осталих такмаца (ради се о својеврсној асиметричној кооперацији између јавног и приватног сектора у управљању друштвом). Државоцентрични модел управљања инкорпорира легитимно право друштвених интереса да партиципирају у управљању и да имају аутентичне концепте које држава треба да размотри. Мада је држава и даље централни актер и доносиоц одлука, она није способна за потпуно аутономне одлуке. Овај систем управљања је изведен из корпуса општих демократских вредности (партиципације, пропорционалне репрезентације, инклузије и транспарентности), које мире различите улоге државе и цивилног друштва у политичком животу. Наиме, државоцентрично управљање види државу као кључног актера у дефинисању приоритета и циљева, али у значајној мери преко институционалне размене са организованим интересима.

Модел холандске школе управљања се ослања на улогу друштвених мрежа, док је држава готово постала само један од многобројних актера управљачког процеса. Друштво је постало снажнији актер са капацитетом да се само организује без уплива државне моћи и њених регулаторних захвата. Ипак, држава је задржала статус сиве еминенција управљачког процеса, овај модел користи државну сферу и њену легитимност, те није довео до њене потпуне маргинализације. Одређујућа одлика модела „управљања без владе” јесте схватање по коме се управљање организује на неформалан начин- преко самоуправљајућих мрежа, које инкорпорирају најважније или водеће факторе неког сектора или домена јавне политике, где владине институције могу, али и не морају, бити део управљачке мреже. Имплицитна нормативна премиса овога модела је да, због директног ангажмана заинтересованих страна и, следствене, отворености и демократичности, представља супериорнију управљачку варијанту у односу на хијерархијски устројени пандан. Његове слабости се понајпре манифестује чињеницом да успешност (кохе-

рентност и прилагодљивост) на нивоу неког засебног подручја јавне политике није трансферована као кохерентност, прилагодљивост и одговорност на нивоу целине државе.

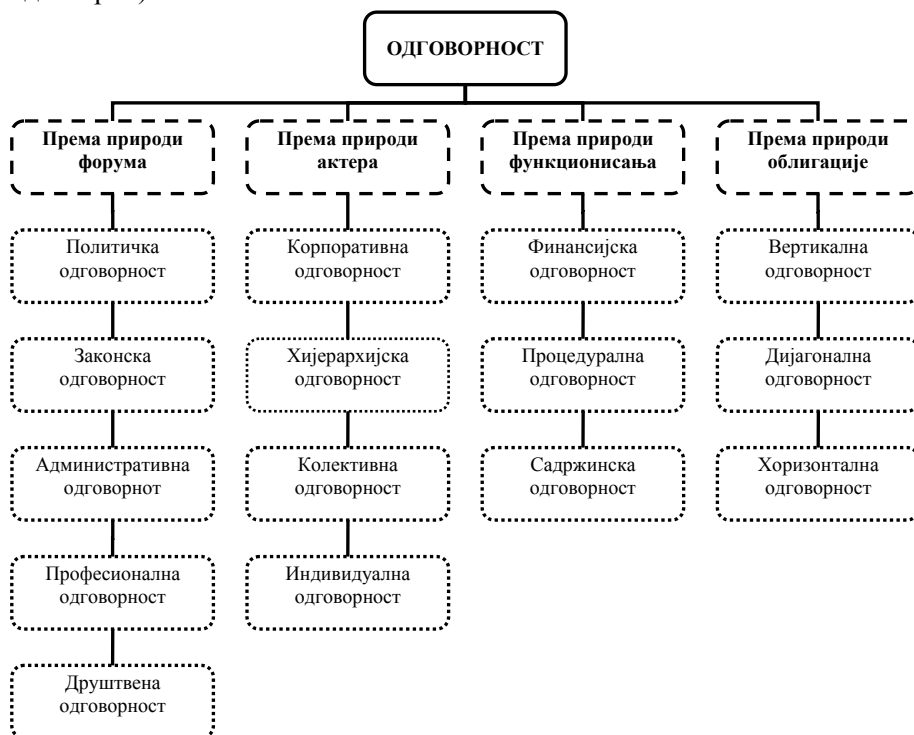
За потребе овога рада, јавно управљање ћемо схватити као начин међусобне интеракције пуног спектра заинтересованих зарад утицања на исходе јавних политика, а добро јавно управљање као преговарање свих заинтересованих у вези питања или области које се тиче унапређивања исхода јавне политике и као договорене управљачке принципе које ће сви заинтересовани евалуирати и имплементирати: ради се дакле о побољшању исхода јавне политике и о имплементацији сета принципа и процеса од стране свих заинтересованих путем којих ће јавне политике бити дизајниране и пласиране у праксу (Bovaird и Löffler 2003: 316-317). Рецимо сада да, као што то констатују Пјер и Питерс, одговорност представља један од носећих политичких концепата, који изазива неподељену заинтересованост и начелно одобравање, највише због чињенице што се може одредити као извориште поузданости и транспарентности, то јест као демократски „камен темељац” доброг управљања. И поред такве констелације, што је у неку руку случај са свим идејама тога ранга, то је и тешко сводљив и ухватљив појам који има широку палету значења. Одговорност може да се одреди и као распоред законских, политичких, друштвено-културних и економских снага које врше притисак на неку организацију и запослене да властити ангажман повезују са одређеним типом активности, и као стање у коме су појединци који врше власт ограничени спољним средствима и унутрашњим нормама, њено присуство може да се констатује под претпоставкама пружање јавних услуга високог перформативног квалитета, ниских финансијских трошкова и правичне, широке и уједначене доступности грађанима, те, као у идејној конструкцији новог јавног менаџмента, може да манифестује и циљ и инструмент (Види Kears 1996; Chandler 1988; и O’Connell 2005).

За одговорност се може рећи и да обухвата пет димензија (Koppell 2005: 95-99): (1) транспарентност као најважнији инструмент за процену организационих перформанси и кључни услов за све остале димензије одговорности (транспарентна јавна организација је отворена за приступ јавности, новина, интересних група и других страна заинтересованих за њено деловање), кључно евалуативно питање је: Да ли организација открива чињенице које се тичу њених перформанси?); (2) идеју да појединци и организације морају бити одговорни за своје поступке- кажњени за неуспех и награђени за успех, кључно евалуативно питање је: Да ли се организација суочава са последицама својих перформанси?); (3)

важан сегмент одговорности је и вертикално постављена контрола упућена на изабране функционере, кључно евалуативно питање је: Да ли организација чини оно што јој је наложено (од стране скупштине, председника итд.)?; (4) поред претходног, деловање појединаца може бити ограничено законима, правилима и нормама, кључно евалуативно питање је: Да ли организација поштује правила?; и (5) организација мора да буде не само вертикално већ и хоризонтално одговорна, она мора да се одазове на захтеве или потребе својих клијената (када се радо о захтевима онда су у питању грађанске преференције, а када се ради о потребама онда је у питању процена циљева јавних политика за које је нека организација „задужена”), кључно евалуативно питање је: да ли организација испуњава супстанцијална очекивања?

Било како било, најшире схваћено одговорност представља више евалуативни него аналитички концепт, она се користи да би се позитивно окарактерисало стање или перформансе неког актера, представља вољност да се делује отворено, поштено и непристрасно и, у овоме контексту, би могла да се окарактерише као врлина. Широко постављени третман одговорности се, дакле, односи на супстанцијалне норме које одређују понашање актера. Одговорност у ужем смислу, схваћену као друштвени механизам, можемо да поставимо као однос између актера (који може да буде појединац, неки функционер или државни службеник, или организација, попут јавне институције или агенције) и форума (који може бити специфична личност, надређени, министар или новинар, или агенција, попут парламената или суда), где је актер дужан да објасни или оправда своје понашање или делање и где форум може спровести истрагу или испитивање, доносити пресуде и санкционисати актерово чињење (Bovens 2007: 450-451). Када се у центар пажње стави јавна одговорности, онда се пре свега треба рећи да се појам јавно, са једне стране, односи на отвореност која обухвата широку доступност информација повезаних са актеровим понашањем, отворене јавне расправе и доступност пресуда форума општој јавности или публици, док са друге стране указује на то да ствари које конституишу јавни домен представљају оно што се тиче јавне одговорности (нпр. трошење јавних фондова, вршење јавне власти или понашање јавних институција). Онда када се однос између актера и форума институционализује, када добије фиксирану форму, вредности и инструменте, можемо говорити о неком аранжману одговорности (нека јавна институција може бити подложна различитим аранжманима одговорности), када у фокус ставимо кохерентни скуп аранжмана и односа онда је у питању режим одговорности (нпр. одговорност владе у парламентарним демократијама).

Марк Бовенс (Mark Bovens) класификује одговорност (види дијаграм 1.) на основу природе (Ibidem: 454-460): (1) форума, где разликује (1.1) политичку одговорност, (1.2) законску одговорност, (1.3) административну одговорност, (1.4) професионалну одговорност и (1.5) друштвену одговорност; (2) актера, где разликује (2.1) корпоративну одговорност, (2.2) хијерархијску одговорност, (2.3) колективну одговорност и (2.4) индивидуалну одговорност; (3) функционисања, где разликује (3.1) финансијску одговорност, (3.2) процедуралну одговорност и (3.3) продуктну (или садржинску) одговорност; (4) облигације, где разликује (4.1) вертикалну одговорност, (4.2) дијагоналну одговорност и (4.3) хоризонталну одговорност. Иако се ради о различитим класификационим критеријумима или димензијама, важно је напоменути да се сваки однос, који за своју подлогу има одговорност, може „провући” кроз све четири диференциране класификационе целине (нпр. неки јавни орган може бити и политички, и хијерархијски, и процедурално и вертикално одговоран).



Дијаграм 1: *Врсте одговорности по Марку Бовенсу*

Политичка одговорност представља једно од тежишних демократских места јавне одговорности, она представља носеће начело „принципал-агент или повериоц-повереник континуума” који започиње гласачком „селекцијом” народних представника као израза суверене народне воље изражене на изборима, народни представници део својих овлашћена преносе на владу, влада многа од својих овлашћења преноси на многобројне, више или мање, аутономне административне органе и државне службенике (систем одговорности је, дакле, супротно оријентисан од система делегирања, почев од јавних чиновника који су одговорни својим претпостављенима до народних представника који „полажу рачуне” гласачима на изборима). Повећани значај законске одговорности, базиране на стандардима који су формално или легално упућени на власт, то јест на законе, представља резултат нарастајуће формализације друштвених односа и измештања поверења са скупштине на „обичне” или специјализоване административне судове. Административна одговорност је повезана са квази-легалним форумима задуженим за независну и спољну административну и финансијску контролу, базирану на специфичним законима и прописаним нормама, док професионална одговорност полази од претпоставке да су јавни менаџери припадници одређене професије додатно или потенцијално одговорни својим професионалним удружењима. Друштвена одговорност се надовезује на потребу за више директном и јаснијом одговорношћу јавних агенција грађанима и грађанском друштву. Међутим, остаје доста тешко утврдити како то постићи услед недостатка пресуда и санкција, те тешкоћа у вези формулисања јасно одређених, кохерентних и ауторитативних форума погодних за дебате и сучељавање актера.

Чињеница да су многе јавне организације корпоративна тела са независним легалним статусом, да могу да делују као јединствени актери, повлачи за собом и компатибилни вид корпоративне одговорности, прописане одређеним законским актима. Када је у питању хијерархијска одговорност, онда се свакако може рећи да она представља званично најекспониранији део јавне одговорности у већини јавних организација, да подразумева пирамидалну представу комплексних организација, те се базира на хијерархијским шемама са стриктно утврђеним линијама одговорности проистеклим на прецизно дефинисаном „ланцу командовања” (што је већи хијерархијски ранг, то је већи степен „спољне” одговорности). Јавне организације представљају скуп индивидуалних службеника, па је теоретски могуће, али морално проблематично, применити колективну стратегију одговорности, јер је сваки од чиновника одговоран за функционисање јавне организације у целини (ова врста одговор-

ности може бити делотворна само када су у питању мала, колегијална јавна тела). Дакле, са моралне тачке гледишта, индивидуална одговорност, где је сваки појединац пропорционално одговоран за личне грешке које доприносе дисфункционалности јавне организације, је далеко адекватнија стратегија (напоменимо да је за индивидуалну одговорност ирелевантна формална хијерархијска позиција појединца).

Финансијска, процедурална и садржинска (или продуктна) одговорност је повезана са обавезом да сваки актер објасни и оправда своје делање, које поседује велики број аспеката, па се увек може издвојити неки који је превалентан и који је кореспондирајући са одређеном врстом форума. Вертикална одговорност се односи на ситуацију где форум има моћ над актером, већина аранжмана политичке, легалне или професионалне одговорности су облици вертикалне одговорности (нпр. егзекутива је одговорна министрима или скупштини). Хоризонтална одговорност представља или добровољну обавезу агенција, мада је она у неким случајевима статутарно регулисана, да морално одговарају широј јавности (што „улази” у подручје друштвене одговорности за коју је карактеристичан егалитарни однос између актера и форума) или узајамну одговорност јавних органа једнаког ранга. Ситуација у оквиру које неки административни форум, типа инспектората или омбудсмана, није директно хијерархијски надређен некој јавној организацији и има мало моћи за продуковање покоравања, али подноси извештај министру или скупштини па тако реализује значајан неформални утицај, представља двостепени однос са форумом, то јест дијагоналну одговорност.

Када се у центар аналитичке пажње стави значај јавне одговорности, Марк Бовенс разликује њене директне перспективе: демократску, уставну и перспективу учења, те њене индиректне перспективе: јавну катарзу и легитимност (Ibidem: 462-465; види и Wolf 2000: 15-20; и Aucoin и Heintzman 2000: 45-55). Демократска перспектива манифестује могућност да грађани на демократски начин контролишу или позову на одговорност јавне или државне службенике. Ако сада узмемо у обзир континуум, који смо изложили када смо елаборирали политичку одговорност, то јест трансфер суверенитета на народне представнике, онда ваља нагласити да постоји потреба за надгледањем извршења додељених јавних задатака на свакој од многобројних инстанци континуума. Због тога што обезбеђује народно представљање и информације путем којих гласачи процењују исправност и ефикасност делања владе, јавна одговорност може да се позиционира као један од неопходних услова за демократски процес. За овај релевантни комплекс односа, који су, дакле карактеристични и за политичку одговорност, може се рећи да су поду-

прти теоријом заступништва или посредовања, која се повезује са ситуацијом када један актер, агент, делује у име другог актера, принципала, али на начин да имплементира преференције и интересе потоњег (Maravall 1999: 155.; види и Павловић 2010: 301-314). Поновимо, гласачи, схваћени као принципал, на изборима бирају агента између неколико кандидата и очекују да одговори на њихове политичке жеље и потребе, те га, у складу са реализацијом тих очекивања, кажњавају или награђују на следећим изборима. Исто концептуално начело важи за све тачке „принципал-агент континуума или ланца” од „најнижег ешалона”, „шалтерских” јавних службеника према својим претпостављенима, па све до одговорности владе парламенту.

Уставна перспектива јавне одговорности, повезана са либералном традицијом поделе власти, је „задужена” за спречавање појаве арбитрарности, деспотизма или тираније апсолутних владара или изабраних лидера, као и експанзивне и „приватизоване” извршне власти (динамички успостављена равнотежа између законодавне, извршне и независне судске власти представља начин за кориговање или елиминисање непримерене, то јест искварене владе). Перспектива учења у сфери јавне одговорности се базира на чињеници да оцењивање управљачких перформанси може постати стимуланс или захтев за перманентним повећањем или оснаживањем капацитета за функционално напредовање јавне администрације. Идеја је да свако индивидуално позивање на одговорност, због одређених погрешки или недоследности у извршавању неке јавне политике, не подразумева само лично напрезање у смеру побољшања властитог професионалног статуса у смеру изналажења најадекватније тактике за реализацију поверених задатака, већ манифестује и матрицу за друге јавне службенике из истог „административног стратума” за што боље организовање властитог посла. Ово је компатибилно са генералнијим ставом да је предност плуралистичке демократије у односу на друге политичке системе лоцирана у постојању великог броја иницијатива које потенцирају учење у процесу креирања јавних политика.

Уколико се држава нађе у ситуацији која је обележена интензивнијим дисфункционалностима, аномалијама или трагичним догађајима (ратови, опресивно политичко устројство, природне катастрофе, авионске или друге несреће и сл.) онда процес јавне одговорности може да има екстремно важну културно-ритуалну улогу као епицентар вредносног кодирања „концепта” јавне катарзе. У том смислу, јавна одговорност може да се перципира и као „обећање” правде, она може да понуди платформу која ће отворити простор и за изражавање незадовољства

жртва и за оправдање починиоца, па тако и створити прилику за покајање, опраштање и кориговање, иницирајући окончавање, на потенцијално најпримеренији начин, бурних и преломних времена у животу једне демократске (или потенцијално демократске) политичке заједнице. Поред тога, јавна одговорност утиче и на то да се легитимност јавне администрације или не наруши или да се повећа. Због све израженијег критиковања владе од стране медија, интересних група и грађана, то јест због све израженијег неуважавања власти и опадајућег тренда поверења у јавне институције, процес јавне одговорности, који је постављен тако да они који управљају имају могућност да образложе и оправдају своје намере или потезе, а да их интересне групе и грађани могу пропитивати у вези тих намера и тако пласирати властито мишљење, може промовисати прихватање власти и грађанско поверење у неку специфичну, владину администрацију. Притом, уколико се начело одговорности тумачи само као могућност осветљавања негативности у функционисању извршне власти, као декоративни демократски елемент, без материјалних последица или негативних санкција, онда се једино може третирати као слаба и неефективна одговорност (Павловић 2010: 312).

Додајмо претходном, врло је интересантно да о одговорности можемо говорити и онда када неки државни службеник није директно повезан са демократским или бирократским механизмом одговорности- он може бити изложен или подређен неформалним правилима и нормама, која нису написана или донешене од стране државе, већ су установљена од стране друштвених група и спроведена од стране заједница којима припада или чији је члан (Tsai 2007). Наиме, у ауторитарним и транзиционим системима, оптерећеним немогућношћу надгледања или јако слабом надгледањем локалних службеника и демократских механизма одговорности, владино функционисање и обезбеђивање јавних добара може бити на задовољавајућем нивоу, зато што службеници припадају солидарним групама, конституисаним не само на заједничким интересима већ и на заједничким моралним обавезама.

Када државни службеници партиципирају у солидарним групама, које су отворене свима на локалном нивоу где су позициониране, када друштвена структура одговара државној структури и када се друштвене границе поклапају са политичким границама, друштвене норме и обавезе могу оснажити или заменити јавну одговорност и облигације службеника и грађана. Уколико, дакле, формалне институције не успеју да мотивишу службенике да одговоре на јавне интересе, онда норме и облигације креиране од стране солидарних група могу да функционишу као неформалне институције одговорности. Наравно, ослањање на солидар-

не групе на штету форсирања „класичне” демократске одговорности никако се не може третирали као ваљана политичка стратегија, чак ни у смилу комплементарне компоненте- демократски политички систем мора имати јасно дефинисани и до краја изведени концепт одговорности, јер је он један од његових конститутивних, па тиме и незаменљивих, елемената.

Исходишна претпоставка је да грађани, легислатура и влада, као што је то раније показано, треба да буду сигурни да се јавна власт и државни ресурси користе сагласно законима, јавној политици и вредностима јавне службе (или јавног сервиса) у управљању са јавним пословима без обзира на дистрибуцију овлашћења и одговорности. Имајући то на уму, као један од битних момената се издваја индивидуална одговорност, било да се ради о потпуно индивидуалном чину или колективним акцијама базираним на сарађивању више појединаца. За Србију је карактеристично да се неуспеси из ове области третирају као системске грешке, то јест да се одговорност транспонује по хијерархијској вертикали, што свакако представља негативне трендове, јер се инсистирањем на томе да је за све крив систем или подређени у односу на надређеног посредно у први план истиче формално покоравање на уштрб испитивања перформанси *per se*. Уопштено говорећи, Србија је обележена читавим низом аномалија, проблема и недоследности: актери (појединци или тела из јавне сфере који су дужни да објасне или оправдају своје делање) не обезбеђују форуму (појединцу или телу са могућношћу испитивања, евалуације и санкционисања актеровог чињења) потребну количину информација, довољног степена поузданости и са уважавањем фактора времена, сама дебата између актера и форума је оптерећена редукованим „маневарским простором” за процес испитивања у смилу фаворизовања једног од њених учесника, док је форум често несамосталан и пристрасан, оптерећен нејасним стандардима и неадекватним санкцијама.

Мишљења сам да је тежишни проблем у „заобилажењу, изврдавању и/или изигравању” формално устројених пропозиција на линији политизације (то јест партократизације), која за резултат има генерисање једне манипулативне архитектуре одговорности, засноване на начелима селективне применљивости са извитопереном позицијом актера, дебате и форума, те, конвергентно томе, фаличним аранжманима и режимом одговорности- ствар је више у конструкцији једне полу-утемељене јавне представе о нормативној присутности одговорности него у одговорности самој. Поред тога, све израженији је и проблем јудицијализације, која може да имплицира већи судски ангажман, отвореније и рационалније

доношење одлука и, генерално, систем у коме се потенцира законска одговорност доносиоца одлука, али, „помало” парадоксално, она може да служи и влади која тежи ка централизацији своје контроле или трансферу властите одговорности на судове, то јест ка више неформалним а мање одговорним методама доношења одлука. Србија је оптерећена и проблемом негативне селекције, бирање погрешног агента од стране принципала као резултата информационе асиметрије, недовољног степена обавештености о преференцијама и умећима агента (ради се, дакле, о некомплетним или „камуфлираним” информацијама), и проблемом моралног хазарда, немогућности „раскринкавања” сакривених акција једном селектованих агената, који своје одлуке доносе „иза затворених врата”. У том смислу, индикативно је фузионисање скупштинске и извршне власти, где скупштинске расправе фунгирају као пука демократска фасада.

Српски форуми јавне одговорности су често недовољно јасно дефинисани и моћни да би се суочили са инхерентном тенденцијом јавних служби ка избегавању контроле и са аутономним иницијативама за проширењем, ионако широко постављеног утицаја јавне бирократије, а аранжмани одговорности недовољно стимулативни за перманентну усредсређеност јавних институција и службеника на побољшање ефикасности и ефективности у смеру реализације пожељних друштвених резултата. Притом, претерано инсистирање на ригорозној демократској контроли може исфорсирати правилима „хипнотисану” јавну бирократију, док потенцирање административног интегритета и коруптивног надзора може довести до „глорификовања” процедурализма, који може значајно отежати делотворност јавних организација. Конфлација изостанка потпуне лустрације популистички деформисаног и ауторитарно експлоатисаног јавног простора милошевићевске Србије и половично и неуједначено конституисаног система одговорности пост - милошевићевске Србије, често ускраћеног за постојање или примену негативних санкција, је довео до тога да постојећа симболичко-перцептивна матрица српске државе не укључује грађански третман јавних институција као праведних и достојних поверења, српско друштво није пурификовано јавном катарзом, а одговорност је више демократски „орнамент” него демократски супстрат.

Кодирање јавне одговорности од стране српских елита као нечега што је релативно и подложно *ad hoc* интерпретацијама је заправо довело до тога да се српско друштво може одредити као неодговорно друштво. Јавна демократска одговорност се идејно исказује као нефиксирана и клизна, она је увек покривена неком „вишом” манипулативном (а днев-

но-политичком) тактиком, као да сама по себи није један од највиших, ако не и највиши, демократски циљ. У случају национално профилисаних стратегија и следствених норми, она је више органске провенијенције, па сама селекција традиционалистичког дискурса значи и чин највише рангиране- патриотске одговорности. Ако се сада овоме прикључи и став да демократском улазу мора да парира адекватан демократски излаз, онда неадекватна и непотпуна испорука јавних добара, која карактерише Србију у релативно дугачком временском периоду, представља „жариште” које хронично нарушава легитимитет владајућих структура и, следствено, односне јавне администрације.

Литература:

1. Aucoin, P. и Heintzman, R. „The Dialectics of Accountability for Performance in Public Management Reform.” *International Review of Administrative Sciences*, 66(1), 2000, стр 45-55.
2. Bovaird, T. и Löffler, E. „Evaluating the Quality of Public Governance: Indicators, Models and Methodologies.” *International Review of Administrative Sciences*, 69(3), 2003, стр. 313-328.
3. Bovens, M. „Analysing and Assessing Accountability: A Conceptual Framework.” *European Law Journal*, 13(4), 2007, стр. 447-468.
4. Chandler, R. C. и Plano, J. C. *The Public Administration Dictionary*. ABC-Clio, Santa Barbara, 1988.
5. Hirst, P. „Democracy and Governance.” у Pierre, J. (yp.) *Debating Governance: Authority, Steering and Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2000, стр. 13-35.
6. Kears, K. P. *Managing for Accountability: Preserving the Public Trust in Public and Nonprofit Organizations*. Jossey-Bass, San Francisco, 1996.
7. Koppell, J. „Pathologies of Accountability: ICANN and the Challenge of Multiple AccountabilitiesDisorder.” *Public Administration Review*, 65(1), 2005, стр. 94-108.
8. O’Connell, L. „Program Accountability as an Emergent Property: The Role of Stakeholders in a Program’s Field.” *Public Administration Review*, 65(1), 2005, стр. 85-93.
9. Maravall, J. M. „Accountability and Manipulation.” у Przeworski, A., Stokes, S. C. и Manin, B. (yp.) *Democracy, Accountability, and Representation*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999, стр. 154-197.
10. Pavlović, D. „Državni poverenici i državni poverioci.” у Podunavac, M. (ur.) *Država i demokratija*. Službeni glasnik i Fakultet političkih nauka, Beograd, 2010, str. 301-314.
11. Pierre, J. i Peters, B. G. *Governing Complex Societies: Trajectories and Scenarios*. Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2005.

12. Stojanović, Đ., Đurić, Ž. i Despotović Lj. „Konceptualni okvir za analizu državnog kapaciteta.” *Srpska politička misao*, 32(2), 2011, str. 11-40.
13. Stojanović, Đ. „Problem državnog, političkog i administrativnog kapaciteta: anatomija Srbije kao slabe države.” *Srpska politička misao*, 34(4), 2011, str. 11-31.
14. Stojanović, Đ. „Savremeno shvatanje javne birokratije.” *Politička revija*, 31(1), 2012, str. 1-31.
15. Tsai, L. L. *Accountability without Democracy: Solidary Groups and Public Goods Provision in Rural China*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
16. Wolf, A. „Symposium on Accountability in Public administration: Reconciling Democracy, Efficiency and Ethics.” *International Review of Administrative Sciences*, 66(1), 2000, стр 15-20.

The problem of democratic accountability: conceptual foundations

Summary: The aim of this paper is to conceptually position the phenomenon of democratic accountability. In the first part of this paper, the author defines the concept of governance and accountability is perceived as one of the most important outcome factors of the administrative process. In the second part, the author identifies in more detail the conceptual premises of democratic accountability phenomenon. The paper concludes by setting guidelines for the analysis of democratic accountability in Serbia.

Key words: democratic accountability, deliberative forum, governance, public organizations, political institutions, capacity, Serbia

МИРОСЛАВ МИЋЕВИЋ*
Мегатренд универзитет
Факултет за културу и медије
Београд

УДК 172(324):321.7
Монографска студија
Примљен: 14.08.2012
Одобрен: 19.09.2012

ПРОБЛЕМИ ДРУШТВЕНОГ ИЗБОРА: ДЕЛИБЕРАЦИЈА ИЛИ ГЛАСАЊЕ**

Сажетак: Теорија друштвеног избора показује да постоје озбиљни проблеми везани за процедуру гласања, која се сматра основним механизмом демократије. Агрегација индивидуалних преференција не може да произведе смислен резултат уколико број иницијалних преференција није редукован у процесу делиберације, односно у процесу јавног и рационалног оправдања. С друге стране, процес делиберације ретко резултира консензусом, те се политичко неслагање мора на неки начин разрешити. У овом тексту понуђен је начелни оквир у ком би се делиберативни и агрегативни приступ могли помирити у функционални модел за доношење колективних одлука.

Кључне речи: теорија друштвеног избора, Рајкер, агрегација, делиберација, гласање

Основне одлике делиберативне демократије

Делиберативна демократија се заснива на идеји да легитимно доношење закона мора бити резултат јавне дискусије између слободних и једнаких актера. Према овој концепцији демократије, политичка питања треба да решавају грађани, рационалном и отвореном делиберацијом у циљу доношења заједничке одлуке. Централна тврдња делиберативне демократије је да политичко доношење одлука треба да се дешава

* mmicevic@megatrend.edu.rs

** Текст је настао у оквиру пројекта Министарства за науку и технолошки развој Републике Србије, бр. 179041: Динамички системи у природи и друштву - филозофски и емпиријски аспекти

у јавном форуму где би слободни и једнаки учесници били у могућности да дају рационалне аргументе у оквиру јавне дискусије о општем добру, која за крајњи циљ има формулисање садржаја будућег закона. У том смислу, делиберација допушта свим грађанима директан приступ процесу доношења јавних закона. (Mansbridge et al., 2010: 65-66)

У скоројој литератури, делиберативна демократија често је супротстављана концепту агрегативне демократије, који наглашава улогу периодичног гласања као средства за избор представника власти, али и као средства ограничења њихове моћи механизмом изгласавања неповерења и потоње смене са власти. За разлику од делиберативне, агрегативна демократија фокус ставља на агрегацију преференција (нпр. изражених заокруживањем једне од понуђених опција на гласачком листићу). Овај приступ проистиче из јаке либералне позиције и њиме се не захтева да личне преференције буду предмет било јавног било приватног процеса оправдања. Тиме улога разума, у смислу аргументованог оправдавања ставова, остаје без значаја за сам процес. Колективне политичке одлуке се потом доносе према одређеном, мада не и универзалном, методу агрегације. Резултат процеса агрегације је обично неки облик већинске одлуке, а тај резултат је обавезујући и, према заступницима ове теорије, легитиман за све грађане.

Делиберативна демократија се често ставља и насупрот процедуралној демократији, као и уставној демократији. Наиме, процедурална демократија фокус ставља на праведност и непристрасност самих процедура као основ за решавање друштвених и политичких конфликта, док уставна демократија наглашава значај одређених уставних права и њихов приоритет у односу на исправност процедура у решавању истих проблема. (Gutmann, Thompson, 1998: 27) Дакле, тамо где се процедуралне теорије демократије позивају на својства процедуре у циљу решавања политичких неслагања, уставне теорије се ослањају на независне уставне принципе, као што је, на пример, принцип једнакости права и слобода.

С друге стране, делиберативна демократија се разликује од ових концепција зато што наглашава вредност јавне делиберације као основа за оправдање колективних одлука. Према овом гледишту, делиберација представља средство за решавање политичких неслагања. Разлике између ових концепција демократије сугеришу да су оне међусобно супротстављене и узајамно искључиве теорије, тако да заступање једне нужно повлачи одбацивање других. (Gutmann, Thompson, 2004: 13) Међутим, оваква категоризација делиберативне, агрегативне, уставне и процедуралне демократије може бити погрешна с обзиром на чињеницу

да ниједна демократија није чисто делиберативна, агрегативна, уставна или процедурална, по природи. Пре би се могло рећи да је демократија један комплексан политички систем који садржи елементе сваког од наведених: делиберација и агрегација као процедуре за доношење одлука, а уставни принципи и процедуралне вредности као основ за регулисање јавног живота грађана.

У овом тексту, предмет расправе ће бити сама процедура доношења одлука, која је централна тачка спора између делиберативне и агрегативне демократије. Ако би гласање представљало једини доступни механизам за доношење политичких одлука, онда би грађани могли да утичу на представнике власти само у смислу њиховог смењивања са власти и постављања њихових замена. Грађанима би недостајала средства која би им омогућила ефективну улогу у обликовању садржаја закона. Ту функцију би имали званичници којима је дата законодавна власт. У суштини, домен директног политичког утицаја грађана би био сведен на избор појединаца који ће вршити власт, а фундаментални принципи и механизми који конституишу основни политички оквир остали би ван домашаја њихове политичке воље. Њихов утицај на основне елементе политичког уређења могао би бити само посредан, путем подршке политичким опцијама које заступају одређена гледишта и принципе, која се у мањој или већој мери подударају са њиховим сопственим уверењима. Међутим, да проблем буде већи, чак и оваква ограничена улога гласања као процедуре не обезбеђује ефективност доношења колективног избора. Да бисмо ово разјаснили, анализираћемо улогу гласања у светлу теорије друштвеног избора.

Гласање и теорија друштвеног избора

Теорија друштвеног избора се бави евалуацијом различитих метода који се користе у процесу „сабирања” индивидуалних преференција који као резултат има колективни избор. Гласање је један такав метод и опширну анализу процеса гласања можемо наћи код Вилеама Рајкера (William Riker), у књизи *Liberalism against populism* (Riker, 1982). Процес гласања је незаменљив елемент демократије, како год да су дефинисани циљеви демократије, из простог разлога што средство за остварење тих циљева мора да подразумева неку врсту грађанске партиципације у власти. Иако партиципација може имати различите форме, историјски, а вероватно и логички, она мора укључивати и гласање. Из тог разлога је

теорија друштвеног избора од великог значаја за теорију демократије. (Riker, 1982: 1)

Теорија друштвеног избора датира још од Кондорсеове (Condorcet) формулације *парадокса гласања*.¹ Имајући овај парадокс у виду, Рајкер тврди да је гласање, ако се разуме као агрегација избора начињених у приватности и на индивидуалним основама од стране сваког грађанина (без процеса јавног и рационалног оправдавања ставова), проблематичан процес који може да има нестабилне или вишесмислене исходе. Исход је *нестабилан* уколико је изражен као редослед преференција за који не важи логичко *правило транзитивности*. Да бисмо објаснили парадокс гласања, конструисаћемо следећи пример: размотримо ситуацију избора која се састоји од алтернатива x , z , y које, у политичком контексту, могу представљати кандидате, на пример. Претпоставимо да су ове алтернативе понуђене групи сачињеној од три индивидуе a , b , c , чије ћемо преференције означити са P . Правило транзитивности каже да ако особа a преферира алтернативу x у односу на y , и y у односу на z , онда та особа мора да преферира x у односу на z . Ако кажемо да $x P_a y$, то значи да особа a преферира x у односу на y , онда ће редослед њених преференција, према правилу транзитивности, моћи да се изрази на следећи начин: ако $x P_a y$ и $y P_a z$, онда $x P_a z$. Особе b и c могу имати другачији редослед преференција у односу на особу a , али правило транзитивности и даље треба да важи. Имали бисмо, рецимо, ситуацију у којој особа b преферира y у односу на z , z у односу на x , и y у односу на x , док би особа c могла да преферира z у односу на x , x у односу на y , и z у односу на y , тако да су и њихове преференције транзитивне. Преференције особе a , b и c се могу изразити на следећи начин:

¹ Овде је потребно објаснити основне појмове теорије друштвеног избора који ће се користити у тексту:

Индивидуалне преференције – алтернативе (или опције) уређене релацијом *преференције* (P); у случају две алтернативе (x, y) можемо рећи $x P y$ што ће значити да је x преферирано у односу на y , сходно томе редослед преференција у овом случају би био $x y$. Претпоставка је да свака рационална особа, процењујући добробит коју јој пружају одређене изборне алтернативе (у економском, политичком или неком другом контексту), може направити индивидуалне преференције у оквиру којих ће све понуђене алтернативе бити уређене релацијом преференције. На пример, у случају три алтернативе x , y , z , могуће је направити индивидуалну преференцију $P_i(x, y, z)$, што би значило да особа i преферира x у односу на y и z , као и y у односу на z .

Избор – резултат „сабирања” или „амалгамације” индивидуалних преференција n особа према неком *правилу сабирања* (нпр. правило просте већине, Кондорсеов метод, Бордин метод и сл.). С обзиром да је реч о сабирању преференција више индивидуа, назива се и *друштвеним избором*.

Особа a : $x P_a y$, $y P_a z$, и $x P_a z$; односно $x y z$.

Особа b : $y P_b z$, $z P_b x$, и $y P_b x$; односно $y z x$.

Особа c : $z P_c x$, $x P_c y$, и $z P_c y$; односно $z x y$.

Ако применимо Кондорсеов метод просте већине на сваки пар алтернатива (x и y , y и z , x и z), доћи ћемо до редоследа који није транзитиван. Ако узмемо у обзир редослед преференција све три особе (a , b , c), увидећемо да је између x и y победник опција x , с обзиром да је преферирана у односу на y од стране особа a и c , док је само особа b она која преферира y у односу на x . Упоредивањем следећег пара, y и z , долазимо до победника – опција y , јер је преферирана у односу на z од стране особа a и b , док је само особа c фаворизовала z у односу на y . Коначно, између x и z , z је победник, јер је то преферирана опција од стране особа b и c , док само особа a бира x у односу на z . Дакле, да резимирамо, бинарним упоређивањем алтернатива x , y , z и употребом правила просте већине у циљу одређења победника, свеукупни колективни редослед преференција није транзитиван зато што је x преферирано у односу на y , y у односу на z , али је z преферирано у односу на x , па имамо случај онога што се у теорији одлучивања назива *цикличним* или *кружним преференцијама*. (Павличих, 2007: 19) С обзиром на овај недостатак транзитивности, ми не можемо да утврдимо колективни избор између три алтернативе, јер у међусобном поређењу увек ће постојати једна која је боља у односу на изабрану. Овај резултат је изенађујућ, јер је један од стандарда конзистенције реченица и кохерентности мисаоног процеса управо транзитивност. За особу која јабуке више воли од крушака, крушке од јагода, а опет јагоде више воли од јабука, можемо рећи да је прилично збуњена.

Следећи проблем на који теорија друштвеног избора указује када говоримо о процесу гласања јесте *проблем вишесмислености* резултата гласања. Да бисмо боље разумели овај проблем, морамо уочити да преференције можемо "сабирати" било употребом неке врсте већинског било позиционог метода. Пример већинског метода је Кондорсеово правило које смо користили у претходном примеру. Као што смо видели, Кондорсеов метод подразумева идентификовање победничког избора упоређивањем сваке опције са сваком у низу бинарних поређења. Према овом правилу, победничка алтернатива је она која побеђује све остале у свим бинарним поређењима или у већини тих поређења. Позициони метод је најбоље представљен Бординим (Borda) правилом које даје коначно рангирање алтернатива на основу претходног додељивања поена свакој од њих. На пример, пет поена се додељује првом избору,

четири поена другом, три поена трећем и тако даље. Бордино правило захтева да гласачи користе исту скалу за додељивање поена за сваки појединачни профил преференција тако да сваки први избор сваког гласача униформно носи рецимо пет поена, други четири, и тако даље. Након овог процеса, поени за сваку алтернативу се сабирају и победнички избор је алтернатива са највише освојених поена.²

Проблем вишесмислености за процес агрегације настаје када уочимо да ова два правила агрегације, Кондорсеово и Бордино правило, дају различите резултате из истог скупа преференција. Дакле, исход је вишесмислен ако, из датог скупа преференција, можемо да добијемо различити резултат, што зависи од тога које правило агрегације користимо. Да бисмо ово разјаснили, размотрићемо хипотетичку ситуацију у којој је пет гласача суочено са пет избора, и њихови профили преференција су следећи:

Редослед преференција	Гласач 1	Гласач 2	Гласач 3	Гласач 4	Гласач 5
5	<i>a</i>	<i>d</i>	<i>e</i>	<i>b</i>	<i>b</i>
4	<i>d</i>	<i>a</i>	<i>c</i>	<i>d</i>	<i>e</i>
3	<i>b</i>	<i>b</i>	<i>a</i>	<i>a</i>	<i>c</i>
2	<i>c</i>	<i>e</i>	<i>b</i>	<i>e</i>	<i>a</i>
1	<i>e</i>	<i>c</i>	<i>d</i>	<i>c</i>	<i>d</i>

Табела 1: Преференције гласача

На основу овог скупа преференција, *a* је Кондорсеов победник зато што побеђује остале алтернативе у процесу бинарног упоређивања у већини случајева, док је *b* Бордин победник, јер има највише поена од свих опција. У Табели 2 можемо видети да је *a* Кондорсеов победник:

	<i>a</i>	<i>b</i>	<i>c</i>	<i>d</i>	<i>e</i>
<i>a</i>	---	3	3	3	3
<i>b</i>	2	---	4	3	4
<i>c</i>	2	1	---	2	1
<i>d</i>	2	2	3	---	3
<i>e</i>	2	1	4	2	---

Табела 2: Кондорсеова евалуација

² Рајкер говори и о утилитаристичким методама агрегације, као што су Бенхамов (Bentham) и Нешов (Nash) метод, које сматра неадекватним због немогућности усаглашавања перспектива корисности различитих гласача, које стоје у основи ових метода. У овом тексту ће из истог разлога бити изостављени прикази ових метода.

Ако читамо *Табелу 2* с лева на десно, можемо да увидимо да опција *a* добија *b* три пута с обзиром да је изабрана као боља у односу на *b* од стране гласача *1, 2, и 3* у *Табели 1*. Такође добија опцију *c* три пута с обзиром да је изабрана као боља од *c* од стране гласача *1, 2, и 4*. Иста анализа се може урадити и за бинарне компарације осталих алтернатива. На основу тих анализа можемо утврдити да је опција *a* Кондорсеов победник зато што има већину у односу на друге опције, у смислу да је изабрана од стране три од пет гласача у њеном сучељавању са другим алтернативама.

Пошто смо утврдили да је *a* Кондорсеов победник, потребно је да видимо зашто је опција *b* победничка опција у случају да применимо Бордино правило. Најпре је потребно да саберемо поене који су приписани свакој опцији од стране сваког гласача, па потом треба да упоредимо збирове поена сваке алтернативе како бисмо утврдили која опција има највише поена. На основу рангирања у *Табели 1*, можемо направити нову табелу:

Орсија	Гласач 1	Гласач 2	Гласач 3	Гласач 4	Гласач 5	Тотал
<i>a</i>	5	4	3	3	2	17
<i>b</i>	3	3	2	5	5	18
<i>c</i>	2	1	4	1	3	11
<i>d</i>	4	5	1	4	1	15
<i>e</i>	1	2	5	2	4	14

Табела 3: Бордина евалуација

С обзиром да опција *b* има највише поена, она је Бордин победник. Дакле, чињеница да из истог скупа преференција, приказаног у *Табели 1*, можемо да добијемо два различита исхода доказује да је колективни избор вишесмислен.

Проблем вишесмислености резултата гласања би могао бити решен уколико би се утврдила процедура агрегације која би могла да задовољи неке основне критеријуме непристрасности и конзистентности. Рајкер прави такав тест (Riker, 1982: 99-114), који показује да је сваки од тестираних метода неадекватан.³ Када имамо резултате ових анализа пред собом, можемо се питати који је онда смисао исхода гласања и да ли уопште постоји. Одговор на ово питање даје Ероуова теорема.

³ Рајкер поставља шест услова пред сваки метод: недиференцираност, неутралност, монотоничност, Кондорсеов критеријум, конзистентност и независност од ирелевантних алтернатива. После тестирања се показује да већинске методе не задовољавају услов конзистентности, позициони методи Кондорсеов критеријум, док утилитаристички методи не задовољавају услов независности од ирелевантних алтернатива.

(Arrow, 1963) Ероу формално доказује да било који могући метод амалгамације преференција који задовољава критеријуме рационалности не може да произведе смислени и недиктаторски друштвени избор.⁴

Проблем политичке манипулације

Проблем нестабилности оставља популистичку концепцију демократије отвореном и за могућност политичке манипулације, која подразумева контролисање политичке агенде у циљу произвођења исхода који би ишли у корист манипулаторима. Нестабилност резултата указује на немогућност одређења опште воље у ситуацијама када нека од попућених опција мора бити изабрана. То је ситуација у којој се манипулација јавља као могућност. Постоје две врсте политичких манипулација које се могу јавити без обзира на метод агрегације који се користи. Прва врста подразумева да људи који контролишу агенду аранжирају редослед алтернатива на начин који би обезбедио победу алтернативе коју они највише преферирају. Претпоставимо да постоје четири алтернативе x , y , w , z , и постоје три фракције учесника са следећим профилима преференција:

Фракција 1: $w x y z$

Фракција 2: $x y z w$

Фракција 3: $y z w x$

Претпоставимо сада да Фракција 1 контролише агенду: та фракција би могла једноставном променом свог профила преференција у $x w z y$ да обезбеди победу алтернативе w , која је њихов примарни избор.⁵ На тај начин би Фракција 1 контролом и манипулацијом политичке агенде обезбедила победу своје опције и тиме остварила највећу корист.

Друга врста манипулације која може да се јави као последица проблема нестабилности јесте нешто што се често назива стратешким гласањем. То значи да гласач неће гласати за своје истинске преференције, већ за неку другу алтернативу како би повећао шансе да његове истинске преференције буду на крају изабране као победничке. Претпо-

⁴ За потребе овог текста неће бити неопходно излагати Ероуов поступак, иако Ероува теорема има велику важност за проблеме теорију друштвеног избора. Види у Младеновић (2011).

⁵ Успешност овакве методе може се лако проверити коришћењем агрегативних поступака објашњених у *Табели 1* и *Табели 2*. Детаљан опис процедуре проналажења исправне стратегије може се наћи код Рајкера. (Riker, 1982: 138-140)

ставимо да се Кондорсеово правило користи у ситуацији избор између три алтернативе x , y , z . Уколико би сви искрено гласали, опција x би била победничка. Претпоставимо да Петру опција x није толико блиска, и да је врло близак опцији y , а опет не може да спречи да опција x победи опцију y у бинарном упоређивању. Међутим, Петар може да убеди своје истомишљенике да гласају за опцију z како би спречио победу x у упаривању са z . На тај начин, они би могли да се надају да ће тиме изнудити избор између z и y , при чему би опција y имала више шанси за победу (овде је реч о вишекружном систему у ком се између опција одлучује у независним рундама гласања).

Рајкер и либерална демократија

У светлу проблема које поставља теорија друштвеног избора, Рајкер тврди да либерална концепција демократије може да изађе на крај са овим проблемима, док то није случај са популистичком концепцијом. Разлог лежи у чињеници што унутар ове две концепције демократије процес гласања има различите улоге. У популистичкој демократији, сврха гласања је „сабирање” индивидуалних преференција на такав начин да њихов збир буде нека врста амалгама, који представља колективну вољу која ће потом одређивати садржај закона. Глас је потребан да би се одредила општа воља у погледу закона и друштвених норми. Насупрот томе, у либералној демократији, гласање има функцију смењивања непопуларних јавних званичника и носилаца власти. Примарна функција гласања јесте контрола званичника претњом њиховог смењивања на изборима и ништа више. (Riker, 1982: 11-12) На тај начин је могуће избор свести на две опције, односно, гласач би одговарао на потенцијално питање „Да ли желите да смените особу X са власти”. Свођење избора на две алтернативе је свакако једно од решења проблема, јер у том случају резултат гласања је увек једнозначан и смислен, док се горенаведени проблеми тичу гласачких процедура у којима се бира између три или више опција. (Riker, 1982: 59-60)

Рајкер сматра да је популистичка концепција демократије рањива, имајући у виду тешкоће на које указује теорија друштвеног избора, док је, са друге стране, либерална концепција имуна на те проблеме. Разлог томе лежи у чињеници да је популистичка демократија зависна од идеје опште воље схваћене у русоовском смислу, док то није случај са либералном концепцијом. „Није потребно да гласање произведе јасан, конзистентан, смислен став народне воље. Потребно је само да гласање

произведе одлучујући резултат: да овај званичник или ова партија остаје на власти или бива смењена”. (Riker, 1982: 242) Иако појединци могу да направе јединствени избор у виду свог личног редоследа преференција, који подлеже правилу транзитивности, за колективни редослед њихових преференција неће важити правило транзитивности нити ће довести до јасног и дефинитивног избора, што доказује Ероуова теорема. Уколико би транзитивност била наметнута колективном избору на тај начин да је x изабрано пре y , и y пре z , онда следи да x мора бити преферирано у односу на z , тада бисмо имали преференције једног појединца, наиме особе a , која би стога имала приоритет у односу на остале појединце, особе b и c (као у Табели 1).⁶ За овакав поступак не постоји никакво демократско оправдање, јер би то била ситуација у којој преференције одређеног појединца надилазе преференције осталих, а то би значило да је реч о неједнаком третману и нарушавању основне вредности једнакости. Поред тога, позивање на преференције једне особе у циљу задовољења критеријума транзитивности суштински значи омогућавање да та особа одређује вољу народа, а то је управо оно што се дешава у диктаторским режимима. Такав поступак је у супротности са основном идејом о владавини народа, која је конститутивна за свако демократско друштво.

Важно је уочити, на основу претходне дискусије, да је број алтернатива у ситуацији избора у директној вези са проблемима друштвеног избора. Када је реч о проблему вишесмислености резултата, основну препреку представља број процедура, а када је реч о проблему нестабилности, узрок лежи у броју опција, било да су то кандидати или предлози закона који се изгласавају. Уколико постоје више од две алтернативе које појединци рангирају у редоследу преференција, одмах се јавља и вероватноћа за цикличан колективни избор. С друге стране, ако постоји више од једне процедуре за агрегацију преференција, онда се јавља и могућност појаве проблема вишесмислености, јер се поставља питање који резултат (ако процедуре дају различите резултате) треба узети као друштвени избор, односно израз опште воље. На основу овога, можемо да закључимо да би најбоље било изабрати један агрегативни метод за сабирање преференција и, с друге стране, било би добро да избор сведемо на две алтернативе, чиме би могућност нетранзитивности заједничког избора била искључена.

⁶ Врло илустративан пример ситуације у којој је транзитивност наметнута колективном избору, што доводи до неке врсте диктаторске позиције, може се пронаћи код Дала (Dahl 1956: 42).

Рајкер одбацује овакав приступ решавању проблема колективног избора, верујући да било који покушај наметања транзитивности подразумева „искључивање” одређених опција у циљу смањења њиховог броја, што је само по себи диктаторска пракса, која није у складу са демократским вредностима које друштво треба да штити. Исто тако, уколико би се овај проблем решавао двокружним системом гласања, где би се у првом кругу одлучивало између опција *a* и *b*, а у другом би се победник првог круга надметао са *c*, онда би изборни процес био изложен манипулацији и контроли агенде, који би по својој природи користио корумпираној мањини, а на штету општег добра.

Међутим, чини се да је Рајкерова критика овог редуктивног приступа преурањена. Пре свега, треба напоменути да он у виду има демократски систем у ком власт, посебно законодавна власт, лежи у рукама изабраних представника грађана. У оквиру тог политичког оквира, грађани задржавају право да изаберу нове вршиоце власти, али они у потпуности преносе своје законодавне и егзекутивне потенцијале на те исте изабране званичнике, који би требало да обављају тај посао уместо њих. С обзиром да само они појединци који су на власти имају ауторитет да формулишу и поставе политичку агенду, онда се може десити да аранжирају изборну ситуацију на начин који би обезбедио да опција коју сами преферирају, на крају, буде изабрана. Овакво понашање политичких званичника на власти грађани могу да „казне” гласањем против њих, али то се увек дешава након што је штета начињена и, наравно, ако се тако неморално и неодговорно понашање уопште открије. То је основни проблем Рајкерове либералне концепције – делотворност таквог система је ограничена на спречавање даље штете, пошто је штета већ учињена. Такав систем избегава проблеме које поставља теорија друштвеног избора пред процедуру гласања, али се, у исто време, озбиљно од удаљава од основне идеје демократије у којој грађани сами владају собом.

Делиберативна демократија и проблеми друштвеног избора

Унутар делиберативног политичког система, иако грађани преносе своје право да владају на изабране политичаре из практичне потребе, они то право могу да поврате ако је то неопходно. На пример, уколико постоји неко питање од виталног значаја, рецимо питање да ли потрошити новац из буџета на здравствену заштиту или изградњу путева, грађани могу да затраже јавну дискусију како би изразили споствена

гlediшта и дебатовали о алтернативним решењима. У таквим случајевима, делиберативни процес служи као медиј помоћу ког грађани, заједно са својим представницима, могу да формулишу законе који регулишу њихов заједнички јавни живот. Активним учешћем у обликовању садржаја закона према заједничким потребама, грађани штите своје интересе и онемогућавају да се они жртвују зарад користи неколицине. Дакле, делиберација омогућава појединцима да поврате легислативни ауторитет кад год је то потребно, штитећи се од злоупотребе власти у личне сврхе. Тиме се спречава корупција, док у случају стандардне гласачке процедуре једина могућност остаје лечење од последица корумпираности људи који су на власти.

Остаје питање на који начин делиберација омогућава учесницима да ефективно реше проблем друштвеног избора. Основна идеја демократије јесте владавина народа, у смислу да закони треба да отелотворују вољу народа. У циљу реализације овог идеала, некакав механизам амалгамације преференција грађана мора да је на снази. Међутим, као што смо видели, проблеми друштвеног избора указују да не постоји универзално решење. У том смислу, делиберација може да помогне у превазилажењу тог проблема тиме што ће рационалним путем довести до смањења броја алтернатива, што ће на крају омогућити јасно одређени колективни избор као израз воље народа. Овај делиберативно-редуктивни процес требало би да се састоји из две фазе. Прва фаза, у којој учесници делиберације дискутују о одређеном питању са циљем постизања консензуса, а уколико то није могуће онда би циљ требало да буде редукција алтернатива на бинарну изборну ситуацију, чиме би се избегао проблем јављања нетранзитивности резултата. Друга фаза би подразумевала договор око агрегативног метода који би се користио у коначном избору између алтернатива.

Неколико фактора улазе у игру у покушају редукције алтернатива унутар делиберативног процеса. Дејвид Милер (David Miller) сматра да најпре треба одбацити алтернативе које су засноване на погрешним емпиријским уверењима, потом она која су морално неприхватљива за друштво у целини, као и она која су заснована искључиво на личним интересима. (у Фисхкин 2003: 189) Делиберација треба да помогне у откривању погрешних веровања и дезинформисаности, чиме би се одмах елиминисале одређене опције из почетног скупа преференција. На пример, грађани би могли да уђу у делиберативни процес са погрешним уверењем да гас није штетан за животну средину. Након јавног изношења научних података о штетности гаса, опције које би подразумевале употребу гаса као решење проблема извора енергије престале би да пос-

тоје као реалне алтернативе, уколико заштита животне средине представља прихваћени шири друштвени оквир унутар ког се тражи колективни избор. Такође, неке алтернативе бивају елиминсане уколико су по својој природи морално неприхватљиве, као на пример расистичке преференције које забрањују одређеној раси приступ неком јавном добру. И најзад, уколико неке преференције имају за циљ да служе само интересима одређене групе људи, након јавног изношења података бивају елиминсане на основу принципа поштовања непристрасности и једнакости. Тако на пример, уколико нека група има преференције које подразумевају да је нафта једини извор енергије, због тога што је то ресурс који је њима доступан и чијом продајом могу да профитирају, док с друге стране већина популације трпи због загађења које проистиче као последица употребе нафте, онда те преференције немају рационални основ за улазак у процес агрегације.

Поред горенаведених фактора постоје и врло важна практична ограничења која би се могла наметнути одређеним алтернативама, чиме би се поставило питање њихове изводљивости и што би на крају могло да доведе до њихове елиминације из друге фазе, то јест процеса агрегације. Да бисмо то разумели, размотримо следећи пример. Претпоставимо да друштво треба кооперативно да одлучи о најбољем начину за искоришћење плодне земље на својој територији. Током делиберације, експерти у датој области изнели су аргументе који указују да је тај тип земљишта најпогоднији за узгајање три врсте воћа: брескве, шљиве и јабуке. Узгајање јабука највише кошта, али је најмање штетно за природну средину. С друге стране, узгајање брескви би било најјефтиније, али најштетније за оклину. Узгајање шљива се налази негде на средини у смислу трошкова и штетности за природно окружење. Уколико су грађани више заинтересовани за смањење трошкова него за заштиту животне средине, онда би јабуке биле елиминисане, а остао би избор између брескви и шљива. Док би у случају да им је заштита животне средине на првом месту у политичкој агенди, брескве отпале као опција. У овом примеру се види на који начин се може избећи нетранзитивност резултата, позивањем на практична разматрања која се тичу финансијских средстава и утицаја на животну средину, чиме се број алтернатива може смањити, а тиме и вероватноћа за појављивање нетранзитивних резултата.

Друга фаза делиберативног процеса се дешава уколико нема консензуса након првог. У том другом кораку грађани одлучују који агрегативни механизам ће користити у одлучивању између преосталих алтернатива. Уколико се грађани сложе око једне процедуре, онда је исход

агрегације обавезујући и легитиман за све. Тиме се превазилази проблем вишесмислености резултата, јер ће и сâм агрегативни механизам бити репрезент народне воље, као што је то и резултат до ког се долази. Сви остали алтернативни агрегативни методи постају ирелевантни. На овај начин, делиберација омогућава општој вољи да буде директно повезана са агрегативном процедуром и њеним исходом.

Но, на који начин грађани бирају један агрегативни метод између мноштва понуђених? Рајкер разматра два евалуативна критеријума: непристрасност и ефикасност, иако сматра да се не може направити универзални избор на основу ова два критеријума с обзиром да су агрегативни методи врло слични у том погледу, и не може се рећи да је један супериоран у односу на друге. „Разлика између метода не би представљала тешкоћу за демократску теорију уколико би један од њих несумњиво био технички или морално супериоран у односу на друге. Ипак, то није случај. Дobar аргумент у прилог непристрасности или ефикасности, или у прилог оба, за многе већинске и позиционе методе... Нажалост, не изгледа да постоји начин да се покаже да један такав морални принцип супериоран у односу на други. Дакле, не постоји фундаментални разлог, рационални или морални, за преферирање амалгамације једним методом у односу на амалгамацију произведену другим методом”. (Riker 1982: 234) На основу овога, Рајкер одбацује редуктивни приступ у решавању проблема вишесмислености, јер сматра да не постоји критеријум који би фаворизовао један метод у односу на друге. Овај закључак се може довести у питање, јер уколико је процедура одлучивања део демократских институција, онда њена способност да промовише демократске вредности, као што су непристрасност, једнакост, слобода, треба да има приоритет у односу на ниво ефикасности. Уколико би ефективност у погледу времена и трошкова била од примарног значаја, онда би политичке одлуке донешене од стране појединца – експерта биле најпожељније, јер би подразумевале далеко мање утрошеног времена и ресурса у односу на процедуру која подразумева учествовање масе појединаца са различитим тачкама гледишта по питању истог проблема. Међутим, то би било врло слично диктаторском процесу који би био неприхватљив за било ког демократски настројеног грађанина, који никако не би желео да буде искључен из процеса одлучивања. Чињеница да легислатура има далекосежне последице на сваког члана друштва представља довољан разлог за стављање критеријума непристрасности, и осталих демократских вредности, изнад критеријума ефикасности.

Агрегативна процедура се, такође, може бирати и на основу врсте проблема који се разматра, као што предлаже Дејвид Милер. Милер сматра да гласање о одређеном проблему може да буде израз нечијег преферирања одређене ствари, као нпр. врсте хране која се бира, или може бити израз нечијег суда по питању исправности неког питања као што је абортус или смртна казна. У првом случају постоји некакво степеновање, у смислу да јабуке волите много више или тек нешто више од крушака, док је у другом случају нема степеновања, већ нешто сматрате исправним или погрешним. Имајући у виду ову дистинкцију, можемо рећи да кажемо да је Бордин метод најбољи када је у питању агрегација укуса, јер дозвољава рангирање преференција према степену пожелности, док је Кондорсеов метод много погоднији за проблеме типа *pro et contra*, јер је најбољи за одређивање коначног већинског избора између две алтернативе. (Miller and Fishkin 2003: 194-95)

Закључна разматрања

Пионири теорије делиберативне демократије, као што су Хабермас (Habermas), Ролс (Rawls) и Коен (Cohen) размишљали су о делиберацији као о идеализованом методу који би резултирао у легитимној колективној одлуци. Коен сматра да је консензус могућ резултат делиберације, док Ролс и Хабермас изричито захтевају консензус као услов легитимности. Следећа генерација теоретичара, у коју спадају Драјзек (Dryzek), Јанг (Young), Гудин (Goodin), Гатман и Томпсон (Gutmann, Thompson), покушали су да прилагоде делиберативне моделе и да их приближе конкретним емпиријским ситуацијама, узимајући у обзир последице дубоког неслагања између учесника делиберације, потом различите форме комуникације, као и специфичне личне преференције. Последица оваквог прилагођавања огледа се у одбацивању строгог захтева за консензусом, који остаје да фигурира као идеал. У овом тексту предложена је скица за оквир за неки „средњи пут” делиберативне демократије, који у крајњој инстанци ипак мора да користи механизам гласања.

„Полирање” преференција у процесу делиберације је нужно, како би се иницијални домен свих могућих преференција смањило и тиме постигла стабилност колективног избора. Током тог процеса учесници би требало да ревидирају своје почетне ставове у светлу изложених аргумената током јавне дебате о одређеном питању. Под претпоставком да су учесници у дискусији рационални појединци, спремни да промене

своје ставове услед понуђених аргумената, ипак се тешко може очекивати да ће коначни резултат дискусије бити једногласно усвојен. Чак и да се једногласје постигне, агрегација гласова о том коначном резултату дискусије јесте оно што даје политички легитимитет. У том смислу је Рајкер у праву када каже да нам је гласање „историјски, а и логички” једини доступни механизам за доношење колективних одлука. Делиберација је есенцијална за демократију, али се свакако мора завршити гласањем. „Стога је моја препорука *прво причајте, па потом гласајте*. Дакле, учините дискурзивне и делиберативне елементе централним за политички процес, али донесите коначне одлуке путем много чистијих агрегативних процедура”.(Goodin 2008: 124)

Литература:

1. Arrow, Kenneth J. (1963), *Social Choice and Individual Values*, John Wiley & Sons, New York.
2. Dahl, Robert A. (1956), *A Preface to Democratic Theory*, Chicago University Press, Chicago.
3. Fishkin, James and Laslett, Peter, editors (2003) *Debating Deliberative Democracy*, MA: Blackwell Publishing, Malden.
4. Goodin, Robert (2008), *Innovating Democracy*, Oxford University Press, Oxford.
5. Gutmann, Amy and Thompson, Dennis (1998), *Democracy and Disagreement*, MA: Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
6. Gutmann, Amy and Thompson, Dennis (2004), *Why Deliberative Democracy?*, N.J.: Princeton University Press, Princeton.
7. Mansbridge, Jane et al. (2010), „The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy”, *Journal of Political Philosophy*, 18: 64-100.
8. Mladenović, Ivan (2011), „Deliberativno rešenje za problem društvenog izbora”, *Filozofija i društvo* 1/2011: 123-142.
9. Pavličić, Dubravka (2007), *Teorija odlučivanja*, Centar za izdavačku delatnost Ekonomskog fakulteta, Beograd.
10. Riker, William H. (1982), *Liberalism Against Populism: A Confrontation between the Theory of Democracy and the Theory of Social Choice*, W. H. Freeman & Co, San Francisco.

Problems of Social Choice: Deliberation or Voting

Summary: Social choice theory shows that there are major problems related to the voting procedure which is considered as the basic mechanism of democracy. Aggregation of individual preferences does not yield meaningful results unless their initial number is reduced through the deliberative „polling,, process i.e. the process of rational public justification. On the other hand, the process of deliberation rarely results in consensus, therefore the resolution of political disagreement remains problematic. This text presents a general framework for reconciliation of aggregative and deliberative approaches which could ultimately provide a functional model for a political decision-making procedure.

Key words: social choice theory, Riker, aggregation, deliberation, voting

ТИЈАНА Д. ПЕРИЋ*
Институт за политичке студије
Београд

УДК 321.011(324):316.46
Монографска студија
Примљен: 01.09.2012
Одобрен: 22.10.2012

НОРМАТИВНИ ОКВИР И ИНСТИТУЦИОНАЛНА ЛОГИКА СЕМИПРЕЗИДЕНЦИЈАЛИЗМА**

Сажетак: Предмет анализе овог рада је концепт семипрезиденцијализма, из његове уставноправне и политичке перспективе, које се неретко не подударају. Први део рада посвећен је упоредним теоријским разматрањима о садржини овог концепта и мотивима за имплементирање овог система организације власти у политичке системе нових демократија. Други део рада је оријентисан на одређење карактера система организације власти у Републици Србији и разрешење дилеме да ли је у питању полупредседнички систем или тзв. рационализовани парламентаризам.

Кључне речи: семипрезиденцијализам, овлашћења председника, кохабитација, председничка фаза, парламентарна фаза

Појмовно одређење семипрезиденцијализма

Концепт семипрезиденцијализма или полупредседничког система добија на значају и актуелности доношењем француског Устава од 1958. године, по ком је шеф државе непосредно изабран од стране грађана и располаже ефективним ингеренцијама у домену егзекутиве, чиме је овај орган власти постао носећи стуб уставног система Француске. Импресивна овлашћења председника Пете француске републике постала су предмет интердисциплинарних теоријских расправа у истраживачком

* peric.tijana@yahoo.com

** Рад је реализован у оквиру пројекта бр. 179009 Института за политичке студије Београд, а финансира га Министарство просвете и науке Републике Србије

пољу уставног права и политикологије. Овај концепт је био авангардан јер је постало евидентно да је традиционална линија поделе парламентаризам-президентијализам добила новог конкурента у виду полупредседничког система или семипрезидентијализма. У литератури се може наћи велики број синонима за овај вид политичког система: мешовити систем, парламентарно-председнички систем, парламентаризам са доминантним председником, систем са променљивим фазама.

У јавном дискурсу овај термин је први употребио уредник дневника *Le monde*, Убер Бев-Мери 1959. године, желећи тиме да апострофира спецификум француског система власти (Elgie, 1999 : 1). Но, пионирски подухват у дефинисању овог појма припада Морису Дивержеу, који је 1970. године подвукао да полупредседнички систем постоји уколико се шеф државе непосредно бира на општим изборима и ако располаже одређеним овлашћењима која су значајнија у односу на овлашћења шефа државе у парламентарном систему, уз одговорност владе пред парламентом (*Ibid.*). Системом позитивне еnumerације Диверже је на прелиминарни списак полупредседничких система ставио Француску, Аустрију и Финску, додавши касније и Ирску. Но, Диверже је своју дефиницију семипрезидентијализма модификовао, подвргавајући је константном усавршавању, што је резултирало формулисањем нове дефиниције која је задржала базичне елементе прве варијанте уз једну новину - услов је да шеф државе располаже правом дисолуције, самостално или на предлог премијера (Elgie, 1999 : 3).

Summa summarum, финалну физиономију једног политичког режима који се може сматрати полупредседничким, по Дивержеовом виђењу чини комбинација три елемента: 1. председник републике је изабран на општим изборима; 2. он располаже веома значајним овлашћењима; 3. насупрот њему стоје премијер и министри који располажу извршном и управном влашћу и чији мандат траје само док уживају поверење парламента (Симовић, 2008 : 20). На темељу ове дефиниције Диверже је мапирао Вајмарску Немачку¹, Финску, Аустрију, Ирску, Исланд, Француску и Португал као еклатантне примере полупредсед-

¹ У теорији је дуго преовладало мишљење да Вајмарску Немачку треба сврстати у парламентарне системе у којима је равнотежа између легислативе и егзекutive постигнута јачањем шефа државе. Доношењем Устава од 1919. године установљен је систем власти чија институционална логика се умногоме разликује од класичног поимања парламентаризма. У прилог овоме иде и политичка пракса Вајмарске Немачке. Ово питање је детаљно анализирано код: Дарко Симовић (2006): „Полупредседнички систем Вајмарске Немачке”, *Правни живот* бр. 12, Удружење правника Србије, Београд, стр. 1097 - 1106.

ничких система. Овако конципирана дефиниција није остала имуна на критике које су долазиле из редова стручне јавности а које се сведе на питање терминологије, неодређености критеријума који се односе на овлашћења шефа државе и на теоријску неоснованост успостављања трипартитне класификације система поделе власти (Симовић, 2008 : 30 - 42; Elgie, 1999 : 4 - 12).

Од наведених критика сматрамо да је потребно направити критички осврт на синтагму „веома значајна” овлашћења, поводом које су вођене академске расправе и која има сијасет интерпретација, будући да њен творац није дао детаљну елаборацију. Ауторски двојац, Шугарт и Кери детектују право на опозив владе, додуше у контексту председничко-парламентарног система (*nota bene!*) као кључни експланаторни концепт који председнику даје доминантну улогу у оквиру егzekутиве (Elgie, 1999 : 10) Шугарт сматра да се Дивержеова синтагма односи на право дисолуције (распуштања парламента), право именовања премијера и право суспензивног вета (Shugart, 2005 : 339). Сматрамо да право на дисолуцију представља моћно средство утицаја на политичке процесе, под условом да уставотворац није рестриктивно навео услове под којима оно може да буде стављено у погон.² Речју, оно је од великог значаја уколико председник на темељу својих дискреционих овлашћења може да распусти парламент (*exempli causa* Француска, Португал, Мали, Вајмарска Немачка, Финска).

У режимима које је Диверже означио као полупредседничке, са изузетком Португала председник нема право вета по слову устава, те се, према Цибелисовом мишљењу, председник не може сматрати институционалним вето играчем (Tsibelis, 1995 : 306). Цибелис је ригидан и одлучан у извођењу консеквенци своје тезе, додајући да поједини председници који се сматрају јаким попут председника Француске, Финске, Вајмарске Немачке нису вето играчи, будући да су уставна решења и логика креирања политике у овим државама довела до ових резултата. За овог аутора, традиционални критеријуми попут законодавне улоге „јаког” и „слабог председника” су потпуно ирелевантни (Tsibelis, *Ibid.*).

Ћанфранко Пасквино као кључне елементе веома значајних овлашћења мапира право председника да именује премијера и под одређеним условима, право дисолуције. Иначе, право на именовање премијера којим располаже шеф државе је од виталног значаја, јер оно,

² Примера ради, у Русији председник може да распусти Државну думу уколико се она у три наврата не сагласи са председниковим избором мандатара за састав владе, што председнику даје могућност да за премијера наметне лице по својој вољи

према наводима Дарка Симовића, „одудара од институционалне логике парламентаризма у коме влада нужно произлази из парламентарне већине.” (Симовић, 2008 : 324).

У корпус председникових овлашћења која су значајна али нису такве природе да тежиште власти померају ка председнику (да парафразирамо Дивержеа, нису „веома значајна”), поједини аутори сврставају право законодавне иницијативе, доминантну позицију председника у спољној политици (у случају када је вођење спољне политике подељено између две главе егзекутиве, примат у спољној политици зависиће од ванинституционалних фактора и од односа председничке и парламентарне већине).

Остаје отворено и питање самосталности председникових овлашћења, односно да ли председникови акти морају бити премапотписани од стране премијера или надлежног министра и да ли то девалвира његову превагу у домену егзекутиве. У давању одговора на ово питање, проналазимо истомишљеника у конституционалисти Дарку Симовићу, који сматра да је од пресудне важности значај природе председникових овлашћења, помоћу којих он каналише политичке процесе, а тек након тога њихова (не)самосталност, из чега по нашем суду, произилази примат суштине над формом (Упоредити са: Симовић, 2008 : 330).

Да резимирамо, уставноправни положај шефа државе зависи од овлашћења којима он располаже а која нису протоколарног карактера (и на овом месту паравразирамо Дивержеа који сликовито запажа да председник треба да дела а не да отвара сајмове цвећа). У круг таквих овлашћења обично се убрајају: овлашћење шефа државе у поступку образовања владе, овлашћења шефа државе према влади, овлашћење шефа државе у спољним пословима, право на распуштање парламента, право на покретање поступка контроле уставности, право законодавне иницијативе, право на расписивање референдума, право сазивања ванредних седница парламента, право именовања судија уставног суда, право на обраћање парламенту, функција врховног команданта оружаних снага и постојање корпуса ванредних овлашћења шефа државе.

Разлози за успостављање семипрезиденцијализма и појавни облици овог система организације власти

Не постоји једно једино, монокаузално објашњење узрока који доводе до успостављања семипрезиденцијализма, већ је оно казуистичног карактера јер варира од случаја до случаја, у зависности од кон-

текстуалних фактора (политичко-културни, историјски, уставноправни). У домаћој и страниј литератури може се пронаћи трипартитна типологија разлога за успостављање семипрезиденцијализма (Elgie, 1999 : 17; Симовић, 2008 : 330 - 333): 1. ситуације када се полупредседнички систем успоставља из чисто симболичких разлога у процесу остваривања права на самоопредељење зарад стицања независности и том логиком непосредног избора шефа државе обезбеђује се легитимитет новоустановљеном поретку (Финска, Ирска, Исланд); 2. ситуације када се полупредседнички систем усваја као замена за постојећи институционални систем који није сврсисходан нити ефикасан будући да није у стању да обезбеди стабилну и делотворну егзекутиву (ово је био сценарио у Трећој и Четвртој француској републици у којој парламентаризам није био кадар да обезбеди стабилну владу, услед високофрагментисаног страначког система); 3. ситуације када се полупредседнички систем успоставља у транзиционим државама, које се налазе у процесу демократизације и либерализације дојучерашњег ауторитарног режима, те је неопходно успоставити такав систем власти у ком ниједна од политичких институција не може да доминира политичким системом (*a contrario* верујемо да би дошло до делегитимисања политичког система у целини узев, који је иначе крхке природе, будући да је неретко искорак из ауторитарног у демократско невешто спроведен, уз одсуство адекватног нормативног оквира и базичног конзесуса кључних политичких актера).

Упркос бројним манама које се приписују председничким системима и његовој инфериорности у односу на парламентаризам, уставотворци нових демократија које су *in statu nascendi* оптирали су за увођење полупредседничких система, као средње решење између две крајности, парламентаризма и президенцијализма.³ Ипак, посткомунис-

³ У литератури су дуго вођене расправе о наводним опасностима и манама председничког система и врлинама парламентаризма. Ове расправе су се у академској заједници појавиле у три таласа, почев од 1990. године, која се узима као референтна јер тада почиње нова ера демократске владавине и у том периоду многе државе су биле суочене са конституционалним избором облика система организације власти. Први талас студија председничког система/парламентаризма почео је Линцовим чланцима и карактерисала га је дебата у којој је дата једна независна варијабла (врста режима) и једна зависна варијабла (успех демократске консолидације). Линц је мане председничког система свео на следеће: извршна власт и законодавство имају конкурентна права на легитимност; фиксни мандати чине председничке системе крутијим од парламентарних; председнички систем даје исход у ком победник односи све а губитник губи све; стил председничке политике даје за право председницима да буду нетолерантни према политичкој опозицији; овај систем охрабрује популистичке кандидате. Закључак првог таласа био је да је председнички систем мање погодан за демократску стабилност него парламентар-

тички уставни дизајн није довољан да се оцени квалитет полупредседничког система, будући да је за његово функционисање неопходна развијена демократска политичка традиција и политичка култура као и постојање биполаризованог страначког система, о чему сведочи француско искуство. Евидентно је да није прошло довољно времена да би се консолидовала демократија у посткомунистичким друштвима (да употребимо сликовиту опаску Линца и Степана, „демократија није постала једина игра у граду“) у којима није постојао политички плурализам нити стабилни страначки систем. Из наведених разлога, у овим државама је постојао велики јаз између нормативног и фактичког (испољеног у политичкој пракси) поимања семипрезиденцијализма. У таквим околностима раритетна је појава једностраначке парламентарне већине, што даље имплицира формирање коалиционих кабинета, који су се неретко показали као нестабилни. У случајевима када је слаба позиција премијера, проширује се простор за активнију улогу шефа државе, што у највећој мери зависи од његове личности.

Непосредно изабрани председници великог броја држава постсоцијалистичке транзиције (Србије, Хрватске, Литваније, Македоније, Пољске, Молдавије, Румуније, Украјине, Русије, Азејбејџана, Белорусије, Казахстана, Киргистана, Узбекистана) нису пуки симболи који персонификују државу и нацију (попут њихових парламентарних колега), већ им се поверавају прерогативи које може да оствари само ефективна власт. Сама чињеница да председника грађани непосредно бирају утиче на то да је његов политички легитимитет егалитаран легитимитету који поседује представничко тело. Из ове чињенице, по принципима формално-логичког резонувања, да се закључити да непосредно изабран шеф државе не може да буде одговоран представничком телу.

Положај председника ојачан је непосредном народном инвеституром и неретко, он може да буде изнад владе која по природи ствари, није непосредно изабрана. Но, постоје и слабе тачке у случају када је председник непосредно изабран, било у председничком или у полупредседничком систему, услед поларизованог вишепартизма, велике фрак-

ни. Други талас студија јавио се у периоду 1992-1993. године и карактерише га комбинација институционалних варијабли, оличена у радовима Шугарта, Керија, Мејнворинга. Трећи талас студија отпчео је Цибелисовом чланком о вето актерима и типовима режима (1995.године) у којем он наглашава институционалне сличности између председничких и парламентарних система и идентичну логику доношења политичких одлука у овим системима. Детаљније видети у прегледном раду: Robert Elgie (2005): „From Linz to Tsebelis: Three Waves of Presidential/Parliamentary Studies?“, *Democratization*, vol. 12, Issue 1, стр. 106-122.

ционализације партија или неструктурираних партијских система (Орловић, 2008 : 113).

Овај аутор сматра да у полупредседничком систему постоји опасност од ауторитарне интерпретације моћи председника, могућности да се за председнике кандидују особе стране политичком животу, без политичког искуства (тзв. аутсајдери). Као предности полупредседничког система, Орловић, следећи Линцов утабани пут, идентификује ситуације када је председник веома утицајна фигура једне од главних партија и када је та партија кадра да формира коалицију са апсолутном већином која ће да сарађује са председником (Орловић, 2008 : 123 - 125).

Када се право председника да откаже поверење влади јавља као критеријум поделе, онда говоримо о Шугартовој и Керијевој дихотомiji на председничко-парламентарне и премијерско-председничке режиме (Shugart and Carey, 1992 : 23 - 24). Уколико председник располаже тим правом, онда је посреди председничко-парламентарни режим који инклинира прецидентцијализму. Од чистог прецидентцијализма разликује се по томе што парламент може да изгласа неповерење влади. Поједини теоретичари сматрају да овај систем није најпогоднији у избору односа легислативе и егзекутиве, будући да влада мора да ужива поверење председника и парламента. Отуда, према наводима Небојше Владисављевића: „сукоб извршне и законодавне власти није далеко, а самим тим и политичка нестабилност” (Владисављевић, 2003 : 7).

Ако председник не поседује овлашћење да откаже поверење влади, тада говоримо о премијерско-председничком режиму који инклинира парламентаризму. Велики број аутора пледира за ову варијанту истичући њене знатне предности. Овај модел анулира потенцијалне сукобе титулара законодавне и извршне власти, дајући превагу парламенту у законодавном процесу и у одређивању састава владе. Даље, овај модел минимализује ниво непропорционалности извршне власти који постоји у чистом председничком систему. Битна предност премијерско-председничке варијанте је смањење подстицаја за конфликтни стил руковођења, будући да утицај председника зависи од подршке парламентарне већине. Овај модел омогућава да један од носилаца извршне власти има улогу медијатора између осталих актера политичког процеса, нарочито у ситуацијама када се председник налази на челу политичке странке или коалиције која има парламентарну већину. У тим случајевима премијер има могућност да буде вредносно и политички неутрални арбитар у законодавном процесу, чиме може да утиче на његов квалитет. Но, могуће је и да председник буде медијатор, у ситуаци-

јама када се суочава са владом и парламентарном већином из супротстављене коалиције (Владисављевић, 2003 : 9 - 10).

У литератури је присутно становиште да обе варијанте семипрезиденцијализма које смо овде изложили, могу имати „председничке” и „парламентарне” фазе, било институционалног - када је председник кроз јавну функцију доминантан у односу на премијера или ванинституционалног карактера - када је председник доминантан у односу на премијера једино кроз своју неформалну функцију лидера странке (Пејковић, 2012 : 34). Ова уводна разматрања отварају врата концепту кохабитације, коме је посвећено следеће поглавље нашег рада.

Осврт на функционисање семипрезиденцијализма или о искуствима кохабитације

Полупредседнички систем комбинује елементе президенцијализма (непосредно изабрани председник) и парламентаризма (одговорност владе пред парламентом), формирајући бицефалну егзекутиву коју чине два уставна чиниоца: председник и влада. Из ових разлога, у литератури је актуелна Елџијева дефиниција семипрезиденцијализма као „ситуације у којој непосредно изабрани председник, са фиксим мандатом, коегзистира са премијером и кабинетом који су одговорни парламенту” (Elgie, 1999 : 13). Шеф државе у полупредседничком систему није ексклузивни титулар извршне власти, отуда, функционисање семипрезиденцијализма зависи од односа између председника и премијера а стабилност полупредседничког система рефлектује се у стабилној и постојаној парламентарној већини. Од односа председника и парламентарне већине зависиће стабилност овог система. Председничка фаза постојаће када су председничка и парламентарна већина сагласне, а парламентарна фаза када су несагласне. Овај други сценарио познат је као кохабитација, која се јавља када председник и премијер уживају поверење различитих политичких већина, односно када је већина која подржава владу истовремено опозиција председнику републике (Пејић, 2007 : 52).

Историјски посматрано, кохабитација се први пут појавила у Француској 1986. године, када је председник Митеран (из редова социјалиста) добио опозиционог премијера Ширака (из редова конзервативаца). Француско искуство показује да су све три кохабитације одиграле мирно, без потреса, за шта нису били заслужни само сензибилитети актера, већ и квалитетна подела уставних прерогатива да би дуална ег-

зекутива могла успешно да функционише.⁴ На овом месту битно је да нагласимо да кохабитација није уставна категорија, већ је овај феномен, према мишљењу појединих аутора, резултат политичких елемената који обликују уставом дефинисану власт (Пејић, 2007 : 51).

Мирна кохабитација је свакако идеал првог реда, али се у условима полупредседничке владе неретко дешавају кохабитационе кризе, које настају у следећим ситуацијама: 1. када влада игнорише уставом зајемчене прерогативе председника у домену законодавне власти и 2. када председник не уважи захтеве политичког лидера који је, по правилу, и председник владе. Тада председнику стоји на располагању право дисолуције парламента, које резултира новим парламентарним изборима, који ће одредити исход политичког конфликта (Пејић, 2007 : 53). Сматрамо да овај прерогатив иде у прилог тези о предности полупредседничког система у односу на чист президентијализам. Вето капацитет којим председници располажу, обично се конзумира у време кохабитационог колапса, када председник не даје *carte blanche* законским пројектима владе која, по правилу, располаже законодавном иницијативом. У тим ситуацијама председник „гура клипове у тачкове” парламентарном функционисању, стављајући суспензивни (одлажући) вето на законски предлог који поново мора да прође законодавну клупу и да буде усвојен истом или јачом већином. Под претпоставком да закон буде усвојен, након његовог ступања на снагу, председник има право да иницира поступак контроле уставности закона пред уставним судом (у оним државама које имају ову судску инстанцу).

Из свега изнетог, закључујемо да су у позадини кохабитационих криза подједнако присутна овлашћења титулара дуалне егзекутиве као и политички ауторитет који они уживају у политичкој заједници. Као Ахилову пету семипрезидентијализма уочавамо потенцијални сукоб око надлежности бицефалне егзекутиве и различит легитимитет и одговорност председника и премијера, што утиче на крхкост овог институционалног модела. Ђовани Сартори, који износи пледоаје за полупредседнички систем, искрено, и без увијања, истиче његове слабе тачке, поготово његову „осетљивост” на уставни инжењеринг (Сартори, 2003 : 160). Поред Сарторија, у литератури је кредибилно разматрање Хуана Линца, који сматра да семипрезидентијализам није кадар да допринесе

⁴ У Француској су, уз горенаведену биле актуелне и следеће кохабитације: 1993-1995 између председника Митерана и премијера Баладира (из редова конзервативаца); 1997-2002 између председника Ширака и премијера Жоспена (из редова социјалиста). О кохабитационој природи француског модела детаљније код: (Орловић, 2008 : 111-112); видети код : (Пејић, 2007 : 58)

демократској стабилности, упркос чињеници да премошћава традиционалне мане президенцијализма и парламентаризма (подвлачи Т. П.).⁵

Да би семипрезиденцијализам оптимално функционисао и да би се премостио јаз између председничке и парламентарне већине, потребно је пажљиво изабрати тип изборног система као и начин регулисања изборних циклуса. Ауторски двојац, Шугарт и Кери сматрају да су пропорционални изборни системи погоднији за ублажавање разлика, док већински изборни системи генеришу дубоке разлике између председничке и парламентарне већине и због тога нису погодни за овај систем организације власти (Пејић, 2007 : 54).

Карактер система организације власти у Републици Србији - разрешење дилеме семипрезиденцијализам или рационализовани парламентаризам?

У политичкој и правној теорији постоји раскорак у погледу класификовања система организације власти у Републици Србији. Правници, у складу са својим позивом, фокусирају се на устав у формалном смислу, неретко не желећи да виде даље од прописа и сводећи се на пуне читаче уставних норми, док политиколози превасходно усмеравају истраживачку пажњу на однос снага политичких актера и на сам ток политичког живота. Конституционалисти који се баве овом тематиком обично се позивају на ауторитет Ратка Марковића, једног од твораца Устава од 1990. године, да је систем власти установљен Уставом од 2006. године пример рационализованог парламентаризма.⁶ Насупрот Марковићу, читава плејада политиколога говори у прилог семипрезиденцијализма.⁷

На основу прочитане литературе и уважавања ставова еминентних стручњака, наше виђење система организације власти у Републици Србији, по слову Устава од 2006. и на темељу политичке праксе, своди се

⁵ Видети: Juan Linz and Arturo Valenzuela (1994): „Presidential or Parliamentary Democracy: Does It Make a Difference?” in: *The Failure of Presidential Democracy*, John Hopkins University Press, Baltimore, стр. 55.

⁶ Тако, Симовић се у својој докторској тези позива на свог ментора Марковића. Видети: Симовић, *Ibid.*, стр. 316.

⁷ Видети: Орловић, *op. cit.*, стр. 105-125; Политиколог Милан Јовановић користи термин рационализовани парламентаризам, уз ограду да је карактер политичког система осцилирао од парламентарног до полупредседничког. На ту тему детаљније видети: Милан Јовановић (2008): *Политичке институције у политичком систему Србије*, Институт за политичке студије, Београд, стр. 144.

на *премијерско-председничку варијанту семипрезиденцијализма*. У страницама које следе, осврнућемо се на уставноправни положај и улогу шефа државе по Уставу Србије од 1990. године и по првом постсоцијалистичком уставу (познатом као Митровдански) од 2006. године, да бисмо поткрепили нашу тезу о премијерско-председничком карактеру српске варијанте семипрезиденцијализма и тиме побили укореењени, анахрон и помало догматски став о рационализованом парламентаризму, као моделу организације власти у Србији.

Улога шефа државе из нормативне перспективе од 1990. године

Устав Републике Србије од 1990. године извршну власт је уредио по принципима бицефалне егзекutive, коју су чинили председник државе и влада. Намера уставотворца је била да влада буде ефективни део егзекutive, да води политику Републике Србије и извршава законе и опште акте представничког тела (чл. 90. став 1). Зарад очувања стабилности владе, уставотворац није установио интерпелацију, као средство политичке контроле рада владе од стране парламента али постоји уставна клаузула по којој влада може да постави питање свог поверења у Народној скупштини, којој је одговорна за свој рад. Ипак, највише полемике у уставноправној и политичкој теорији, по доношењу Устава од 1990. године изазвала су овлашћења председника Републике, која су била, по нашем суду, веома значајна, што сведочи о постојању битног критеријума за сврставање овог система организације власти у семипрезиденцијалистички модел.⁸

Овде нећемо задрати у традиционални корпус председничких овлашћења, већ ћемо се фокусирати на значајнија овлашћења председника према влади, а посебно према законодавној власти. У погледу односа председника и владе, председник предлаже Народној скупштини кандидата за председника владе, након што саслуша мишљење представника већине у парламенту (чл. 83. став 1), што се разликује од преовлађујућег решења у полупредседничким системима, у којима шеф државе именује премијера, а на његов предлог и остале чланове владе. У уставном систему Србије, дакле, влада добија инвестиру од парламента.

⁸ Исти став је изнет код: Ратко Марковић (2004): „Моћ и немоћ председника Републике Србије”, *Анали правног факултета Универзитета у Београду*, год. LII, бр. 3-4, стр. 340. Марковић користи термин мешовити систем, са знатно мањом концентрацијом власти у корист шефа државе, у односу на устав Пете француске републике.

У односу на легислативу, председник располаже правом суспензивног вета, тако што изгласани закон може да врати Народној скупштини у року од седам дана од дана усвајања закона. Председник ужива и право дисолуције, на образложени предлог владе (за разлику од свог француског колеге) што говори да је он неоперативни део егzekутиве. Одговорност председника постоји само у случају кршења Устава, што сведочи о непостојању његове политичке одговорности. Уставотворац није предвидео постојање института премапотписа, што је додатни аргумент у прилог семипрезиденцијализма, јер председник не зависи од владе.

Поједини теоретичари детектују постојање неколико фаза у оквиру нормативног оквира од 1990. године. Прву фазу (1990-2000) карактерише доминација шефа државе и слабљење институционалног капацитета осталих уставних органа и постојање пуног политичког консензуса сва три органа власти. У другој фази (2000-2006) елементи рационализованог парламентаризма инклинирали су ка парламенту и влади, док је председник остваривао традиционалну улогу, те се може изнети теза о парламентарној фази семипрезиденцијализма (2000-2003), ако се позовемо на раније изнети Дивержеов став о алтернацији председничких и парламентарних фаза. У периоду (2003-2006) реч је о премијерско-председничком систему (Пејић, 2007 : 56 - 58).

Улога шефа државе по нормативном оквиру од 2006. године

Премијерско-председничка варијанта семипрезиденцијализма изнета је у Уставу од 2006. године, будући да се председник бира непосредно (чл. 114.), постоји одговорност владе пред парламентом (чл. 124.), председник је слободан у вршењу својих овлашћења, уз напомену да се институт премапотписа не користи у случају именовања и предлагања судија уставног суда (чл. 172.), командовања војском (чл. 112.) и услед располагања правом суспензивног вета који може да се анулира већином од укупног броја посланика (Пејковић, 2012 : 40 - 41). Мандат председника престаје истеком рока на који је изабран, оставком или разрешењем. У погледу разрешења видна је контрадикција. Наиме, председника који је непосредно изабран разрешава Народна скупштина (подвлачимо орган који га није бирао) двотрећинском већином а на предлог једне трећине народних посланика (чл.118.). Нови устав обавезује председника да при предлагању мандатара саслуша мишљење представника свих изборних листа (чл. 112. став 3) а не само представнике ве-

ћине као по слову претходног устава. Функција председника је знатно ослабљена тиме што у новом нормативном оквиру није предвиђен корпус ванредних овлашћења. Једино решење по ком је председник у „плусу” у односу на ранији устав је појачано право законског суспензивног вета (продужењем рока на 15 дана) и командовање војском.

Уставна решења од 2006. године конципирана су на уштрб председника Републике а у корист владе која је постала једини оперативни и ефективни део егзекutive. Гумачењем овлашћења која је уставотворац доделио председнику, закључујемо да је председник знатно слабији део бицефалне егзекutive, тачније, он је њен неоперативни и статични део који не обезбеђује ефективност и делотворност. Отуда и не чуди констатација Дарка Симовића да се у будућности: „лидери политичких странака неће утркивати на председничким изборима” (Симовић, 2008 : 316).

Закључни налази

На послетку, преостаје нам да у кратким цртама резимирамо карактерологију семипрезиденцијализма, као система организације власти који се налази на размеђу президенцијализма и парламентаризма. Анализирајући нормативни оквир семипрезиденцијализма и његову институционалну логику (под њом подразумевамо однос председника са владом и парламентом као веома значајнијим политичким институцијама), уочавамо раскорак између уставног регулисања овог система организације власти и његовог функционисања у политичкој пракси. Компаративно искуство показује да политичка пракса односи превагу и да је она зависна од политичко-страначких релација. Отуда, за разумевање значаја и улоге шефа државе, који претендује да буде главни титулар политичке власти у полупредседничком систему, од кључног значаја није његов уставноправни положај нити политички легитимитет којим он располаже, већ његова умешност да обезбеди подршку парламентарне већине као и политички ефекат који остварује у функционисању политичких процеса. Уколико председник не ужива подршку парламентарне већине или је она опозиционо оријентисана према њему, у миљеу фрагментисаног страначког система, тешко да ће председник бити доминантни део егзекutive. У таквим ситуацијама, његова улога је протоколарног карактера и он је сведен на стабилни и неоперативни део егзекutive. Ипак, за доношење крајњег суда о класификовању једног система као полупредседничког, најбоље је усвојити средње решење и узети у обзир уставне конвенције и политичку праксу, јер само тако је могуће

интегралистички захватити овај феномен, који у протеклим деценијама не излази из научне моде у правничким и политиколошким круговима, у којима се овај концепт редифинише, поново ствара или интерпретира на бројне начине. И наша интерпретација, мада скромна у својим дOMETИМА представља својеврстан допринос текућим дебатама.

Literatura:

1. Vladislavjević, Nebojša (2003): „Sistemi sa neposredno izabranim predsednikom naslede starog režima i novi ustav”, *Prizma*, Centar za liberalno demokratske studije, Beograd
2. Elgie, Robert (1999): „The Politics of Semi-Presidentialism” in: *Semi-Presidentialism in Europe* (ed: Robert Elgie), Oxford University Press, New York
3. Elgie, Robert (2005): „From Linz to Tsebelis: Three Waves of Presidential/Parliamentary Studies?” in *Democratization*, vol. 12, Issue 1
4. Jovanović, Milan (2008) : *Političke institucije u političkom sistemu Srbije*, Institut za političke studije, Beograd
5. Linz, Huan and Valenzuela, Arturo (1994): „Presidential or Parliamentary Democracy: Does It make a Difference?” in: *The Failure of Presidential Democracy*, John Hopkins University Press, Baltimore
6. Marković, Ratko (2004): „Moć i nemoć predsednika Republike Srbije”, *Anali Pravnog fakulteta Univerziteta u Beogradu*, br . 3-4.
7. Orlović, Slaviša (2008): *Politički život Srbije: između partokratije i demokratije*, Službeni glasnik, Beograd
8. Pejić, Irena (2007): „Polupredsednički sistem i mogućnost kohabitcije”, *Teme*, vol 31, br. 1
9. Pejković, Marko (2012): „Efekti polupredsedničkog sistema”, *Politička revija* br. 1, Institut za političke studije, Beograd
10. Sartori, Djovani (2003): *Uporedni ustavni inženjering*, Filip Višnjić, Beograd
11. Simović, Darko (2008): *Polupredsednički sistem*, Službeni glasnik i Pravni fakultet Univerziteta u Beogradu
12. Simović, Darko (2006): „Polupredsednički sistem Vajmarske Nemačke”, *Pravni život* br. 12, Udruženje pravnika Srbije, Beograd
13. Shugart, Mathew S. and Carey, John M. (1992): *Presidents and Assemblies*, Cambridge University Press
14. Stojanović, Djordje, Djurić, Živojin, Despotović, Ljubiša (2011): „Konceptualni okvir za analizu državnog kapaciteta”, *Srpska politička misao* br. 2, Institut za političke studije, Beograd
15. Tsebelis, George (1995): „Decision Making in Political Systems: Veto Players in Presidentialism, Parlamentarism, Multicameralism and Multipartism”, *British Journal of Political Science*, vol. 25, no 3, Cambridge University Press

Normative framework and institutional logic of semi-presidentialism

Summary: This paper analyzes the concept of semi-presidentialism, from its constitutional and political perspectives, which often are not matched. The first part of this article deals with the comparative theoretical studies on the content of this concept and motivation for the implementation semi-presidentialism as system of governance in the political systems of new democracies. The second part of this paper is focused on the determination of the character of the system of governance in the Republic of Serbia and resolving the dilemma is this system semi-presidentialism or so-called rationalized parliamentarianism.

Key words: semi-presidentialism, authority of the president, cohabitation, the presidential stage, the parliamentary stage

ВИШЊА СТАНЧИЋ*
Институт за политичке студије
Београд

УДК 316.7:177
Монографска студија
Примљен: 03.09.2012
Одобрен: 17.10.2012

ПРОБЛЕМ МОРАЛНОГ РАЗИЛАЖЕЊА** **-етички и културни релативизам-**

Сажетак: У овом раду аутор се најпре бави анализом појмова културног и етичког релативизма и плурализма. Полази се од чињенице постојања дубоких религиозних, моралних, политичких и идеолошких подела, па се поставља питање о томе, с обзиром да не постоји консензус у погледу свеобухватних доктрина, шта може да осигура основу за стабилност једног друштва. Аутор се даље бави разматрањем заснованости позиције етичког и културног релативизма, на којима се заснива становиште етичког и културног плурализма, који представља једно од дистинктивних обележја модерног демократског друштва. У другом делу рада аутор се бави проблемом моралног разилажења, односно универзалних моралних стандарда.

Кључне речи: културни и етички релативизам и плурализам, демократска политичка култура, мултикултурализам, морални скептицизам и нихилизам

Модерно демократско друштво одликује се плурализмом свеобухватних религиозних, политичких, идеолошких и моралних доктрина. Дуго се сматрало (мада и данас постоје оваква становишта) да овакве поделе у друштву представљају претњу за његову стабилност, као и да онемогућавају друштвену кооперацију. Управо је свеобухватност док-

* s_visnja@yahoo.com

** Овај рад је настао у оквиру пројекта "Демократски и национални капацитети политичких институција Србије у процесу међународних интеграција", бр. 179009, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

трина та која, чини се, слагање чини немогућим. Заиста, зар се не намеће питање о томе "како створити јавног грађанина у друштву у коме чланови прихватају супротне обухватне доктрине?" (Волин, 2007: 687). Како обезбедити коегзистенцију различитих погледа на свет унутар исте политичке заједнице? Вековна пракса нетолеранције потврђује да се доскора мислило да стабилно и јединствено друштво захтева једнодушну религијску сагласност, па је тако нетолеранција сматрана условом друштвеног поретка и стабилности.

Чини се да управо плурализам представља неговање јавног ума и демократске политичке културе. Овакав став потврђује и Исаија Берлин (Isaiah Berlin) следећим речима: "Схватити релативну вредност сопствених убеђења, а ипак их се непоколебљиво држати - по томе се просвећен човек разликује од варварина. Да тражимо више од тога налаже нам можда дубока и неизлечива метафизичка потреба; међутим, пристајање да та потреба управља нашим поступцима знак је једнако дубоке, али опасније, моралне и политичке незрелости" (Берлин, 1992: 259).

Културни плурализам, који представља једно од дистинктивних обележја демократског друштва, заснива се на становишту културног релативизма. Ово становиште састоји се у веровању да свако друштво, нација или етничка група има своју сопствену културу и морал, и да је управо због ове чињенице, нелегитимно, па чак и немогуће, процењивати и вредновати културу различиту од сопствене. Дакле, није могуће поређење различитих култура, јер такво поређење претпоставља етноцентричку позицију, односно позицију привилеговане културе.

Етички релативизам, дакле, претпоставља да морални принципи нису универзални, него да су у извесној мери одређени специфичном културом датог друштва. Културни релативизам, односно плурализам претпоставља толеранцију у сфери културних феномена и то је нешто са чиме се сви можемо сложити. Да ли је међутим тако и када је у питању сфера морала? Иако у први мах делује привлачно функционалистичка теза Емила Диркема (Emile Durkheim) по којој свако друштво има морал који му је потребан, односно користан, чини се да не можемо да се не сложимо са опомињућом изјавом Бертранда Расела (Bertrand Russell) - да је након искуства Другог светског рата немогуће и даље бити на становишту *De gustibus non est disputandum* (О укусима не вреди расправљати). Нирибершки процес који се одвијао после Другог светског рата управо представља израз потребе да се човечанство уједини око одређеног корпуса моралних уверења која би сви делили. Чини се да је потребна нека врста универзалности како би етички стандарди имали обавезујућу снагу, иако она сама по себи не мора да буде гарант исти-

нитости наших вредносних судова, нити сведочи о томе да су вредности објективне, односно да представљају својства ствари (Ossowska, 1971: 107).

Човечанство је дубоко подељено супротстављеним, па чак и непомирљивим погледима на свет: постоји мноштво визија добра, односно мноштво свеобухватних доктрина. У околностима дубоких религиозних, моралних и идеолошких подела, питање које је од кључне важности, како на плану *vita contemplativa*, тако и на плану *vita activa*, јесте: можемо ли, и на који начин, односно којим методама, постићи сагласност око питања морала? И, уколико не можемо, шта то имплицира?

Морална реалност је, као што знамо, замршена и сложена, и као таква, имуна на једноставна решења (Сингер, 2004: 640). Људска историја је сведок сталног сукоба око моралних вредности, тако да ова чињеница моралног разилажења захтева објашњење, а чини се да одговор на ово питање треба да понуди како нормативна етика, тако и мета-етика и морална епистемологија, односно, решавање овог питања треба да буде заједнички подухват ових трију филозофских дисциплина.

Проблем моралног разилажења битно зависи од одговора на питање да ли имамо или не морално знање, односно, да ли можемо знати шта је исправно, а шта рђаво, и како долазимо до овог знања. Управо је задатак моралне епистемологије да одговори на ово питање, и да, уколико покаже да поседујемо морално знање, објасни и природу овог знања. Оно што је такође релевантно за проблем моралног разилажења јесте питање статуса моралних судова, дакле, питање о томе да ли су морални судови попут чињеничких исказа, односно да ли се за њих може рећи да су истинити или лажни. Уколико се покаже да су морални термини и искази попут сазнајних, онда има смисла настојати да се етички спор разреши, као и претендовати на употребу рационалних метода како би се постигла сагласност око моралних вредности. Уколико, међутим, морални судови не функционишу попут чињеничких исказа, односно нису и не могу бити предмет сазнања, онда се етички спор и не може разрешити рационалним аргументима, нити се може претендовати на његово разрешење.

Ова два радикално супротстављена приступа представљају два суштински различита типа мета-етичких теорија- когнитивизам и анти-когнитивизам, имплицитно присутних у свакој нормативној теорији. Когнитивистичка и антикогнитивистичка теорија, дакле, различито гледају на узрок и исход етичких спорова. Когнитивизам, односно дескриптивизам, претпоставља да морални судови имају значење на исти начин као и чињенички искази, то јест да представљају описе чињеница,

и да самим тим, могу бити истинити или лажни. Уколико се морални судови посматрају на овај начин, онда има смисла говорити о могућности разрешења етичког спора, као и начинима да се то постигне. Насупрот томе, антикогнитивизам, односно не-дескриптивизам, претпоставља да морални термини и судови нису сазнајни, него да представљају експресије личног става, и да, као такви, не могу бити истинити или лажни. Овакво схватање имплицира да у моралу нема истине, па се поставља питање на који начин онда треба приступити решавању спора око моралних вредности.

Како, дакле, гледати на чињеницу моралног разилажења? Као на капитулацију морала или његову инхерентну карактеристику? „Морални релативизам је општи одговор на најдубље конфликте са којима се суочавамо у нашем етичком животу” (Сингер, 2004: 629), речи су Дејвида Вонга (David Wong). Неслагање око моралних вредности објашњава се тако одсуством јединствене теорије морала која би имала универзално важење. Свако друштво, односно култура има свој специфични морал који има партикуларно важење, што даље имплицира да је морална истина релативна. Нормативни релативизам, који се заснива на метаетичком релативизму, тако претпоставља да је погрешно настојати наметати другима сопствене вредности: сваки морал је подједнако истинит. Овде се, међутим, намеће следеће питање: ако је сваки морал подједнако истинит, зар то не значи уједно и да је сваки морал подједнако лажан? Зар овакво тумачење не представља одустајање од морала, уколико општост, односно универзално важење схватимо као дистинктивно обележје морала. Решење које нуди морални релативизам на први поглед делује примамљиво, па опет, чини се да пут од прости чињенице различитости до закључка о томе како не постоји један истинити морал, ипак није тако једноставан.

Морални скептицизам и нихилизам представљају још једну од реакција на проблем моралног разилажења. Заиста, зар се не чини да управо скептицизам и нихилизам најбоље (најједноставније и најелегантније) објашњавају вечити и упорни сукоб око моралних вредности? Скептици нам одричу могућност моралног знања, док нихилисти поричу постојање моралних истина, односно могућност да се вредности утемеље на рационалним аргументима. Нихилисти, дакле, тврде како нема моралних истина које треба да (са)знамо, па самим тим нема ни моралног знања. Скептици поручују како, било да има или не моралних истина, било који разлог или сведочанство показаће се као недовољни у оправдању наших моралних веровања, што даље имплицира да ми не можемо знати да ли је нешто исправно или не.

Морални контекстуализам представља једну врсту објашњења постојања етичких спорова, које се битно разликује од скептичког приступа овом проблему. Ради се о једној лингвистичкој, односно семантичкој тези, по којој морални термини означавају различите ствари у различитим контекстима. Наиме, морални термини мењају свој смисао и денотацију у зависности од контекста, тако да се испоставља, уколико је ово тачно, да у ствари и нема моралног разилажења. Контекстуализам тако сугерише да је морални суд „Инцест је рђав” попут чињеничког исказа „Пада киша”, односно да оба ова исказа означавају различите ствари у различитим контекстима (Zimmerman, 2010: 74).

Морални скептицизам и нихилизам проистичу из проблема моралног разилажења, међутим, може се поставити питање да ли чињеница различитости, односно неслагање око моралних вредности, заиста представља доказ да немамо морално знање? То што постоје различита, па чак и супротстављена уверења, није доказ да нека уверења не треба прихватити пре него нека друга. Многи морални судови претпостављају одређена религијска и метафизичка уверења, тако да можда управо разлике у овим сферама представљају извор моралног неслагања. Разлика у уверењима може, најзад, да буде резултат различитих степена мудрости, односно незнања ванморалних чињеница, или, пак, епистемичке ирационалности (Сингер, 2004: 632). Понекад можда етички спор није одраз неслагања око фундаменталних моралних вредности, већ он представља резултат различите примене принципа, с обзиром на различите културно-историјске околности.

Позиција моралног нихилизма повезује се са интригантним питањем о повезаности етике и религије. Многа етичка учења се у великој мери ослањају на религију, што илуструје и опомињућа изјава Ивана Карамазова: Ако Бога нема, све је дозвољено. Да ли то имплицира да постојање моралних истина захтева постојање Бога? Бог је, дакле, неко ко награђује поштовање моралних норми, а кажњава њихово кршење, односно онај који мотивише људе да се понашају на одређени начин. Уколико њега нема, не може бити ни морала, јер онда људи не би били мотивисани да поштују моралне принципе. Дакле, уколико признамо супрематију инструменталне рационалности, непостојање Бога би, заиста, са собом повлачило морални нихилизам. Питање је, међутим, да ли инструментална рационалност исцрпљује сав садржај богате и комплексне људске природе.

Следећи изазов са којим се суочава теорија морала јесте скептицизам. Скептицизам се заснива на аргументу епистемичког регреса који се састоји од три премисе и гласи:

1. Ако C зна n , онда C оправдано верује n .
2. Ако C оправдано верује n , онда C има разлоге да верује n .
3. Ако C има разлоге да верује n , онда C мора да оправдано верује q које је различито од n (Zimmerman, 2010: 74).

Дакле, да бисмо нешто знали, морамо да имамо оправдање за то, а да бисмо имали оправдање, морамо да се позовемо на неке друге разлоге, који опет захтевају оправдање, и тако у недоглед... Уколико прихватимо ове три премисе, морамо да бирамо једну од три опције које оне имплицирају: кохерентизам, инфинитизам или скептицизам (Zimmerman, 2010: 74).

Кохерентизам на проблем бесконачног регреса одговара тако што допушта циркуларно закључивање, инфинитизам представља становиште по коме можемо наводити бесконачне разлоге за своја веровања, док морални скептицизам одбацује ова два решења као неоснована, и на основу аргумента епистемичког регреса, закључује о немогућности моралног знања. Мора се, међутим, напоменути да скептицизам доведен до крајности побија сам себе. Као што се и парадокс слободе састоји у томе да апсолутна слобода укида саму себе: тако што располагање њом подразумева могућност отуђивање сопствене слободе.

Међутим, шта ако не прихватимо трећу премису аргумента? Зар скептик не мора најпре да докаже ту премису? Насупрот скептицизму, фундационизам претпоставља да није свако знање добијено закључивањем, и на тај начин подржава наше интуитивно, здраворазумско схватање. Када је реч о нашим мислима и осећањима, ми претпостављамо да поседујемо знање о њима без икаквог додатног доказа, као што нам нико и не поставља питање о томе како то знамо. Слично је и са нашим знањем основних аритметичких истина, као и са чулним опажањем: ретко ко ће нам упутити питање о томе како знамо да је испред нас, рецимо, сто. Дакле, ми претпостављамо да интроспекција, перцепција, као и аритметичко знање не захтевају додатно оправдање, односно позивање на неко независно сведочанство којим бисмо поткрепили наше исказе.

Поставља се питање, међутим, да ли овако стоје ствари и када је у питању морал. Да ли постоје моралне истине до којих нисмо дошли помоћу закључивања, и чију истинитост не морамо да доказујемо? Одбијајући да прихвати трећу премису аргумента бесконачног регреса, фундационизам се суочава са избором између две опције. Он мора или да идентификује класу моралних веровања која нисмо добили закључивањем, или да покаже како можемо да, на основу вредносно неут-

ралних премиса које не морамо да доказујемо, изведемо вредносни закључак, односно морални суд. Прво становиште се карактерише као морални интуиционизам, док дедукција и абдукција представљају форме закључивања, помоћу којих евентуално постижемо морално знање.

Морални скептик би можда могао да прихвати да постоји директно знање добијено путем перцепције или рефлексije, али не и директно знање моралних чињеница. Интуиционизам, насупрот, претпоставља управо такво знање моралних чињеница, односно само-очигледност одређених моралних принципа. Дакле, чини се да ми увиђамо *prima facie* исправност чина извршавања обећања, златног правила или, рецимо, Десет Божјих заповести.

Овакво становиште назива се морални рационализам, а састоји се у веровању да је наше знање моралних истина попут математичког знања, дакле *a priori*, односно, независно од искуства. Насупрот моралном рационализму, за моралне емпиристе знање о вредностима је *a posteriori*, односно ипак зависно од искуства. Хјумова (David Hume) теорија тако претпоставља да морални судови зависе од наших емоционалних реакција, и да би, уколико би оне изостале, било неопходно неко друго сведочанство како би извесни чин био окарактерисан као неморалан. Ми знамо, рецимо, да је превара неморална, тако што замишљамо тип особе која би тако нешто учинила, као и то како је ономе ко је преварен. Иако је емпатија важна у међуљудским односима, уколико би се наши морални судови ослањали искључиво на њу, поставља се питање колико би она као метод била поуздана.

Уколико не желимо да прихватимо интуиционизам, као ни скептицизам, преостаје нам закључивање од *јесте* ка *треба*, односно доношење моралних судова на основу вредносно неутралних премиса. Морални скептик, међутим, пориче могућност рационалног закључивања ове врсте. Ово питање је од кључне важности за теорију морала, и не престаје да интригира свакога ко се њом бави. Дејвид Хјум је био први који је прокламовао јаз између чињеничких исказа и моралних судова, одричући могућност овакве врсте закључивања. Међутим, у новијој литератури било је много покушаја који су бар донекле пружили разлоге у прилог могућности неке врсте оваквог закључивања (Zimmerman, 2010: 139).

С обзиром на горе изнете ставове, остаје питање да ли се етички спорови могу разрешити искључиво рационалним методама. Одговор на ово питање битно зависи од тога каква је природа моралног разилажења, као и од тога који је статус вредносних термина и судова. Специфичност етичког спора састоји се у томе да он представља, како рази-

лажење у веровању, тако и разилажење у ставу, и управо ова његова кључна карактеристика онемогућава једноставно решење. Разилажење у веровању може се разрешити научним методама, што, међутим, не важи и за разилажење у ставовима.

Уколико се етички судови поистовећују са неком врстом научних исказа (чему су склони натуралисти), разилажење око вредности могло би једноставно да се реши помоћу неке врсте научних метода. Међутим, когнитивистичке теорије одликује такозвана натуралистичка, односно дефиниционистичка грешка, која се јавља сваки пут када "добро" покушамо да дефинишемо помоћу неког својства. Са друге стране, не-когнитивисти моралне судове лишавају когнитивног садржаја, а логички позитивисти их чак проглашавају бесмисленим исказима, што ипак делује као радикалан потез. И данас траје борба између когнитивизма и не-когнитивизма. „Чини се да би теоријска „победа” когнитивизма, управо због распрострањеног не-филозофског уверења да језиком морала ми нешто заиста описујемо односно тврдимо (*иманентног дескриптивизма тј. когнитивизма природног језика*), донела неку врсту свеопштег- и филозофског и не-филозофског- олакшања. Тиме би настала готово „безнадежна” и „напорна” подела човековог света на чињенице и вредности” (Цекић, 2008: 51).

Проблем моралног разилажења, као и могућност разрешења спора око моралних вредности, тесно су повезани са овом „борбом” између когнитивизма и не-когнитивизма. Оно што за сада можемо да урадимо јесте да приликом покушаја разрешења етичког спора, најпре потражимо разлике у веровањима супротних страна, како бисмо бар ту постигли сагласност. Понекад таква сагласност заиста и доводи до слагања у ставовима, међутим, то није увек случај. Ставови јесу често функције веровања, али не и нужно. Ту се онда намеће кључно питање теорије морала: како, и да ли је могуће, постићи сагласност око моралних вредности? Чини се да је она неопходна уколико претенујемо на универзално важење морала, што по многим ауторима представља његову инхерентну карактеристику. Чини се да се, бар за сада, не може дати једнозначан одговор на ово питање.

Литература:

1. Berlin, Isaija (1992) *Četiri ogleda o slobodi*. Beograd: "Filip Višnjić".
2. Cekić, Nenad (2008) "Frege-Gičov problem i savremeni metaetički ekspresivizam", *Theoria* № 2: 49-77.

3. Cekić, Nenad (2008) "Naturalistička greška i argument otvorenog pitanja: jedan vek rasprave", *Theoria* № 3: 29-53.
4. Gujaničić, Dušan (2011) "Referendum- oblik narodnog izjašnjanja protiv otuđenja vlasti", *Politička revija* № 2: 325-348.
5. Kimlika, Vil (2009) *Savremena politička filozofija*. Beograd: Nova srpska politička misao.
6. Ossowska, Maria (1971) *Social determinants of moral ideas*. London: Routledge and Kegan Paul, pp.105-122.
7. Rols, Džon (1998) *Politički liberalizam*. Beograd: "Filip Višnjić".
8. Singer, Piter (2004) *Uvod u etiku*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
9. Stančić, Višnja (2010) "Liberalizam i demokratija- sličnosti i razlike", *Politička revija* № 2: 283-302.
10. Stojadinović, Miša (2010) "Izazovi političkih sistema na Balkanu", *Srpska politička misao* № 2: 83-100.
11. Stojanović, Đorđe (2010) "Odnos etike i politike- od realističkog ka post-strukturalističkom pristupu problemu", *Srpska politička misao* № 4: 11-28.
12. Volin, Šeldon S. (2007) *Politika i vizija*. Beograd: „Filip Višnjić”, Službeni glasnik.
13. Vukčević, Dejana (2011) "Evropski i nacionalni identitet u procesu evropske integracije- neofunkcionalističko viđenje", *Srpska politička misao* № 2: 93-110.
14. Zimmerman, Aaron (2010) *Moral epistemology*. London and New York: Routledge.

Problem of moral disagreement -ethical and cultural relativism-

Summary: In this paper, the author first deals with the concepts of cultural and ethical relativism and pluralism. We start from the fact of deep religious, moral, political and ideological divisions, which raises the question of how we can provide the basis for the stability of a society, given that there is no consensus on comprehensive doctrines. The author further discusses adequacy of the position of ethical and cultural pluralism, which is one of the most important distinctive features of modern democratic societies and which is based on the view of ethical and cultural relativism. In the second part of the paper, the author deals with the problem of moral disagreement and universal moral standards.

Key words: cultural and ethical relativism and pluralism, democratic political culture, multiculturalism, moral skepticism and nihilism

ИВАН ЦВЕТАНОВИЋ
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет
Ниш

УДК 316.77:327(497.11)
Прегледни рад
Примљен: 14.09.2012
Одобрен: 18.10.2012

СТИЛ ДИПЛОМАТСКОГ ЈЕЗИКА У ПРЕГОВАРАЊУ О КОСОВУ – ВОЛФ ПРОТИВ ЈЕРЕМИЋА

Сажетак: Рад анализира дипломатски стил конверзације двојице дипломата: Александра Волфа, амбасадора САД, при УН, и Вука Јеремића, министра спољних послова републике Србије, на састанку у Њујорку. Састанак је представљао део преговарачког процеса између Приштине и Београда на тему Косова, и то под надзором САД, ЕУ и Русије.

У анализи дипломатских стилова комуникације двојице дипломата примењени су основни елементи функционалне стилистике и теорије П.Х. Грајса и М.А.К. Халидеја.

Кључне речи: функционална стилистика, дипломатски стил, језик, комуникација, политика

Дубоке друштвене промене у европским демократијама, као део друштвене еволуције, последице су и бурних промена у сфери политичке комуникације, у којој су све уочљивије трансформисане стратегије за деловање унутар политике, дипломатије, медија, интересних група, религије, етике, права и економије. Комплексни процеси конструисања реалности подразумевају планирање, спровођење и контролу преношења садржаја, што значи да се комуникацијом управља као и у другим областима.¹ Другим речима, политичка комуникација није пуки инстру-

¹ „Менаџмент комуникације постаје интегрални део политике, док технике његовог спровођења зависе од моћи субјеката у пракси”. Преговори и договори спољнополи-

мент политике, већ и важан чинилац дефинисања реалности. Политичка култура настаје као резултат доминантних уверења, ставова, идеолошких вредности и образаца, али њена моћ је у креирању комуникационих стратегија и тактика којима ће јавност дати пристанак².

Српски министар спољних послова, Вук Јеремић, 7. децембра 2007 године, сусрео се са највећим изазовом у својој каријери. Састанак са америчким амбасадором при УН Александром Волфом, представљао је део посредовања САД, ЕУ и Русије око преговора између Београда и Приштине на тему будућности Косова и Метохије. Политички процес као референтни оквир теоријски садржи три димензије: 1) димензију политичких процеса (politics) - решавање конфликта, заступање интереса и преговарање; 2) димензију политичке форме (polity) - институционално и нормативно устројство; и 3) димензију политичких садржаја (policy) - задатке, циљеве и програме.³ У демократији, политика зависи од усаглашавања, што значи да је комуникациони процес само средство за постизање политичких циљева. У једном моменту Јеремић је рекао да није добро за преговарачки процес чињеница да се САД отворено залажу за независност Косова. На то је господин Волф пресекао Јеремића бритком реченицом да су стигли *до краја пута*, и да уколико Србија жели да настави евроатлантске интеграције мора да призна Косово као независну државу: „Србија треба то да прихвати на државнички начин, а не да покушава да казни локалну популацију пошто то очигледно не иде Србији у прилог. САД знају да је српским вођама веома тешко да се одрекну Косова, али то је цена уколико желе интеграцију у европске институције.” Волф је нагласио да САД желе да унапреде билатералне односе са Србијом, што је врло важно за Србију и закључио је речима да се нада да ће Србија америчку руку прихватити као одлучни корак ка европским интеграцијама. После дуге паузе у којој је млади Јеремић сакрио лице рукама јер је примио „к’ знању” ултиматум какав се дуго не памти, састанак је био завршен. Шок и занемелост нису напуштали српског шефа дипломатије још неко време.

Постоји неколико питања која треба поставити и на која треба дати одговор у анализи стила комуникације између две, претпоставља се, једнаке стране у дипломатској конверзацији: да ли је испоштован дипломатски стил комуникације? Да ли је дипломатски примерен начин на

тичких актера могу имати обресе конфликтне парадигме, па је језик и тон комуникације постају битни за исход читавог процеса (Zerfaß A. & Oehsen, H.O. 2011:11).

² Више у: Левтовић, Зоран: ”Масмедийски преображај тероризма и религије у глобалном поретку”, *Политикологија религије*, бр. 1., Београд, 2007. стр.97-124.

³ Више у: Alemann von Ulrich (1994): *Grundlagen der Politikwissenschaft*, Opladen: Leske + Budrich.

који је Волф саопштио поруку српском министру? Да ли је комуникација у овом примеру била средство, циљ развоја и објашњење стратегије?

Сврха стилске анализе је употреба ресурса које пружа дипломатски речник зарад формулације конкретне поруке. Особа која се користи овим ресурсом, у овом случају амбасадор САД при УН, Александар Волф, има две врсте знања: стандардно језичко знање и знање о дипломатском речнику и правилима и обичајима, на којима се заснива један дипломатски дијалог. Прву чини у суштини граматичка исправност, а нас занима подесност његове изјаве и употребни стил његовог дипломатског речника. Фердинанд де Сосир је истражујући језичке типове и менталитет друштвених група уочио како ”никада није без интереса одређивање граматичког типа језика и њихово класирање према поступцима које они користе за изражавање мисли”⁴, јер се тако најлакше уочава вредносна оријентација саговорника. Политичка позиција учесника у дијалогу није једнака, што се већ површном анализом да уочити. Развој и објашњавање комуникационе стратегије прилагођени су једносмерности америчког дипломате, који диктира коридоре поступања, свестан да управља широким простором за политичко делање.

Јасно је да је политичка порука настала у складу са системом друштвених и политичких обичаја. Другачије, не би била разумљива. Стилистика се, у овом случају, бави оваквим типовима порука. Њена улога је откривање значења лингвистичких јединица и како прималац прима поруку. Чињеница је да је језик у суштини друштвени феномен, али и да озакоњавањем одређених делова реалности друштво до одређене мере контролише ту исту реалност. Без језика, свет би био у стању потпуне конфузије, ван сваке контроле. Језик је тај који даје неопходан осећај сигурности. Свакодневна стварност је под контролом заједничког начина споразумевања до кога се може доћи уколико постоји друштвена корист и политичка стабилност. Језик дипломатије би такође, требало да пружи осећај стабилности и једнакости. Контекст комуникације би требало бити онај који се обраћа-поруком и онај коме се обраћа-порука. Ипак, моћније стране у конверзацији, у овом случају користе у преговарању речник силе, уцењујући суверенитет једне државе служећи се речником силе и надмоћи који доводи до ултиматума. Волфова метафора ”крај пута”, указује на то да је завршено са разговором. Тај разговор се може схватити такође, и на исти начин као следећи кратак разговор.

⁴ Фердинанд де Сосир: *Курс опште лингвистике*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 1996:222.

А - Да ли ти се допала опера?

Б - Ох, коктел који смо попили после је био веома укусан.

Очигледно је да Б каже на индиректан начин да није уживао у опери без изговарања тих речи. Б имплицира да му се није допала опера. На исти начин Волф имплицира да разговор не може ићи даље... без изговарања тога. Уместо тога он користи метафору ”крај пута”.

Разлика између тога шта се каже и шта се мисли је веома јасна у садржају конверзације. Начин дипломатског језика има своје кооперативне принципе и регулаторне обичаје. П.Х. Грице (P.H. Grice)⁵ тврди да људи који започињу конверзацију једни са другима се прећутно слажу да сарађују зарад заједничког циља комуникације, те стога и поштују заједничке циљеве комуникације и њене регулационе обичаје. Он назива ове обичаје *максимама*, и каже да су бар четири у употреби:

1. „Максима квантитета; учините свој допринос онолико информативним колико је то потребно;
2. Максима квалитета; учините свој допринос истинитим у односу на оно у шта верујете;
3. Максима релације; будите релевантни;
4. Максима начина; избегните непотребну опширност, нејасноће и двосмислености, и будите уредни.

Према Грице-у, максиме нису јако регулативног карактера као што су граматичка правила, па бивају самим тим често прекршене.

- а) Говорник може ненамерно нарушити максиму.
- б) Може се одучити за некооперативну опцију, на пример: одбијање од стране владе давања одговора на питање под изговором да је тражена информација поверљива.
- ц) Може се наћи у дилеми, где мора нарушити једну или другу максиму.
- д) Може намерно одбацити максиму, на начин да то буде очигледно осталим саговорницима

Као у примеру конверзације између А и Б, јасно је особи А да је Б могао да одговори директно, јасно и економичније на питање да ли му се допала опера. А претпоставља да се Б и даље придржава кооперативног принципа и да Б зна да ће он то претпоставити. Према овим претпоставкама, А претпоставља да Б није уживао у опери али не жели да то каже на директан и релативно непристојан начин.

У случају српског министра и америчког амбасадора ситуација је слична. Амбасадор није желео да директно каже да су интереси његове владе такви да Косово и Метохија треба да буде независни како би мо-

⁵ Р. Н. Грајс, Логика и конверзација, *Синтакса и Семантика*, Vol. 3. New York, Academic press, стр. 41-58

гли да задрже потпуну контролу над сецесионистичком владом Косова, и у исто време своју базу у Бондстилу и контролу у региону. Србија није била добар гарант очувања америчких интереса због блиских веза са Русијом и лоших процена бившег председника Слободана Милошевића. Реторичка претња виси у ваздуху, тумачење речи пружа нове могућности за контролу комуникацијског тока, лишавајући саговорника и илузије да може да помисли нешто друго. Министар, млад и неискусан, одреаговао је емотивно, зато што је показао да разуме значење метафоре Волфа. Амерички функционер одрастао је на идејама о специјализованим класама које руководе америчким друштвом Волтера Липмена (Walter Lippman), те као такве имају приступ информацијама и евентуалним погодбама. ”Јавни људи би требало да предводе јавно мишљење... јер они покрећу, они руководе”, служећи националном интересу.⁶ Чомски (Noam Chomsky) то дефинише једноставније, али прецизније: ”Кад је сила на страни господара, они се могу ослонити на сразмерно груба средства да произведу пристанак и не морају се претерано бринути о размишљањима стада”.⁷ Губитак Косова и Метохије било је само питање времена, али ако је свест о томе споро допирала до водећих личности дипломатије замислите колико је тешко било да стигне до грађана Србије!

Овде је главни акценат стављен на критеријум релевантности. То је један од главних проблема студија о стилу дипломатског језика и лингвистичке регуларности. Тај задатак је веома тежак и постоји више углова посматрања. У одређено време, главна брига може бити изгубљен увид у неке основне карактеристике дипломатског језика. Заузврат, место језика дипломатије у истраживању стила води до разматрања функционалог стила у дипломатском језику.

Радомир Животић, који је своје истраживање базирао на компаративном проучавању функционалне стилистике, пре свега код политичара, поделио је функционалне стилове у шест различитих категорија: књижевно-уметнички; функционални; научни; новинарски, административни и разговорни стил. Дипломатски стил је подвео као подкатеорију административног стила. Према његовом мишљењу дипломатски стил је ”веома стриктан и уздржан, прецизан и конкретан”, при чему је посебно значајна етапа *акције*, у којој говорник све што је претходно смишљено и испланирано ”изговара са највећим ефектом”.⁸

⁶ Према: Henry Kissinger: American Foreign policy, Norton, New York, 1969. стр. 53.

⁷ Чомски (2004): *Политика без моћи*, ДАФ, Загреб, стр. 290.

⁸ Животић говор дели у пет етапа: инвенцију, диспозицију, елоквенцију, меморију и акцију, што је у складу са античким учењима. Модеран говорник ово користи како би кратким и снажним речима изазвао ефекат код саговорника (1996:61).

Наши захтеви према језику, као говорника и слушаоца су променљиви. Они се могу извести на основу малог броја веома генералних ствари, али конкретни захтеви зависе од питања која постављамо. Ова питања су споредна у односу на језик, а категоризација функције језика која зависи од њих је од великог значаја за нас који се бавимо специфичним језиком и његовом функцијом у конкретној дипломатској употреби. Функционална чистоћа је уграђена у структуру језика и чини основу семантичке и лексичке организације. Пре него што урадимо анализу функционалног оквира дипломатског језика, прво ћемо дати преглед оквира који нам може помоћи у даљем истраживању.

М.А.К. Халидеј говори о три основне функције језика: језику као изразу контекста, текстуалној функцији језика и језику кроз међуљудску функцију.⁹ У првој функцији говорник претаче у језик своје искуство и омогућава другима да виде његове погледе на свет. Он или она могу да сагледају ствари кроз семантички систем. Међутим, у том систему се налазе логички односи који се могу: координисати, приближити, модификовати и слично. „Појам координације на пример, као сунце, месец и звезде, може произићи из перспективе говорниковог искуства; али ово и други слични односи су схваћени кроз медијум одређеног типа структуралног механизма која их ставља, у лингвистичком смислу, изван домена искуства како би формирали функционално неутрално, у потпуном смислу значење.” То је посебно значајно за тему наше анализе. Искусни дипломата као што је Волф, без обзира на начин размишљања на тему косовске политичке будућности, функционално, у палети различитих значења, вођен структуралним механизмом дипломатских и политичких прописа и интересима одређене владе, користи језик као персуазивни дискурс. Он је веома различит од садржаја. Овде говорник користи језик као средство наметања мишљења у говорни чин; овде, он успоставља везу између идеје и слушаоца. То се посебно односи на улоге у комуникацијском процесу које он усваја; улоге о давању података, испитивања, поздрављања, убеђивања, и других. Тај интраперсонални елемент у језику се протеже много даље од онога што ми сматрамо реторичким функцијама. У том контексту, од језика дипломатије се захтева да служи групи одређених правила, и чак налаже да случај, пошто је језик и интеракцион и личан, има само једно значење: убеђивање.

Трећа функција језика, текстуална функција, је инструменталан у односу на претходне две. У раду прашких научника, текстуална функција је позната као функционална синтакса или перспектива функцио-

⁹ Халидеј, Лингвистичка функција и књижевни стил, *Испитивање језика у роману Вилијама Голдинга Наследници*, Point of View, London i New York, 1990. стр. 57.

налне реченице. Кроз ову функцију језик гради везу са самим собом и са ситуацијом, и на тај начин дискурс постаје могућ, пошто говорник може да произведе текст; исти текст се може наћи у новинама, и читаоци могу препознати његову дипломатску синтаксу. Постоји истраживање, засновано на тексту, које је битно за студије стилистике и њихов функционално-семантички концепт. Стога, текстуална функција није ограничена само на успостављање веза између реченица, него се бави и њиховим значењем, и као поруке саме по себи и у односу на контекст. У поруци коју је Волф послао Јеремићу, контекст је био веома јасан.

Лингвистичка диференцијација међу овим функцијама ствара говорника који је у могућности да повезује било које интраперсонално значење са било којим контекстом. Све врсте опција су значајне, јер је језички систем мрежа опција, које потичу од разних функција језика. Ипак, у пољу дипломатског лингвистичког система, слободно изражавање је веома редак случај. Једина могућност је стриктно направљен и ригидан стилски оквир.... Не постоји део језика у коме се не налази стил.¹⁰ Које су биле наше реакције на разговорни стил Волфа?

За овај рад је такође битно да се разуме емоционална реакција Јеремића. Који је случај са његовим стилем реакције, који је био потпуно личан, и у супротности са конвенционалним моделом понашања у одређеним дипломатским ситуацијама. Кратка изјава "крај пута" шокирала је младог Јеремића и помешала његов лични, изражајни начин реаговања са званичним, регулисаним стилем комуницирања. Наравно, не постоји нека магија за заустављање неочекиваног.

У стилистици се бавимо језиком у односу на различите нивое значења које радња може имати. Може се рећи да је лексичка истакнутост подстакнута или од стране теме или неког другог нивоа значења. Порука господина Волфа је очигледно била мотивисана темом, тј. јаким инсистирањем америчке владе да се прогласи независност Косова и Метохије. Лични стил амбасадора се не односи на оно што је изабрао да каже, већ на начин како је то рекао.

Веза између посебног лингвистичког феномена и тумачења у односу на тачку гледишта (говор и мисао), може се разматрати кроз дипломатски стил који је између директног и индиректног дискурса. Дипломатски дискурс се може посматрати као нарација из трећег лица. Шта то значи? Г. Волф је рекао: *Америка мисли... Ми мислимо... ми желимо добру сарадњу...* и тако даље... Постоји увек додатни контекст из-

¹⁰ У контексту истраживања стила, термин *стилски* може се односити на стилску фигуру направљену са намером да појасни зашто је нека посебна одлика издвојена из дискусије.

међу говора и мисли... Главне карактеристике дипломатског стила, по мишљењу професора Радомира Животића су: ограничен вокабулар, емоционална мирноћа, стереотипи и клишеи, стилска формација логичких фраза. Морфолошка структура је базирана на деперсонализацији, са честом употребом трећег лица (24%), у поређењу са, на пример, научним (10%), и књижевним стилем (мање од 3%). Такође, честа је и употреба другог лица множине, садашњег времена, императива... Структура синтаксе је углавном, проста и сведена. Евидентно је присуство изражајних елемената (узвици, понављања, директна питања). У дипломатској пракси се сматра да су реченице са експлицитном назнаком чија се тачка гледишта грубо представља непримерене дипломатском стилу комуницирања.

Овај рад је показао стратешки значај политичке симболике у реторици америчког амбасадора при УН, Александра Волфа. Садржај политичког дијалога о Косову и Метохији, он је планирано усмерио на једну тачку („крај пута”), арогантно показујући да нема политичке алтернативе, што није примерено дипломатској лексици. Напори изнемађеног српског министра спољних послова Вука Јеремића, да се отворе потенцијалне стратешке смернице за осмишљавање других опција у старту су одбачене, што није подстицајно за друштво које се представља као „светски стуб демократије!” За америчког дипломату, говор је представљао добро разрађен сценарио, без обзира што је прикривао да о перспективама јужне српске покрајине није расправљано у довољној мери и на широј основи, посебно са актерима који су били директно заинтересовани. Тако дипломатски стил политичким тоталитаризмом губи комуникациону димензију, прилагођавајући се потребама бахатог хијерархијског одлучивања, са последицама које мењају државну архитектуру на просторима Балкана, служећи као могући пример за даље сецесије у мултиетничким и мултиверским срединама широм планете.

Литература:

1. Alemann von Ulrich (1994): Grundlagen der Politikwissenschaft, Opladen: Leske + Budrich. Kissinger, N (1969): *American Foreign Policy*, Norton, New York.
2. Sarcinelli, U. (2007): Partelenkommunikation in Deutschland: zwischen Reformagentur und Reformblockade. U: Weidenfeld, werner (izd.): *Reformen kommunizieren, Herausforderungen an die Politik*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung
3. Zerfaß A. & Oehsen, H.O. (2011): "Menadžment komunikacija u politici: osnove, procesi i dimenzije", zbornik: *Menadžment političke komunikacije*, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd.

4. Životić, R. (1996): *Retorika i politika*, Samizdat, Beograd.
5. Jevtović, Zoran (2007): "Masmedijski preobražaj terorizma i religije u globalnom poretku", *Politikologija religije*, br. 1., Beograd.
6. M.A.K. Halliday, Lingvistička funkcija i književni stil, *Ispitivanje jezika u romanu Vilijama Goldinga Naslednici*, Point of View, London i Nju Jork, 1990
7. P. H. Grajs, Logika i konverzacija, *Sintaksa i Semantika*, Vol. 3. Nju Jork, Academic press, str. 41-58
8. Ferdinand de Sosir: *Kurs opšte lingvistike*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 1996
9. Čomski, N. (2004): *Politika bez moći*, DAF, Zagreb

The style of diplomatic language in negotiating about Kosovo - Wolff against Jeremic

Summary: The paper deals with the analyses of diplomatic style of conversation of two diplomats: Alexander Wolf, the USA Ambassador to the UN and Vuk Jeremic, the Serbian Minister of foreign affairs at the meeting in New York. The basic elements of theories of P.H. Grice and M.A.K. Halliday are included in this paper.

The main concern is with the criteria of relevance. It is one of the central problems in the study of style in diplomatic language and linguistic regularities. It is very difficult task and there are several angles of vision. The place of diplomatic language in the study of style, in turn, leads to a consideration of functional style in diplomatic language.

Key words: functional stylistics, diplomatic style, language, communication, politics

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ*
Универзитет у Приштини
Филозофски факултет
Косовска Митровица

УДК 340.12:321.7
Монографска студија
Примљен: 24.07.2012
Одобрен: 12.09.2012

ЛЕГАЛИТЕТ САБОРНОГ ДОНОШЕЊА ОДЛУКА И ДЕМОКРАТСКЕ ПЕРСПЕКТИВЕ

Сажетак: Цивилно друштво настаје као један од видова схватања остваривања хришћанске идеје у историји, као израз оспособљености да се суви-сло исказује смисао слободе и права појединаца и заједница. Сабрано казивање претпоставља повезаност са компетенцијом расправљања ствари које се тичу како самог човека, тако и општих послова заједница и њихових односа. Легалитет тако бива омогућен резултатом легитимно суочаваних претпоставки, као садржавалац разума и средиште повезивања посебних и општег интереса. Он је на тај начин као многостуко исказиви логос /разлог, основ, смисао/, сложено повезан са питањима здруженог карактера народа и држава, обичајних правила и закона. Испуњавање претпоставки изградње цивилног друштва као раслоје-ног политичког дискурса бивствовања, заједно са смислом изградње светско-историјске државности, задобија се са степеном оваплоћености хришћанске културе у њеним реалним моментима, превазилазећи романтичка занашења и застрањивања. Њена реализација се збива онда, када се она не тиче само посебности интереса друштвене раслојености, него допева и до општих полисно-друштвених претпоставки као људских засада и права појединца. Упорним грађењем културе `човека у човеку` (Платон) у историјском посредовању `хришћанском идејом` (Хегел), на тај начин би се стицале оне снаге духа који-ма се превладавају противречности и заједница напредује, налазећи у посебно-сти општеном елементу свој задатак изградње и испуњења (Иљин). То у пуној мери одговара пуноћи уживања слободе као допирању до слободе која се помишља заједно са нужношћу и која је у стању да отклања произвољности. Установе владавине народа које ту реалност прихватају и успевају да надићу хоризонте тежњи ка `сувереним диктатурама`, сабирући се у структурама вла-давине права, омогућиће и сам раст и углед демократије у савремености.

* aleksandarpet1@gmail.com

Кључне речи: Хришћанска идеја и цивилно друштво, Легалитет и државност, Светско-сторијска димензија друштва, Демократија и `човек у човеку`, Демократија и слобода

Општа европска историја данас почива на античкој демократији и хришћанској идеји, чији смо и ми део. Европско друштво као целина претпоставља идејне садржаје који га сачињавају на мање или више очигледан начин, а ти садржаји су не само историјски условљени, него догађањем историје и омогућени. Један од кључних појмова важан за епоху модерне је и појам саборности или католичности, карактеристичан у изворном, као и у секуларизованом виду, какао за запад, тако и за исток Европе. У том смислу је карактеристична употреба појма „саборности” /*καθολικόν*/, који пре означава деобе и разлике, неголи што говори о јединству које му по назначењу стоји у основу. С обзиром на политички установљен поредак, употребио га је руски мислилац Иван Киријевски, супростављајући га рационализујућим западноевропским формама уређивања друштвене стварности. Словенофили који су мислили на том трагу, као Хомјаков или Аксаков, развијали су органски смисао заједница формираних на основу руског духа и словенске узајамности, али се њихова мисао окретала текућим догађајима и није успевала да се вине до оне општости, која би могла да легитимише жељени принцип. То супростављање видовима `механичких државности` ипак је партикуларно.

Одјек таквог партикуларизма задржан је и у каснијим теоријама, значећи изазовност другачијег осмишљавања појма политичког и државног устројства друштва од уобичајеног. Међутим, било је на тој страни и старомодних амбиција које су промовисале `ново средњевековље`, приписујући царистичку формулу сталешких стратификација и с њима петрификовану симфонију Цркве и Државе, наслеђену из византијског царства, али без претпоставки које су и омогућавале њено важење у дугом трајању. Истовремено су ту у складу са недовршеним формулацијама и алкавим образовањем, пренебрегавани детаљи, попут оних да је од владавине Петра Великог над Светим Синодом управљао Оберпрокурор, који је представљао земаљску власт (тзв. цезаропапизам), што је и продуковало већину невоља које је Достојејевски добро описивао у `Браћи Карамазовима` и `Злим дусима`. Ту су и намерно опкорачиване све оне вишестолетње репресивне форме тлачења огромне масе људи, што све спада у посебну заслугу филистарског увијања у фолије духа

површности Николаја Берђајева.¹ У његовом обрушавању на расправу

¹ Његови психолошки габарити терали су га у романтична замишљања визија на основу непрочишћеног, обичајног духа православља, коме лошија страна није спонтаност, него управо наивност и необавештеност, а умногоме и несмотреност према свим основним појмовима који чине општост и обезбеђују важење неког становишта. Он је допустио да дрска острашћена реторика извређа на пасија кола Ивана Ильина, износећи сав тугаливи дух ништитета, који се залаже за хришћанство, безобзирно поништавајући његове најбоље засаде. Тако он тврди: „Антихристианство И. Ильина прежда всего в том, что он верит исключительно в отвлеченное добро и отвлеченный дух. Никакого отвлеченного добра христианство не знает и никогда ему человека не подчиняет. В основании христианской религии стоит существо, а не добро.” Ово је тугалив оксиморон, али наставља и даље: „Он исповедует законническую, фарисейскую, буржуазную мораль и во имя ее хочет истязать людей. Отрицание человека, нелюбовь к человеку есть его великий грех, измена христианству, религии Богочеловечества. Он не обнаруживает понимания благодати в христианстве, он весь в законе. Он не понимает различения между злом и грехом, не знает, что зло есть последствие греха.” Овај памфлеташки назовисукоб врхуни у тривијалности тврди: „Совершенно нехристианскими и антихристианскими являются взгляды И. Ильина на государство, на человека и на свободу. Взгляды эти порождены ложной философией идеалистического монизма.... Для него «мир сей», природный мир есть только арена осуществления абсолютного духа. Таков дух Фихте, дух Гегеля. Отсюда вытекает и в корне не христианский взгляд на государство... Взгляд И. Ильина, как и взгляд Гегеля, на государство есть языческая реакция, возврат к языческой абсолютизации и языческому обоготворению государства. Одним из величайших деланий, совершенных христианством в истории, было ограничение абсолютности государства, преодоление империалистической метафизики, противопоставление бесконечной природы человеческого духа абсолютным притязаниям земного государства, земного царства... Религиозно-метафизические корни всех заблуждений И. Ильина скрыты в его монизме, или, если перевести на язык ересей первых веков христианства, в его монофизитстве и монофелитстве. Фихте и Гегель, которые являются учителями И. Ильина, представляют в своей философии модернизированную форму монофизитской ереси...» `Једна воља` би било уопштено прихватљиво, а `једна природа` није само оксиморон /Хегелов спис «О разлици Фихтеове и Шелингове философије» је више него јасан, с тиме да Халкидонска формула `Једна суштина у Три Лица` бива уважавана од све тројице философа/, него је и сведочанство о комплексном недоумљењу, о Берђајевљевој недоказаности и неупућености у ове философије. Он, међутим, наставља као у трансу – «Все построение И. Ильина есть монофизитское отрицание *человека*. Нет ни единого звука у И. Ильина, который обнаруживал бы, что ему ведома тайна Богочеловечества и что из нее выводит он свою мораль, свои жизненные оценки. Пафос И. Ильина есть пафос отвлеченного добра, отвлеченной идеи, отвлеченного духа, в которых окончательно исчезает конкретная человеческая душа, живое человеческое лицо. Но христианство не есть идеализм, христианство есть реализм...» Порицање човека, апстрактност, нереалност – учитавања са тешком мрзијом ка `конкретном човеку` која се огрћу у овчији плашт богочовечности, уједајући вучијим устима. За Хегела реалност и идеја сачињавају појам, а то значи конкретно схватање историје догађања и бивствовања, од које је Берђајев избегао у самоскривљено прогонство неких квазигенијалних уживљавања. Романтичност са полуоразованошћу продукује све комплетнију дебилизацију поимања: «И. Ильин — не русский мыслитель, чуждый лучшим традициям нашей национальной мысли, чужой человек, иностранец, немец

Ивана Иљина „О супростављању злу силом”, тешко да се у мање мисаоном и краћем осврту на нечије дело, нашло толико погрдних речи на рачун Хегела и немачког идеализма, као и реформатског покрета и њихових схватања уопште. Несхватљиво потцењивање Фихтеовог и Хегеловог приступа антрополошким реалијама које озбиљно схватају тамну страну људског бића, потцењивање изградње философије државног права, као политичке теологије коју је артикулисао монархомахизам, углавном поникао на крвавом обрачуну католичанства и реформатора (Алтузиус), има код њега за последицу да остаје поприлично наиван у погледу разматрања друштвених кретања у самој Русији. Не баш лишен острашћености, која је уз то упакована и са евидентном необразованошћу, проговорио је овде са видним неразумеванем практичне философије развијане од Канта до Хегела, заједно са злогласном реториком препознатљивих предрасуда, као жестоких заптова проистеклих из примитивног нивоа читања и интерпретације Светог Писма.

На основу Берђајевљевих осуда, неупућеном читаоцу би могло да се учини, како критиковани философи и нису никада прочитали ништа сувисло из Светог писма. Оно што се у комунистичкој епохи цинично именовало, па и жигосало као „догматизам”, управо је подразумевало и аргументе у таквој врсти недораслости културе мишљења, а такође и културе понашања. Свакако да хришћанству, као откривеној и отвореној према свету религији, далеко више пристаје окретније и продубљеније тумачење „догми” (вероучења), које га приближава јаснијем саморазумевању. Успостављања основних учења које подразумева хришћанска идеја, и треба да се нађу на оном светско-историјском нивоу ком њена

Фихте духовно непереводим на руский язык. И. Ильин — националист в нормативном смысле, но он не национален в онтологическом смысле слова. Национализм его вполне интернационалистический.» Као да се хришћанска идеја не обраћа човечности у човеку, него његовој бради или форми лобање, одакле следи јевтина надмоћ распричаности о томе шта му се све не свиђа, делујући као инквизитор у прогону вештица или надобудни комесар склоности `црвеног термидора`: «Книга И. Иљина свидетельствует о том, что он принадлежит отмирающей эпохе «новой истории» с ее политизмом, с ее культом государства, с ее национализмом, с ее отвлеченной философией и отвлеченной моралью, с ее оторванностью от живого Бога. Он не имеет будущего, он живет в абстрактной, внежизненной мысли и абстрактном, внежизненном морализме.» Руси би рекли `просто пошлое`, дакле крајње примитивно и злонамерно, банално и бизарно. Ићи даље према тим аналогјама у попуштању примитивизму, може да буде само узмицање из очајања. Утолико је Иљин, не одговарајући на овакав примитивлук, држао да збрињавања рањивости егзистенцијалних тачака и обнављања уских грла протока енергија, одразумевају да треба да нађу своју проходност пре свега тематизацијама појмова логоса, природе и духа, као што је то аутентичном мисаоном снагом у „Енциклопедији философских наука” чинио и успешно и показао сам Хегел.

тумачења и разумевања пружају неподељено достојанство, а који је красио њене саборе и обједињене закључке које су ти сабори промовисали, не заостајући ни испод нивоа философске мисли, а нити не кривећи смисао Господњих светописамских порука човечанству.

Ако се користи појам „саборност” као „скупштина” у смислу црквеног окупљања у вери, љубави и слободи са доношењем одлука које су опште-обавезујуће, а не као идеализација патријархалних сеоских задруга и сталешког социјалног уређивања, онда он носи све претпоставке општих и заједничких виђења интереса и циљева човека и заједнице као високи сабор или савет, па је оно суштинско што се на њему догађа - узајамност разумевања и поимање оног што се ту збори или казује, а то су начела смисла уређивања друштва и заједнице обитавајућих, ношена идејама обожења које гарантују слободу и једнакост пред Господом. Иначе, одлуке високог збора, сабора или савета, не би могле да се тичу људске воље и не би имале у себи правну силу са којом се задржава пажња на предмету, подразумевајући суверенитет важења законоправила. Ваља подсетити на то да је још и паганин Плотин пред силином ове идеје морао да призна, како `промисао Божија није таква, да смо ми у односу на њу ништа`. Само негативистички духови овде виде то као извод из корпуса паганских тежњи. Тога је Хегелова философија била свесна, и њена историјска саморефлексија је и ишла углавном путем одлука великих васељенских сабора и савета, пратећи суштину обликованих поимања логосологичког пружања смисла свега што јесте и бива. Спекулативна логика износила је као резултат човека као биће, које у докучивању идеје прелази на научно становиште посредовања, са апсолутном личношћу идентификованој у поимању. Природа се отуд показивала као другобивствовање у својим скаларним потенцијама и у крајњој потенцији организованости као најближа властитости божанске сврхе, а сам дух као суштина Једног и свега, панепистематичког теизма који у Откривеној религији или хришћанској идеји налази своје потпуно довршење трагања, као и егзистенцијално уточиште. Добро проучивши ове Хегелове увиде, Иван Иљин је поставио тезу да се Господ Христос није појавио у свету, и оваплотивши се у њему донео мир, ради тога да нас учи његовом порицању и презирању Божије творевине,² него да нам

² «Ако ли се надамо ономе што не видимо, чекамо са стрпљењем. А такође нам и Дух помаже у нашим немоћима: јер не знамо шта да се молимо као што треба, него се сам Дух моли за нас уздисајима неизрецивим. А Онај што испитује срца, зна шта је мисао (мисаоно стање, став /φρόνημα/) Духа, да /буде/ по додиру Бога преко светих. А знамо да онима који љубе Бога све сапомаже /συναρᾳεῖ/ на добро, њима који су позвани по намјери /κατὰ πρόθεσιν οὐσιν – по суштим помагалима, претпоставкама/. Јер које унапријед

покаже пут достојног прихватања, и научи нас да стваралачки носимо бремене властите телесности у `крви и месу` са људском разједињеном душевношћу (индивидуалитетом), да би нас научио да на земљи живимо под зракама Царства Божијег.

Када је као Богочовек проводио своје земаљске дане у свету, Господ је казивао: „*Док сам у свијету, свијетлост сам свијету*” /Леванђеље по Св. Ап. Јовану, 9, 5/ учећи најдраже му ученике, апостоле Петра, Јакова и Јована, остале најближе следбенике и на крају народ који је затицао. Не искупљујући само њих, он је пострадао искупљујући грехе васцелом човечанству, казујући - „Кад подигнете Сина Човјечијега, онда ћете *дознати* да Ја јесам, и да ништа сам од себе не чиним; него како *ме научи* Отац мој онако говорим. И Онај који ме посла са мношћу је.” /Леванђеље по Св. Ап. Јовану, 8, 28-29/ Иљин је скренуо пажњу и на то да је Хегел, такође, изузетном снагом осветлио и моменат да је рађајући се из смрти, коју је поразио васкрсењем, Господ свет коначно учинио ограниченим (онтологију, гносеологију, логику, законе, право, мишљење, врлине, разум и ум), остављајући тиме мисаоном људству у задатак да преосмишља изнова све што значи образовање и образованост, мудрост и поштење, правичност и друштвеност. Својим земаљским животом Он га је вратио благодатном сјају, налажући духовно усавршавање или изградњу хришћанске културе. Услед тога Хегелова „Енциклопедија философских наука” као доследно усвојена хришћанска идеја почива на тој темељној противречности, која повлачи демаркациону линију разумевања начина на који је Господ „мудрост света претворио у лудост”, разграничавајући се управо у линији те противречности са приземношћу.

Чисто бивствовање и чисто ништа у значењу једног и истог, као да евоцирају Мојсијево сазнање открића тајне Божијег имена када он одговара да „Јесте Онај Који јесте”. Онај Који Јесте свако *јесте* или бивствовање сачињава суштински, тако да тек и може да се буде са тим дубински обгрљеним смислом бивствовања (Св. Гр. Палама, Тријада 3.), без обзира на то што код извесних савремених философа остаје могући приговор „онтолошке диференције”, по коме би оно словило за `неаутентично`. Хегел би то сматрао недоследношћу до граница, па самим тим и за нешто нереално и недовољно за разграничавање ствари. Ту радије захтевао превазилажења `метафизике субјективности` кроз предметан

позна, унапријед и одреди, да буду саобразни лику Сина његова, да он буде прворођени међу многим браћом. А које унапријед одреди, оне и призва; а које призва оне и оправда; а које оправда оне и прослави. (Св. Ап. Павле, Посланица Римљанима, 8, 25-30)

однос субјект-објект релације у трансценденталној аперцепцији или неусловљену објективност субјект-објект идентитета у самосвести.³ Услед тога је и захтевао научну непристрасност методолошки разрађеног рада појма као оног што се пружа у поимању које та ограничења превазилази. Тим пре што овремењавање бивствовања може да се узме озбиљно само из аспекта вечности из које Мојсију Господ и казује да јесте Онај који јесте - Сушти. У том смислу испстаз Духа који бива послан након прослављања Господа и његовог вазнесења здесна Оцу постаје историјска обавеза мишљења, те је оглушивање о њу напосто рефлексивно раставило властити смисао у чудне димензије разноврсних `позитивно-научних` енциклопедијских симулакрума, тежећи да највише тачке хришћанске идеје обесмисли и учини неважним.

Сведоци смо да историјска догађања показују како формирана самоодносна рефлексивност која би да захвати ствари у корену наилази на проблеме везане за статус воље и разрешава их тек партикуларно, а у хетерогено изведеним следбеничким разрадама и сасвим противречно. Она се заправо темељи на том вољењу воље и њеном извољевању на наличју појма, путем подсвесних тежњи за егоистичким грабљењем моћи и стицањем индивидуалног материјалног богатства који пружа живот у благостању, без обзира на економско ропство које глобализам капитал-односа подразумева у свом интернационалном ширењу кроз интерконтиненталне корпорације као `мултилевал центри` концентрације моћи у рукама малог броја газди са армијом послушника што удобно живе, жртвујући људске ресурсе као масовни материјал за масмедјску и гејмплеинг рекламну обраду са маском поштења и успешности. Жртва тих мултимедијских кампања је самоскривљена незрелост учесника у њима, која глобализује неспремне на ту грубост вештином

³ Границе на којима се обитава саме ваља разграничити, како је на то упозорио и Хегел: «Али да је овај положај објекта само случајан, јасно се види из случајности субјект-објекта по томе што је постављен као самосвијест; јер овај субјект-објект је и сам нешто условљено... сходно томе субјект је субјективни субјект-објект, - објект је објективни субјект-објект... али ум их синтетизује у антиномији, тиме их уништавајући. Ако је идеална противстављеност дјело рефлексивности, која потпуно апстрахује од апсолутног идентитета, то је реална противстављеност, насупротив томе, дјело ума, који противстављене факторе поставља не само у форми спознавања него и у форми битка /бивствовања/, а идентитет и неидентитет као идентичне... само у реалној противстављености /је/ принцип идентитета реалан принцип; ако је противстављеност идеална и апсолутна, онда идентитет остаје само формалан принцип, он је постављен само у једну од противстављених форми и не може себе довести до важења као субјект-објект.» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Jena, 1801 – Jaener Schriften 1801-1807., Werke 2. /у Г.В.Ф.Хегел, *Јенски списи*, Сарајево, 1983., прев. А. Буха, стр72-74/

‘софистицираног лихварства’, претварајући их у економске зависнике од олако обећаних остваривања снова кроз фискалне кредите чије их безкапацитетно отплаћивање претвара у прави супстрат беде човечанства. Ово ‘новозапаћено зеленаштво’ уме да буде и грубље од ‘contra usuarіi’ св. Григорија Ниског, када се он обраћа зеленашима: „Попут оног си, који томе што гори, што је опален жаром, који носи најсилнију жеђ и силовито тражи да пије, из човекољубља дајеш вино. Премда би то на кратко донело задовољство ономе који узме чашу, али када би прошло мало времена, болесном би то причинило велики и на десетоструко јачи жар; па тако и онај који оробљава сиромашног новцем, какву му доноси то добит не укидајући невољу, него појачава несрећу.”⁴

Проблем воље за умном вољом је унутрашња невоља која је прати, тако да остаје рањива према њеним условљавајућим кретањима, тј. везивањима за идеје које се употребљавају за спровођење приземних и ограничених интереса, јер не подразумевају оне духовне метаморфозе које кроз преумљивање упућују на сарадњу или садејство са Божијим нествореним енергијама. И према православном учењу, уздизања у духовни етар тако подразумевају пут ка Богу и освећивање (озаривање) човека.⁵ То не значи да у творевини или оном створеном не делују нес-

⁴ Григорије из Нисе, *Против зеленаша*, ‘КУЛТУРА ПОЛИСА’ бр. 12-14, година VII, 2010, стр. 552.

⁵ Код родоначелника православног исихазма, св. Григорија Паламе, то је могуће због тога што васцела твар настоји да се приближи Господу, па тим путем Његова енергија саопштена човеку постаје и својство самог човека: «Говорити о Богу и сусрести се са Богом није једно и исто. За прво је потребно знање и реч, при чему се такође излаже појмљено искуство, уколико нећемо једино да негујемо знање, већ и да се њиме служимо и да га предајемо; затим је неопходна разноврсна грађа за расуђивање, основе за доказивања и упоређивања према примерима светских ствари, па све то или већи део тога можемо постепено да прикупимо трудећи се и слушајући, а све је то приступачно људима који се сналазе у свету, те на крају постају и мудраци тог века, премда нечисти животом и душом. Насупрот томе, сусрести се у себи с Богом, прилепити се за Њега у чистоћи и слити се с његовим несливеним светлом, колико је то приступачно људској природи, немогуће је, ако и поред очишћења кроз врлину останемо споља; те је тачније да ваља да у самима себи заједно са осећајем оставимо све чувствено, надневши се над помислима, расуђивањима и логичким знањем, сасвим се предајући у молитви нетварним духовним деловањима (енергијама), добивши незнање, које је узвишеније од знања и у њему се напунивши пресветлим сијањем Духа, тако што ћемо невидљиво да видимо као награду вечног света. Разумеш ли колико је од тога ниже све што се односи на многошумећу логичку философију, чије је начело чулно достигнуће, а последња сврха у свим разновидностима знање, које није добијено у чистоћи и које не очишћава од страсти? Начело духовног посматрања је добро, заслужено чистим животом, те сазнање суштог, истинитог и заиста тачно за оне који га имају, зато што није добивено учењем, већ

творене Божије енергије, те да је стваралачко начело исцрпљено са првобитним чином стварања тако да их више нема. Њих нема само у том смислу да се чин стварања не понавља сваки дан, с обзиром на то што се првобитно догодило, као што не значи да то не може опет да се догоди уколико Свевишњи тако не одлучи према Својој, нама недокучивој одлуци и још мање схватљивој замисли.⁶ Црква има католичански карактер, у смислу васељенскости (универзалности, саборности), будући да објављује Јеванђеље Христово „до краја земље” (Дел. Ап. 1,8), позване да обухвати сва места и сва времена, све културе и народе на земљи. Универзалност је, дакле, феномен католичности Цркве, тј. њене саборности и универзалности која чува континуитет са апостолским пореком. Она је католична и у смислу освећења у историји Царства Божијег, заједнице која искуствено или опитно најављује есхатолошку заједницу: „А Господ сваки дан додаваше Цркви оне који се спасаваху” (Дела 2,47; уп. Дела 6,7). То указује на ширење Царства Божијег као на основни позив Цркве. Тај основни позив заснива се на сили сваког члана Цркве који одржава свестрано саборне, заједничке, опште јеванђељске врлине, које Господ претвара у општу, саборну, богочовечанску енергију. Помоћу подвига вере, љубави, молитве, поста, покајања и осталих светих врлина стиче се благослов за рашћење у богочовечанском телу Христовом, а благодат васељенске саборности, свецелосности у просторној и временској неограничености подразумева да су људска бића свецелосна, бесмртна, вечна: «нема Грка ни Јеврејина, обрезања ни необрезања, дивљака ни Скита, роба ни слободњака, него све и у свему Христос».

чистоћом срца, те оспособљено да разликује шта је у самој ствари лепо и корисно, те шта такво није; а његова последња сврха, залог будућег века, јесте незнање које је више од знања, те знање које је више од поимања, скривено деоништво у скровитом, тајном и неизреченом посматрању као искуству вечног светла.» Св. Григорије Палама, *Слово у одбрану светињених исихаста*, 1,3,42

⁶ Један од меродавних савремених православних богослова, Георгије Флоровски каже: „Католичност није квантитативна или географска концепција. Она не зависи ни у ком случају од универзалног ширења хришћанства. Универзалност Цркве јесте последица или пројава, а не узрок или основ њене католичности. Универзално ширење или универзалност Цркве само је видљиви знак који није апсолутно нужан. Концепција о католичности не може се мерити њеним универзалним ширењем; универзалност је не исказује тачно.” Не треба сметнути са ума да је Православна црква током своје историје пребродила тешке часове који јој нису допустили да шири своје географске границе, него се усредредила на унутарњу католичност (саборност). Оваква концепција католичности исказује извесну историјску ситуацију, која подразумева продубљивања и усавршавања. Уз све то, католичност није апстрактан појам, а еклисиологија која не схвата значај васељености (универзалности), изолује и саму Цркву од историје, света и културе, потпуно манифестованим на дан Педесетнице.

Савршена стварност саборности јесу Света Тројица као тројство у јединству и јеванђељско Једно у Тројем, па праве, светотројичне православне католичанствености или богочовечанске саборности и нема без богочовечанског јединства у светлости и светости.

Својом телесношћу ми смо на околну природу осуђени /са тзв. источним или прародитељским грехом/ и у нама она пламти као нека врста утуљеног огњишта, вазда нас сећајући на порекло и стање у којем се затичемо, камо год да се у представама денемо или у замислима понесемо. У том смислу грађанско осећање слободе прати и малограђански менталитет који хипокритски субструктурише појам слободе обичајним схематизацијама у каноне, споља примајући и механички спроводећи примене усвојених норматива. Следећи нерв разматрања ствари обичајног духа, сасвим супротно тврдњама Николаја Берђајева, ваља истаћи да је Хегел започео и један вид одбране државе против напада партикуларизама интереса, јер је за разлику од емпиристичких функционалиста и просветитељских аналитичара учесталих социјететних порива владајућих у свести човечанства, био теоретичар који је са више реализма одмеравао односе снага у мењањима друштвених норми и интересних правила. Савест тако држи спекулације у границама које зауздавају егопатичку фантастику, пружајући реалан начин додиривања бивствовања и времена. Код њега, међутим, прекретничка снага духа као његов контрапозитивитет, огледа се у томе што се „шепурање” у природном току временовања, на хоризонту историје догађања показује као знак отпора духа, који има своје наизглед чудне легитимне мисаоне претпоставке, дочим се може томе насупрот рећи и да се такав дух тек са реалним појавама тираније показује као ванвременски, као духовна одбрана од неконтролисаних ирационалних сила видљивих у нападању и суперактивном надређивању, такорећи она која одвраћа егзистенцију од њене брутализације.⁷

⁷ Превођење рата како `стање сатирања` у мир као у `стање без насиља`, подразумева да `агресор` /онај који удара, прогонитељ, јевр. `радаф`/ треба да од непријатеља постане пријатељ, а `трансфер` започиње са прихватањем непријатеља успркос насиљу, али не истим путем којим је насиље пристигло. Убити у рату, масакрирати, скрнавити носи ону демонолошку црту на коју се и односи трансформација фигуре непријатеља. Код Хегела је јасно истакнуто да као што Христос путем светог причешћа треба да уђе у нашу утробу да би је појео, а не да би она појела Њега, да слово и дух узима тело Христово. Данашња, већинска и углавном опште-прихваћена тумачења карактера умне воље имају недостатак овешталости и спољашњости с обзиром на саму предметност којом се баве, што им даје и спољашњи утисак `позитивне` лежерности и самодовољности. Такође и њима агонски супротстављене теорије у истој равни распирују еристичке склоности, а пут према тематизацији (очигледно и за њих тек вербално важећој), а заправо успут

Бављење практикама мотивационог понашања људства од старине тако открива интерпретативно тло припреме за сусрет са оним што само време изнутра носи, и што кроз будућност надлази из саме вечности која се поима у времену, не бивствујући нигде споља или онострано прошлом и садашњем, јер се иначе упада у врзино коло које носи методолошки анархизам и нихилизам. То се може видети и у надмености западноевропског менталитета, који просто бива обучен да не види источноевропске вредности, али је на несрећу та надменост више него учестала и може се нашироко документовати.⁸ У успону модерног

затрпавајућих путева до феномена који остају анонимни, догађа се као дискурс увучен у самим стварима спољашње сврхе. Оне јасно указују на ноторна занемаривања феноменолошког нерва интерпретативне рецентности у постизавањима поимања изворних значења рецимо религиозног феномена «Таворског светла», кроз рефлексију стварности о којој казују еристично и овештало, будући да у њима не функционише духовно израђен увид који је за ту рецентност неопходан услов постојања.

⁸ То је сасвим извесно неодржив став који углавном сеже из крила тзв. „политизованог хришћанства” и не изражава ништа друго већ астиенију духа и загриженост једностраних становишта, која за мотив критике имају обузетост страстима премаћавања и прижељкивање комотне надмоћи. Али, у питању је ту сада и озбиљност коју би дијалектички став морао да може да очу у супростављености, да би оштрица критике успела у одстрањивању и превазилажењу оног што није ни добро ни пожељно. То је још једна у низу споредних, али зато не и мање арогантних теза од својих сународника из острашћеног демагошког дела Хегеловог духа, који је подједнако слеп за шире увиде, колико је и спутан илузионизмом супериорности мега-субјективитета коме сам припада (а то је обол за сурово одбацивање било чега вредног у „византинизму” коме су „срчани Турци” били „фатум историје”, те Срба уз остале „азијатске варваре” које по тој накарадној конструкцији ваља делимично придобити за западни свет, јер падају под исти „фатум”), и у историјској критици сасвим оправдано наплаћен оптужбом за темељну ограниченост коју је Хегел видео као само њему знану националну несавесност. Ваљда је требало робовати Турцима до самопотирања, да би се наводно намирила савест према рецепту који је тешко видети другачије него као политичко сплеткарење и ноторну демагогију германоцентризма и да би једна револуција могла да се деси као /антикатоличка а подразумева се и антиправославна/ реформација: „Неисправан је, наиме, принцип да се окови права и слободе скидају без ослобођења савјести и да би једна револуција могла бити за реформације. - Тако су ове земље опет пале натраг у своје старо стање, у Италији, с модификацијама вањског политичког стања. Венеција, Ђенова, те старе аристократије које су бар заиста биле легитимне, нестале су као трули деспотизми. Вањска надмоћ није ништа могла за увијек: Наполеон исто тако није могао Шпањолску присилити на слободу, као што ни Филип II Холандију није могао присилити на ропство.” /Фил. Ист., прев., стр. 464./ Источноевропски свет касно се покорио реформаторском процесу глобализације и та одоцнелост има своју цену у довођењу до ропског економског статуса на лествици тих нових вредности. А неће бити да су оне оствариване без примене уцељивачких механизма и технике освајања евроатлантских интеграција без презања пред прекомерном употребом убојите силе милитаристичким подвлашћивањем. Владика Раде би поводом таквих инкрустрација фатума и охрабривања варварства на глобализаторском лику духа европских народа само спокојно рекао - `свијет је овај тирјан тирјанину, а камоли души благородној`

грађанског друштва уочљиво је да је оно у политичком погледу замишљало себе као «нацију» која смењује ону природну као новонастајући субјективитет, будући да је присвојило државу након неутрализације Цркве. Расположивим финансијским капиталом оно је успело политички да је престигне у Западној Европи на путу историје, а све то да би са тиме поставило нове темеље будућег дефинитивно слободнотржишног глобалистичког друштва, а чега је као хобсовског вучијег карактера успостављања смисла егзистенције био свестан и Хегел. То је опет поставило (испуњавајући услов субјекта-супстанције) питање темељних вредности ка којима неко друштво тежи. Негативности у овим супростављањима су производи једног егалитарног (поравнавајућег) друштва, оријентисаног ка добити, ка једино профитној економији која прикрива деловање егоистичких порива из старих отуђења, гностицистичких, непросветљених и у основи необразованих засада. Претеривање са ретроградношћу религије и критика сакралних институција у постмодерном духу, било је популарно у време реалног социјализма и свих потоњих «изградњи» и «доградњи», од којих се није спасла ни тзв. «транзиција државе», а неуверљиво је и иначе, као и саме те приземне конструкције. Актуалност тог историософског положаја постаје све очигледнија у светлу савремених процеса глобализације као у целини антихришћанског, апостасичног феномена, који изражава десакрализацију живота, из ког је истерано све заиста свето и вечно. «Нарушавање светиња» потаје знамењем времена. То не може да не утиче и на развој саме црквене културе, која постепено поприма затворен, «диференцијални карактер» отменог дистанцирања од масовизације пророчких природа и халабуке коју изазивају. Слажемо се са мишљењем да као идејни основ неглобалистичких путева наступа философска моћ православља као универзалне класичне форме хришћанства, пронизане саздајућом енергијом Љубави Богочовека Исуса Христа, кроз Кога је «све почело да бивствује» и без Кога, «ништа није постало, што је постало» (Јн. 1, 3).»⁹

Хришћанска философија садржи универзалност износећи мудрост једноставним и свима разумљивим казивањем, коју паганска не поседује, саопштавајући истину и смисао живота у тешко доступној форми. Могуће је, према св. Јустину Философу делимично сазнање Бога и у паганском дискурсу, преко разборитости, правичности и човекољубивости, али без Божијег дара или харизме, није могуће `бити украшен` /κεκοσμημένος/ Светим Духом, јер за предмет има истину која је једна, ону чији је извор *Свето писмо*. Познат је и његов став да `све што је било ко

⁹ Павел Јевгењевич Бојко, ФИЛОСОФИЈА ИСТОРИЈЕ А.Ф. ЛОСЕВА И СВЕТСКО-ИСТОРИЈСКИ ЗАДАТАК ПРАВОСЛАВЉА, часопис `Култура полиса`, Нови Сад, 2008.

рекао добро, припада нама хришћанима`, тако да су и Мојсије Боговидац и Платон философ сагледиви као оруђе Божије Промисли, а све што се раније догађало била је само припрема за појаву хришћанства и ваљаног учења. Он је први поистовећивао појам Логос са Сином Божијим Исусом Христом (1 Апол. 64, 5)¹⁰, и при томе је изнео далекосежан став и за потоњу философију, да `сви они који су живели сагласно са логосом, јесу хришћани, макар их сматрали и безбожницима, као Сократа или Хераклита`. Са овим својим ставом Св. Јустин Философ није деловао само помирљиво, већ и као прави зналац ствари. Разум не може да докаже стварање света у времену са сигурношћу, те аристотелова физиолошка разматрања служе да се укорачи у изражавање хришћанског схватања света интелектуалним средствима, јер тек специјалистичка сазнања освећена вером омогућавају уздизање до вишег разума који та начела поима. Он је освећен вером уздигнут изнад света непосредних /физичко-механичких/ узрока и окренут сфери Божије бесконачности преко бављења унутрашњим сврхама и финалним узроком стварности, тако да их интериоризује и осмишљава свет из јединствене перспективе умног освештавања тих безусловних претпоставки бивствовања.

Логос је према Св. Јустину Философу она унутарња реч која вечно постоји у Богу и посредник је према човеку (на чему се заснива и темељни приступ философији и код Филона Александријског), а што подра-

¹⁰ Мада је само становиште аутора помало неодређено, ипак је тврдња која се достиже сасвим тачна: „Христос је дакле принцип који обухвата, конституише и објашњава универзум: хришћанство нуди баш оно што траже грчки философи. Теорија о `логосу`, онако како је развијена код стоика, дала је основу за његово објашњење да су грчки философи дошли толико близу истине пре него што `логос` Божији постане тело у личности Исуса Христа. Пошто `логос` обухвата и одржава свет и свако биће у свету поседује свој `логос`, постоји `семе логоса` у стварању. Овај `семени логос`, како је названа Јустинова теорија, објашњава зашто су грчки философи успели да нађу истину још пре доласка Христовог. На тај начин Јустин се креће у два различита правца: прво, доказује да је све што је исправно у јелинској философији води порекло од Христа; друго, везује Бога Логоса за свет тако тесно, да је теологија могућа само на основу јелинске философије. Тако се теологија суштински потчињава философији и појам Бога постаје завистан од схватања света.” /Јован Зизијулас, *Јелинизам и хришћанство*: Сустрет два света, Бгд., 2008., стр. 138/ Ваља приметити како ван зависности од схватања света може да се формира и сасвим неубедљив, а свакако и по много чему сумњив појам Бога. Уосталом, да је то могуће само формирањем одређених теологумена према оваквим или онаквим правилима, била би нам потпуно непотребна слобода коју нам је Бог дао приликом стварања, а и дело апологета и потоњих теолога у свој историји један прилично луксузан трошак времена, као и сва историјска искуства која су услеђивала. Рад на поимању ствари може да се квалификује као залудан, али он сигурно доприноси аргументацији каквог је карактера и расветљава барем шта заиста и значи (види и књ. А. М. Петровић, *Истиси наслеђа*, Н. Сад, 1996.)

зумева да Бог из оностраности остварује своју везу са светом посредством ологошења кроз Сина, са којим то ологошење задобија самосталну раван опстанка (Јустин Философ, 2 Апол. 10, 8). Рађајући и изговарајући ту суштинску Реч /Λόγος/, Бог ништа не губи од своје суштине, јер се она изговарањем не умањује, па је рађање речи по Богу слично предавању светлости од једне буктиње другој. Идеја логоса такође је много говорила и образованом паганину, тако да је указано на могућност спајања грчке философије са апологетским наслеђем, а могућа асимилација тог дела паганске културе такође је извршена са стране хришћанских мислилаца и убудуће ће значити прво критику расположивих појмова, а тек онда могућност уклапања у универзалност хришћанског учења. Од њега се истинско хришћанско учење поима као философија и уже самоодређује као теологија, са чиме се ови незаобилазни појмови античке философије дефинитивно уводе у традицију европског духа и као ликови мегасубјективног духа. Онда када све разумно губи своју форму и са тиме пољуљава и колеба појмове, јавља се какофоничност као врста музикалног хаоса у коме слух учи мелодију новог, вишег откровења. Тада душа човека почиње да живи `дијалектички`, сагледавајући ствари према предмету путем којег се поново формира улазећи у процес властите иманентне делатности мисли у којој се поимање развија¹¹.

Са тиме се за Хегела као веома важно поставило питање метода, који би ваљало да је `кретање самог предмета` у својственом самоопредељивању до самобитног настанка садржаја у закономерности живота који се поима. Метод је тако нужно био у исти мах и аналитичан и синтетичан, тако да су самосадржавања мере идентификације у разликовањима уједно и самоодносна знања, достизавана диференцијалном идентификацијом и њиховим идентитетом. Негативности које стално избијају из егзистенције тако имају своје унутрашње праћење са појмом противречности, а на тај начин и нису могле да поништавају унутрашње јединство које их је кроз то праћење обухватало и постајало актуелније у налажењу њихове истине на вишој равни. Веза противречја осмислива је уз важење `закона идентитета` или најчвршћег метафизичког начела које допушта одређеност у поимањима, тако да се са обе стране не поричу логички садржаји оне друге, проналазећи у синтетизацији онтолошку повезаност према којој се рађају у новом појму и постижу већу конкретизацију. Степени противречности као контрадикторност, супростављање, антиномичност и разликовање, нису туђе разуму који је оспособљен да окретно заоштрава разлике у спекулативном размештању. Оно што остаје у антиномичности као контрасту у дисјункцији, јесте

¹¹ Хегел, Г. В. Ф.: *Наука логике* I-III, прев. Бгд., 1976-1979. (Н. Поповић), 1, 10; 1, 245

онај вид супростављања у оном смислу, у ком је и сама природа `неразрешено противречје`, па је отуд и свако коначно бивствовање и мишљење, заправо унутрашња повезаност са стварима мишљења.¹²

Апсолутно бивствовање и мишљење као идеја у јединству појма и реалности, ваља да буде сасвим конкретна, тј. да у спекулативном размештају поприми ранг духовног карактера као појава срасла са суштином и стасала за свет као успостављена духовност од апсолутне пуноће силе добра са којом је он и стваран.¹³ Рани феноменолошки приступ

¹² Обухватање мноштва једносним видовима или сапостављање идеје мноштва као моноплуралистичке константе је онај појмиви смисао противречности на коме је и сам Хегел истрајавао, тако да је небивствовање схваћено као одређена позитивна видљивост на бивствујућем – идеја (Pl. *Soph.* 258^c). Тиме је у ”присутности у сагледавању” подразумевана изграђеност одређене типологије свести или, боље речено, одређеног вида самосвести која обученошћу у научној методологији досеже оно што јесте, или допире на његов онтолошки праг. Самоизлагање тиме као развијеност идентитета предмета мишљења и као систематизовање сазнајних форми тог мишљења представља онтолошку карактеристику бића, а тиме одвајање дијалектике као методе од дијалектике као садржаја сазнања бива прозревено као промашен интерпретативни потез, па је садржај апсолутне философије самоизлагање као самоинтерпретација бивствујућег према самом себи као садржај целокупности апсолутне философије. Предмети Хегелових историјских интерпретација, будући и сами самоинтерпретације, логички су и онтолошки разоткривени као предметни резултати тумачења саме природе апсолута као јединство дијалектичког и херменеутичког поступка у мишљењу. Појам је самим тим сасвим објективан или давалац компетентне мере виђења стварности, па сви они тзв. ”реални погледи” који га препознају као ”мистификаторски”, заправо су дубоко анахрони и изолационистички према сопственим суочавањима са контрадикијом осмишљавања стварности. Ти напредни налети наводно дубље мудрости, заправо падају испод нивоа разумевања самог дијалектичког устројства бивствовања и из те димензије конституисане свести, као препознавања стварности произведене деловањем ума у тој свести. Никаква напредна критичност и радикализам не доприносе изоштравању појмова, већ га пре затупљују претераним истицањем појединих страна неке конкретне регионално онтолошке стварности, која се формално-логички универзализује. Није у питању реалитет тако виђене области бивствовања (и сам свет је неко ”стање бивања”), него њен партикуларитет, у коме се претпоставља превелика самосталност и надређује самом изворном кретању и бивствовању. Да се ствар поново дигне до оне општости која јој и припада, да поједина мишљења заузму своја права места на хоризонту бивствовања, потребно је поново обновити садржаје повесног мишљења као појмљене повести, која се суочила у Хегеловој философији са претпоставкама на којима почива, да би било какво ”превладавање” или ”прегоревање” задобило онај степен продорности и снаге, који је за такав подухват неопходан. На том путу оно што се чини најважније сигурно је поновно суочавање са противречностима, које ум може да схвати и да их обухватајући превазилази, нудећи излазе за које је философија повесно одувек била обавезана да их покаже.

¹³ Иван Александрович Иљин повезао је систематику логичких одређења са религиозним категоријалним реалијама Науке логике `пре стварања света и једног коначног духа` с обзиром на појам света: „Строй мира, последовательно располагающийся от низшей ступени (пустого пространства) до высшей (наравственность народа), разверты-

стварима коначности, у којима наука о искуству свести као феноменологија духа расветљава диференцијације свести унутар ње саме, претпоставља развијање појма као вишестрано образовање саме те свести кроз улажење у себе путем иступања према целокупности одређења која подразумевају властитост односа. Дух са тиме не извршава некакав `пад у време` (Хајдегер), него тек неки његови моменти као коначни, јер је време `негативно јединство` самог постојања, које има за сврху да упути на усвајање у ходу истине феноменологије духа са исходиштем у актуалној бесконачности или патиципацији на вечном. То подразумева и залажење до најдубље истине коју представља откривена религија према њој својственим садржајима. Њена представљања се доводе до поимања интенционалношћу самог предања, тако да поимање бива проширен садржај саме суштине историје догађања са рефлексijом у себи, према којој логоснолошки или христоцентрични облик разумевања избија у први план и конкретизује укупну стварност. Она значи да се у сфери властитости догађа самоконституција садржаја и унутрашња артикулација субјективности према форми мишљења, дакле не нешто узето по себи и које самим тим остаје генерално спољашње и изолује се од самог садржаја, него нешто што интериоризује објективне садржаје у унутрашњост рефлексije и тиме осветљава својственост саме предметности предмета.

Код Хегела се смислено одређују елементи апсолутне идеје у Царству Оца и посматра апсолутно раздвајање са страдавањем Божанске личности Сина у установљавању различитости у свету, те обухвата назначење човека да би се отворило Царство Духа у подручју заједничарења према тројединству ипостазии или Светотројичном преокрету духовности у свеопшту стварност. Проширивање појма логичке противречности односи се на застрашујући исказ `Бог је мртав` и он у динамици дијалектичког идентитета значи моћ поновног оживљавања, где би појам смрти отрпео само делимично прихватљиву завршеност према

вається как бы уже в Логике, провиденциально творимый чистым Божественным понятием. Логика как бы уже содержит строй мира, но не актуально, а потенциально, чистое понятие живет в ней как бы мистическим предчувствием своих градующих путей и судеб... Идея определяет себя сначала как живую индивидуальность, которая сливается затем в тождество со всеобщностью рода /Лог. 3, 262/ и растворяется в нем; из этого растворения возникает Дух как тождество единичного (например человека, смыслового фрагмента) со всеобщим (например с народом, идейной системой), как знаемая истина, которая в осуществлении своем есть «добро». Так складается «объективный мир. Для которого понятие есть внутренняя основа и действительное пребывание.» /Лог. 3, 327: Енци. 1. 385/” /И. А. Ильин, «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», Санкт-Петербург: «Наука», 1994. Стр. 189-191/

формалном логичком идентитету, будући да је Господ и васкрсао, или одлазећи на Небеса здесна Оцу остао присутан у црквеној општини коју је апостолски утврдио, делујући и даље у Лицу Светог Духа са којим је једносуштан. Образовање свести чини пуноћу садржаја самоукидања једностраности поимања у самом себи, на тај начин да феноменологија духа испоставља садржаје свести који се растварају у артикулацији и превазилазе, све до мисаоног успостављања димензије апсолутног појма у коме се смирују. Рад појма образује дух који се усавршава према узорности схватања Свете Тројице као идеје у људском уму, па се може рећи да је дијалектички ход апсолутне науке логоса заправо аподиктично светотројично успињање ка истини као нови израз философије и уједно остваривање најдубљих теолошких претпоставки, а у том је погледу, како Хегел изричито тврди, сама философија „ортодоксна”. Хегелова философија религије тако открива своје философско утемељење у *Светом Писму* кроз име Божије, *Онога Који Јесте* то што јесте, или кроз суштинско или супстанцијално јединство, Његовог ипостазног Сина Исуса Христа, и након Његовог узнесења уз десницу Оца, кроз довршење историје васкрсења, у пројављивању Светог Духа: „*захваљујући чему историја и добија духовни смисао*”.¹⁴ Тај духовни смисао подразумева укупну традицију трансформације онтолошких појмова и њихово докидајуће сачувавање у превазилажењу појмова формираних затеченим стањем пре тог врхунског догађаја историје као такве, али се и ти појмови на тај начин подижу на ранг вечности, а не тек људског века или паганског вековања бића, да би попримили апсолутни карактер и смисао.

И А. Ф. Лосев је у својим размишљањима следио класичан трг замисли идеалне државности човека од Платонове *Политеје* до Аристотелове *Политике* и преко Августинове *Државе Божије* до Хегелових *Основних црта философије државног права* у свим поломима које је та идеја имала историјски да отрпи, осећајући је као интелектуалац осуђен као `народни непријатељ` према дијаматовским судовима, у њеним пројектима дезавуисања, и на властитој кожи подносећи сибирски затвор, логоре и бескрупулозне клевете властитих убеђења. То слеђење класичног трага подразумевало је и интерпретативне иновације које су пратиле реактуализацију дијалога политичке мисли у таквој ситуацији, где од философије и религије (пре свега хришћанске као оне откривених светих тајни), није остао ни камен на камену, да би се затим пред његово представљање Господу у том истом друштву прешло и на рекупера-

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Zweiter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965⁴, с. 294.

цију оног садржаја поимања, што се далеко чешће грубим забранама укидао или барем толико често губио из вида, него што је то данас уместно и да се примети. И ту он није пропустио прилику да марксистичку критику Хегелове философије оцени као врсту еристичке реакције која је осамосталила један практичан правац, и у том смислу није неважно што је то постао истражен правац мишљења, а који, без обзира што је реално доспео у Њорсокак, и даље као мисаоно превазиђен, носи симболички карактер рационалности и има специфичну мисаону тежину у устројавању државотворних захтева. Она подразумева и искорак уназад, према класичнијим замишљањима идеалне типологије обликовања друштвености (философије политике као паидеје поиманог уређивања државотворних људских ресурса код Платона и Аристотела); а како сама античка парадигма није и једина, ваља напоменути да државничку и социјалну ситуацију показује управо хришћанска идеја, коју је међу првима најсувислије осмишљавао Аврелије Августин (354-430) и дао јој достојну теоријску снагу. Августин је као хришћански философ према Лосеву имао у виду последњу сврху и крајњи циљ људске егзистенције, па је сматрао да људи сами по себи не могу да изврше припреме за своје спасење због свог запалог стања услед прегрешења Божије заповести и изгона из Раја, те да стога и постоји Црква која их води на основу апостолског прејемства или Божијег овлашћења. Додуше, Свети Августин има у виду и грађанско наслеђе политичких борби између републике и цезаризма у Римском царству, и такорећи држи да ће небеска монархија да измири тај трајни конфликт. Свакако да се ту онда поставља као важно питање моћ хтења и разумне воље која би имала за циљ да обезбеди предуслове за испуњавање његовог захтевног нацрта 'небеске државе'.

Ригоризам који се ту подразумевао, показао се историјски неприхватљивим, па чак и контрапродуктивним, јер је прекомерно задирао у слободу личности. Та слобода дата је човеку од Господа и њена узурпација је кажњива, али подразумевање преобраћења човековог који му намире умна воља кроз темељно образовање у настојању да се духовно уздигне и кроз појмовно измирење са природом достигне снагу и одлучност да тако усмерава крене према истом том путу, сасвим чувајући људску слободу, била је ствар напредовања у философској педагогији и великом раду на разматрању крајњих сврха живота и утврђивању правих вредности духовне егзистенције. Пожељна «Civitas Dei» израста из сировости «Civitas terrena», али идејна неприземност још увек самим тим не отклања и злоупотребе, чак губи и отпорност на инструментализацију преко насиља, разбојништва, пљачке и уређења овоземаљских веза. Феудално право чак подразумева и државну децентрализацију, па такви односи почивају на заклетви, обреду, поклону, пљачки и сваком

другом облику насиља који су производили племићи, краљеви, црква и мање групе трговаца, лихвара и занатлија. И Тома Аквински (1225-1274) је сасвим сувисло изнашао да наш разум није у стању да непосредно сагледава највише добро, будући да је ограничен тиме што је принуђен да стално бира између појединих добара, те да сваки пут на свој ризик процењује да ли су та добра пролазни циљеви на путу ка највишем добру, а то и чини људску слободу јер је практички ум у стању да из овог искуства изведе општа начела морала која су заснована на Божијем закону (*Lex divina*), као на праву које постаје јурисдикционо начело разграничења важења ствари. У том следу правећи појмовну разлику између камате и зараде, он је стао на страну зараде било радом – марљивошћу сиромаша, или пак удруживањем трговаца, занатлија и банака који својом производњом носе ризик за своје власништво и повећавајући производњу теже ка заједничком добру. Отуда је моралније да се новац улаже у производњу него да се задржава и пласира у сферу промета. Имајући то у виду, није претерано рећи да је Тома Аквински отворио двери нововековном времену и по питању заузимања одлучног става који се огледа у захтеву о моралности саме производње, који с друге стране и није имао неки одлучујући утицај, будући да је све чињено да се он изигра.

Свакако да Кантова идеја слободе којој је услов постојања поштовање моралних закона само на другачији начин формулише исти садржај, управо из ноуменалне сфере практичним максимама, али и њихова категоричност није неспорна. Како, према јасном Кантовом увиду, жеље и потребе културе знатно предњаче испред моралног напредовања и стасавања, често научна достигнућа и релативно важна сазнања бивају примењивана на штету етике и човекове достојености врлине, будући да се несмотрено заборавља како може лоше да заврши олако одавање склоностима у попуштањима унутрашњој принуди која упућује на врлински живот и смисао слободе који не подразумева катастрофалне карактере и у сфери институције веровања. У свом обичајносном хоризонту практичне философије то је слобода уставних обезбеђивања људског живота са претпоставком његове умности, а у теоријском или онтологичком (метафизичком) хоризонту, то је пуна свест о временовању у достигнутој равни себи својственог самоодређења умности. Тиме је изборена несводивост на прагматизације и утилитарне концептуализације употребе човека и ума, ма како помпезно звучала залагања за тзв. «здрав разум» (*common sense*), «позитиван научни приступ» /сцијентизам/, или тзв. «разложну-/емпиријску/ рационалност» која би сама себи била довољна као субјективитет, који за своје претпоставке не узима интенционалитете свести у интерсубјективности комуникативних

радњи саме те свести, а која као живи садржај сама обликује тзв. рационални став. То је у савремености и формулисало тезу `политичке теологије` да се теологија обраћа за помоћ философији, како би ставове вере учинила схватљивим и убедљивим, усклађујући се историјски са духом времена и социјализујући се у њему.

Сврха човековог живота није у стицању блаженства које би се очитовало актом воље, већ актом разума, тј. на основу допуштења или благодати Господње. Ако би заједничка аристотеловска препознатљива твар у конгломератима врста бића или као у марксизму својственом претумачивању у тзв. «родно биће», у облику бића човека као претпостављени субјекат историје, икако могло да изађе из биологизма, тада за њега не би важила она ноторно јасна Хегелова опсервација: «Планета тако напушта ово и оно место, али читава њена путања је трајна. Исто је и са родовима животиња. Промена је кружни ток, понављање истог. Све, дакле, стоји у кружењу и само унутар њега, а промена је под (оним) појединачним. У природи је живот који произлази из смрти сам изнова појединачни живот; а ако се род у овој промени сагледава као супстанцијалан, онда пропаст појединачног јесте поново отпадање рода у појединачност. Одржање рода је тако (могуће) само као једнообразно понављање истог начина егзистенције.»¹⁵ Бесконачна разноврсност промена у самој природи подразумева наведени кружни ток понављачког карактера, па та игра мноколиких облика претпоставља и својеврсну досаду, насупрот ономе што се догађа у духу: «Са духовним обликом је другачије; овде се промена не одиграва тек на површини, него у појму. Сам појам је тај који се исправља. У природи род не чини никакав напредак, док је у духу свака промена напредак.»¹⁶ Уздижући је изнад утапања у субјект-објект релацију по линији коначности, Хегел је назначења људске личности постављао у реалан план односа у природи и друштву, будући да је и сам био сведок концентрисаних моћи као израза `суверених диктатура` (Наполеонове), држећи да је он увек више од онога што се само показује у емпиријској равни.¹⁷ Његов секторски поларизован

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, (G. Lasson), Leipzig, 1920, стр.133-134

¹⁶ *ibid.*, с. 134. Хришћански карактер наде уложене у иновативност Духа овде не би требао да буде споран. Још је Теофил Антиохијски срчано умео да каже, покажи ти мени прво свог човека и то какав је он што се тиче врлина, па ћу онда и ја моћи да ти покажем свога Бога. Јер претпоставка да Бога нема, па да га онда ваља још и измишљати, и сличне новотарије, налазе се у снажном раскораку са људским карактером одсуства сваке могућности подсећања на то ко је, шта је, и по чему бива, поравнавајући све вредности. За таквим размишљањем иде и књига - Керовић Радивоје, *Тајна људског битка*, Бања Лука: Видици, 2011.

¹⁷ Када се промисао Божија тако присваја да ми с обзиром на њу нисмо безначајни, оде до поравнавајуће идентификације са нашом моћи тренутног схватања и разумевања ситуације, тада се ваља подсетити и на оно, на шта је давно мудри и благословени Гри-90

ученик Карл Маркс, позајмио је идеју грађанског и индустријског друштва, са наслућивањем неочекивано присутне могућности да се 'измени историја' и да се интерпретира према политолошкој традицији левијатановских пришивања на која је указао Хобс или макијавелистичких политичких техника за које ће се имати слуха убудуће, дајући комунитаристичке доприносе развоју механизма за трансформисање темеља оног што је Хегел, његов учитељ, назвао «моћ универзалног».

Саборна моћ је с тиме доживела једно антитетичко свођење на своју супротност, али као што идеали буржоаске револуције једнакости, братства и слободе нису постали мање демократски идеали захваљујући 'црвеном термидору', који је исказивао карактеристике оног кантовског 'радикалног зла', па и поглаво одбацивање темељних вредности на којима почива иоле устројена заједница, тако ни сила саборности није могла да се сведе на такво обртање и једнострано укине у њему. Једино се људска воља с тиме одвлачила према материјалистичким структурама, где су економске алатке показивале конквискадорски инстинкт према енциклопедијској потреби усавршавања духа по максими «будите савршени као што је савршен Отац ваш небески». Та 'моћ универзалног' далеко је више почивала на типологији умности и извођеним представама до сажимања на идеју, као духовно одговорним интерпретацијама, неголи што се тада чинило многима. Додуше, квантификације само привидним гомилањима или додавањем масе стварају привид веће истинитости, а заправо не обезбеђују ни напредак у људској срећи ни продубљивање свести о срећи човечанства у историји, као нити јасније постављеним и учвршћенијим логичким димензијама напредовања ка добру у социјално-политичкој стварности. Хегеловско наслеђе са тиме не показује само виталност, него и стваралачке доприносе, излажући

горије Палама указивао, као на реалитет енергематске теорије деловања Божије промисли којој нема граница: «Божија промисао божанска је *добра воља*, и ради ње је све у времену стварано творачком вољом и божијом енергијом.» Када се добрим намерама попљочава пут у пакао, то значи да се учење божанског предања није усвојило и да са добром вољом никако не стоји добро. Исти писац нам је саопштавао да је сама Божија светлост најузвишеније знање, које је далеко више, пуније и савршеније него било које друго философско или научно знање добијено по људском учењу и стихијама света, јер енергијом се приводи у дејство и енергетички се дејствује, будући да је Божија добра воља оно што сачињава Његову промисао произвођења свега у времену, обједињујући намерност и покренутост у преиначења: «Јер покрет и хтење јесте као нека веза између њих, не показујући саму себе, већ показујући шта хоће Онај који хоће (τοῦ θελήοντος τὰ θελήθην δεκνοῦσα).» Утолико је и 'разлог веровања' или теоријско заснивање исправности становишта веровања као верна разложност или право разумско поимање она нада или поверење према апостолском предању, које сведочи о сијању тзв. *таворске светлости* која историјског Исуса показује као *Богочовека*. У том смислу је и Хегел држао да 'докази опстанка Божијег' нису нека залудна ствар.

смисао запретених и сложених догађања савремене историје, тако да је осподобљено да се носи са порастом глобализијућих тенденција. У поледњој беседи с ученицима на *Тајној вечери*, Господ Христос им је обећао благодатне дарове Светог Духа: «И ја ћу умолити Оца, и даће вам другог Утјешитеља да пребива с вама вавијек, Духа истине, кога свијет не може примити, јер га не види, нити га познајете, јер са вама пребива, и у вама ће бити» (Јн., 14, 16-17) Ово наглашавање повлачења у унутрашњост има своју есхатолошку и историјску димензију која не остаје у апстракцијама, јер «А Утјешитељ Дух Свети, кога ће Отац послати у моје име, Он ће вас научити свему и подсетиће вас на све што вам рекох.» (Јн., 14, 26). У том смислу је веродостојност извесности довођених до јасноће конститутивна по успостављање услова важења: «А када дође Утјешитељ, кога ћу вам ја послати од Оца, Дух Истине, који од Оца исходи, Он ће свједочити за мене.» (Јн., 15, 26) и «А када дође Он, Дух Истине, увешће вас у сву истину; јер неће говорити од себе, него ће говорити оно што чује, и јавиће вам оно што долази.» (Јн., 16, 13) Свим хришћанима који живе по Христу обећан је Свети Дух који у нама обнавља ум и упућује на правилно разумевање, да би «имали Бога у разуму» (Ап. Пав. Рим., 1,28) и да «сведочи нашем духу, да смо деца Божија» (Рим., 8, 16), а када не знамо како да се обратимо Свевишњем, «сам Дух се моли за нас уздисајима неизрецивим. А Онај што испитује срца, зна шта је жеља духа, јер по вољи Божијој посредује за свете. А знамо да онима који љубе Бога све помаже на добро, њима који су позвани по намјери /κατά πρόθεσιν οὐσιν – по суштим помагалима, претпоставкама/.» (Рим., 8, 26-28) Са јаким ослонцем на дух хегелијанске дијалектичке тријадологије руски истраживач Павел Јевгењевич Бојко је и у савременим условима проицљиво преиспитивао концептуалну многоврсност философије посткласичне епохе и закључио да мишљење ваља да настави класичним трагом, ако не жели да се утопи у методолошки анархизам и нихилизам да би докучило смисао судбине народа и историјског процеса у целини.¹⁸ Квантификације само привидним гомилањима или додавањем масе стварају привид веће истинитости, а заправо не обезбеђују ни напредак у људској срећи ни продубљивању свести о срећи човечанства у историји, као нити јасније постављеним и учвршћенијим логичким димензијама напредовања ка добру у социјално - политичкој стварности.

Та сушта помагала или бивствујуће претпоставке у упознавању љубави Божије - «намере духа», показују да је то раван познавања «ши-

¹⁸ *Становление понятия всемирной истории: Историко – философский очерк*, Краснодар: Кубан, 2006.

рине и дужине, и дубине и висине», као раван дубине изнад сазнања и оног што се мисли, или Онога «Који може још и неупоредиво више учинити од онога што ми иштемо или мислимо /помишљано/, по сили која дејствује у нама» (Еф., 3, 20), а то је опште и свему заједничко: «Јер плод Духа је у свакој доброту и праведности и истини» (Еф., 5, 9). Овај свет је испуњен „неплодним делима таме”, али постоје и места где је `добра земља` (Мт., 13, 38), и где је непрегледно поље за сејање и раст ка Царству Божијем, са оснаженошћу силаска Неба на Земљу у лицу Богочовека када се „приближило Царство Небеско” (Мт., 4,17; 12,28) са чиме су пужене могућности прихватања света и његовог преображавања. У савремености човек се уопште поставио као служитељ користи, са чиме је ишло и лишавање органа за све узвишеније и духовно. Ако човек слободу духа преокреће у слободу од духа, она ће да му се ускрати, као и много пута у историји. Када је спољашња слобода духа таква да чини човека разузданим, само то животно стање изазива настајање и такве власти, држао је Иљин, која ће ту слободу темељно да угаси. У том смислу су оправдана настојања да се рехабилитује и спрски допринос изградњи европске хришћанске културе, имајући у виду и бројне храмове и манастире који су споменици средњовековне хришћанске културе, као и његов дух који се раширио на најсвојственији начин.

Литература:

1. Бојко, Павел Јевгењевич (2006), *Становление понятия всемирной истории: Историко – философский очерк*, Краснодар: Кубан.
2. Grigoriје iz Nise, *Protiv zelenaša*, `KULTURA POLISA` br. 12-14, godina VII, 2010
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1983), *Differenz des Fichte`schen und Schelling`schen Systems der Philosophie*, Jena, 1801 – Jaener Schriften 1801-1807., Werke 2./; u - G.V.F.Hegel, *Jenski spisi*, Sarajevo,(prev. A. Buha)/; Hegel, G. V. F.(1979): *Fenomenologija duha*, Bgd., (N. Popović); Hegel, G. V. F.(1979): *Istorija filozofije I-III*, Bgd., 1979. (N. Popović); Hegel, G. V. F.(1987): *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo (prev. V. Zonefeld)
4. G. W. F. Hegel (1965⁴), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Zweiter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt.
5. Kerović Radivoje (2011), *Tajna ljudskog bitka*, Banja Luka: Vidici.
6. Ivan Aleksandrovič Iljin (I. A. Ильин), *Filosofija Gegelja kak učenje o konkretnosti Boga i čeloveka*, Sankt-Peterburg: «Nauka», 1994.)
7. Aleksandar M. Petrović (2010), *Hegel i idejni dinamizam platonovske dijalektike: Prilog savremenom razumevanju naučne logike kao ontološkog i teološkog vida bivstvovanja`*, Novi Sad; Kosovska Mitrovica: Univerzitet u Prištini, filozofski fakultet u Kosovskoj Mitrovici; Kultura polisa; Grafomarketing)

8. Časlav D. Koprivica (2009), *Biće i sudbina*: Hajdegerova misao između uzornosti i vremenitosti, Beograd.; *Um i zajednica* (2005), u 'Nova srpska politička misao', Vol. XI, no.1-4, str. 163-184.
9. Milan Uzelac (2011), *Praktična fenomenologija*, Vršac.
10. Milojica Štović (2009), *Vrednosti i nasilje*, Beograd.; *Politički pluralizam i/ili nacionalni monizam*, u 'Srpska politička misao' broj 4/2010, god. 17, vol. 30, str. 187-206.

Legality of a councillor bringing of decisions and a prespectives of the democracy

Summary: Civile society historically derived as one of the concept of shape of the realization of Christian idea, as the expression for the souverain speaking the things who related to the man alone, and also the universal works of the community and them relationships. Collecting speeching supposed the connection with the competention of discussing the things of human being alone, also as the togetherness with a character of a nation and state. The legality stays possible on that way, as a result of the confrontation of the legitime supposed praepositions. He is on that way as contention of a reason, manyfool expressed logos /reason, ground, sence/, as the center of a connectivity of common interests is complexly connected with a questions of a togetherness with a character of a nation and state, morality rules and lows. Fulfilling of the prepositions of building of civil society as a disseminative politic discursus of a being, together with the building of the sence for the world-historical stateness, is reached with the a graduate incarnation of a Christian culture in her real moments, overcoming the romantic rapturous and aberrations. Realisations of her happens on that moment, when she is not related just with a 'spetial' interests of a social dissemination, sed also gouing to the common prepositions in the face of the personal heritrage and lows of a individuals. By the estimate building of a culture 'man in the man' (Plato), in the historical mediation by the 'Christian idea' (Hegel), on that way is possible to take a powers of the spirit for the owercoming the contradictions and for the developing the community, finding in the spetiality of a common people element, as her task /assignment/ of building and fulfillment (Ilyn). It responded in a full measure to the joining of a freedom as a reaching freedom who thinks together wit a necessity, and who is able to remove /dismiss/ the arbitraryes. Institutions of the government of the people, who received that reality and success in the owercoming of intentions to the 'souverain dictature', collecting in the structures of the rule of justice, will enabling the growth and inspect of a democracy in the contemporarity.

Key words: Christian idea and civile society, Legality and state, *Councillarity and logosity*, *World-history dimension of society*, *Democracy and 'man in the man'*, *Democracy and freedom*

II

ЕУ И ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАМ

СЛАЂАНА МЛАДЕНОВИЋ*
Институт за политичке студије
Београд

УДК 340.12(4):34(091)
Монографска студија
Примљен: 14.09.2012
Одобен: 18.10.2012

КОНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЈА ЕВРОПСКЕ УНИЈЕ ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ ИСТОРИЈСКОГ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗМА**

Сажетак: Аутор у овом раду разматра процес конституционализације Европске уније, тј. њеног преобликовања у поредак са уставном структуром, из перспективе историјског институционализма. Први део рада се односи на проучавање институција са становишта историјског институционализма. Имајући у виду главне актере у Европској унији – државе чланице, институције и грађане, аутор им је посветио посебне делове рада. Процес конституционализације се одвија као последица интеракције ових актера, а историјски институционализам објашњава да тај процес није линеаран и постепен, већ је последица одређених избора који су начињени у критичним периодима, након чега је детерминисан даљи развој Европске уније.

Кључне речи: Европска унија, историјски институционализам, конституционализација, одабрани пут, критичне тачке, институције, држава, грађани

Конституционализација Европске уније представља процес преобликовања овог ентитета, чија је природа и даље у великој мери неодређена, у поредак који има своју уставну структуру. Иако се уставност до оснивања Европских заједница везивала само за државе, оснивање наднационалне структуре, чије се одлуке у државама чланицама непос-

* sladjana.mladenovic83@gmail.com

** Рад је настао у оквиру пројекта *Демократски и национални капацитети политичких институција Србије у процесу међународних интеграција* (број 179009), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

редно и директно примењују, довело је до процеса конституционализације. Оснивање Европске уније као политичке уније држава чланица Европских заједница, које су биле првенствено економске по свом карактеру, отворило је додатне проблеме у дефинисању природе ове творевине. Један од најприкладнијих термина за означавање Европске уније је *пост-сувереност*. Пост-суверена Европа је она у којој државе нису више апсолутно суверене, већ делују унутар посебног правног система који, са друге стране, не покушава да прерасте у федерални. Овлашћења која су државе некада имале нису престала, нити су прешла на Европску унију, али их више не извршава јединствена структура моћи у једном нормативном оквиру; та овлашћења постоје, али су дисперзована и парцијализована (MacCormick, 1997: 338-339).

Конституционализација Европске уније је условљена почетним институционалним аранжманом, тј. надлежностима држава чланица и институција Европских заједница, а од формирања Европске уније 1992. године, грађани постају важан чинилац у овој структури. Иако се развој ЕУ често посматра као линеаран, а самим тим и процес конституционализације, са становишта историјског институционализма, он је много комплекснији, и подразумева постојање више преломних тачака, након којих се конституционализација одвијала детерминистички утврђеним правцем.

Проучавање институција са становишта историјског институционализма

У оквиру неоинституционализма, или новог институционализма, који је развијен у Сједињеним Америчким Државама касних 80-их година XX века као посебан оквир за проучавање институција, развио се историјски институционализам као један од његових праваца.

Историјски институционализам је правац који посматра институције са становишта њиховог историјског развоја, нарочито узимајући у обзир принципе и правила који су успостављени приликом оснивања институција. Наиме, историјски институционализам полази од становишта да једном одабрани пут утиче на каснији развој институција, као и процесе и актере који су са њима повезани. Претпоставка о одабраном путу (*path dependency*) је једна од главних полазних тачака у разматрању институција.

У оквиру проучавања феномена одабраног пута, критичне тачке (*critical junctures*) представљају *релативно кратке временске периоде* у

којима постоји *битно повећана могућност* да ће избори извршилаца утицати на исходе интереса. Прва синтагма се односи на трајање кључног периода, које је кратко у односу на трајање процеса који зависи од одабраног пута, при чему је критична тачка утицала на процес који ће на крају довести до исхода одређеног интереса. Друга синтагма се односи на могућност да избори актера утичу на исход интереса, а која мора бити велика у односу на период пре и после критичне тачке. Ова дефиниција подразумева да се у кратком периоду актери налазе пред опсегом могућности који је већи него иначе, а избор неке од опција може имати значајан утицај на потоње исходе. Наглашавањем да се могућност да избори актера утичу на исходе смањује након критичне тачке, долази се до закључка да њихови избори за време критичне тачке изазивају процес условљености одабраним путем који ограничава будуће изборе (Caroccia and Kelemen, 2007: 348).

Мада се уопштено може рећи да историјски институционалисти дефинишу институције користећи формална и неформална правила и процедуре који обликују понашање (Thelen and Steinmo, 1992: 2), Марч (March) и Олсен (Olsen) су понудили прецизнију дефиницију: „Институција је релативно трајан скуп правила и организованих пракси, уграђен у структуре значења и ресурса, која је релативно непроменљива када је суочена са променом појединаца, и релативно отпорна на специфичне преференције и очекивања појединаца и променљиве спољашње околности” (March and Olsen, 2006: 3).

Историјски институционализам се ослања на индуктивни метод, односно на потрагу за правилностима на основу понављаног посматрања. Уместо на чврста институционална ограничења, историјски институционализам обраћа пажњу на обликујућу улогу институција. „Кључна ствар, из перспективе историјског институционалисте, јесте да су упркос делању у условима ограничења, делатници истовремено *интерпретатори* и субјекти који праве изборе” (Bel, 2010: 274).

Једна од замерки која се ставља институционализму, укључујући историјски институционализам, јесте да није у стању да на најбољи начин објасни промене, јер се пре свега бави институционалном инерцијом. Међутим, Бел (Bel) сматра да се промена може објаснити као интеракција „између институционалних делатника и спољашњих притисака” (Bel, 2010: 280).

Питерс (Peters), Пјер (Pierre) и Кинг (King) су такође покушали да објасне да се чиниоци којима се историјски институционализам бави односе на промене. У оквиру који је предмет проучавања институционалиста, политички сукоб је важно средство за иницирање промене. За

мотивисање промене су нарочито важни сукоб око идеја и основних претпоставки политике. Иако је у оквиру политичких наука укореењен став о претпостављеној равнотежи, стабилности и лако постизању консензуса, дуготрајност институција може да прикрије неслагање у погледу политике или програма. Чак и основна јединица анализе која се користи у историјском институционализму, условљеност одабраним путем, може да замаскира неслагање које постоји унутар неког програма или организационог поља, што може довести до негирања снага за промену. Доношење одлука и политичка промена представљају дискретне процесе, чији су дуги периоди значајне стабилности (у току којих се испољава условљеност одабраним путем) прекидају бурним „формативним тренуцима” (Peters, Pierre and King, 2005: 1275-1276).

Државе чланице и институције Европске уније из перспективе историјског институционализма

Европска унија је сложена творевина у којој велики број актера ступа у различите врсте односа. У најважније актере Европске уније спадају њене државе чланице, али се освртом на Европску заједницу за угаљ и челик (*European Coal and Steel Community*) може закључити да је од самог почетка функционисања ове организације постојала одређена амбивалентност у њеном карактеру. Наиме, формирање наднационалне институције, Високе власти, захтевало је од држава да кроз међувладину институцију, Савет министара, наступају као унитарни актери у одбрани националних интереса. Међутим, било би погрешно перципирати државе као унитарне актере. Извршна власт преузима кључну улогу држава у великим догађајима, као што су међувладине конференције (на којима се велики догађаји одвијају малом брзином), али се у свакодневном раду (када се мали догађаји одвијају великом брзином) владе осећају немоћним колико и други актери (Vajler, 2002: 119).

Историјски институционализам објашњава зашто може доћи до јаза у државама чланицама. Оне се често концентришу на краткорочне исходе, а њихове одлуке производе низ непредвиђених последица. Приоритети националних влада могу да се промене, а онда се суочавају са институцијама и политикама на високом степену развоја које се не уклапају у тренутне потребе. Јаз који се на тај начин ствара отвара могућност наднационалним актерима да предузму аутономну акцију, а то може довести до стварања политичких ресурса уз помоћ којих би наднационални актери могли да постану важни играчи у наредном циклусу

доношења одлука. Тиме историјски институционализам постаје сличан неофункционализму, односно његовом приступу у објашњавању начина на који наднационални актери добијају већа овлашћења. Међутим, док неофункционализам претпоставља да је однос између националних и наднационалних актера *zero-sum*, историјски институционализам наглашава да развој правила и политика, уз социјалну адаптацију, доводи до стварања структурисане заједнице која смањује опсег могућности свим актерима (Pierson, 1998: 48).

С друге стране, институције Европских заједница су такође биле далеко од унитарности, јер су унутар њих деловали противречни интереси. Заједнице су се од самог почетка суочавале са питањем да ли су институције способне за задатак "све ближе уније", која је предвиђена преамбулом Уговора из Рима. Управљачка архитектура Европске уније се постепено развијала, али тај начин није увек био функционално ефикасан. Стога се може закључити да су институције ЕУ производ тешко окончаних политичких погађања у оквиру посебног институционалног склопа, при чему су се оне показале динамичним у прилагођавању новим задацима и промењеним условима (Meunier and McNamara, 2007: 8).

Надлежност институција Европске уније

Надлежност институција Европске уније је донекле дефинисана њеним оснивачким уговорима, у којима се набрајају области искључиве надлежности Европске уније, као и оне у којима се надлежност ЕУ дели са државама чланицама. Међутим, иако се временом број надлежности ЕУ повећавао, тај процес није био у потпуности линеаран и једнозначан. Надлежност институција ЕУ није непроменљива категорија, већ мутира. Прва категорија (прототип) мутације надлежности је *ширење у оквиру аутономне надлежности* ЕУ, које је омогућено пресудама Европског суда правде (ЕСП), што је довело до ширења надлежности Европског парламента. Ова врста мутације се посматра као вредносно неутрална и ограничена, јер се односи на надлежности које ЕУ већ поседује. Други прототип мутације надлежности се тиче *апсорпције*, односно подређивања (апсорбовања) мера и надлежности националних држава, тако да оне постану подређене мерама ЕУ, мада то и даље не значи да је ЕУ добила нове надлежности. *Инкорпорација* надлежности, која је углавном примењена у Сједињеним Америчким Државама, појављује се пре свега у области људских права и представља комбинацију ширења и апсорпције. *Експанзија* је најрадикалнији облик мутације надлежности,

који се односи на области у којима није предвиђена надлежност ЕУ. Овај облик мутације надлежности је делимично произашао из експанзије имплицитних овлашћења ЕУ, које је потенцирао ЕСП. Основа експанзије надлежности је био члан 235 Уговора из Рима.¹ Овај члан је ретко употребљаван до 1973. године, и тумачен је као компензација због одсуства експлицитног овлашћења за деловање. На основу драматично повећане употребе овог члана након 1973. године, у пракси не постоји активност државе која је имуна на акције ЕУ. Експанзија надлежности је комплементарна са осталим категоријама мутације надлежности, и чине систем зупчаника (Vajler, 2002: 66-79).

Институције Европске уније усвајају политике које, зависно од надлежности, имају различит трансфер у националне политике. Трансфер политике је процес којим идеје, политика, административни аранжмани или институције у једном политичком устројству утичу на развој политике у другом политичком устројству, посредовано институционалним системом ЕУ (Bulmer and Padgett, 2005: 105).

У областима где институције ЕУ имају искључива овлашћења, постоје *принудни облици трансфера*, који воде ка хијерархијском управљању. Хијерархија као начин владавине се односи на „метод Заједнице”, односно на регулацију, наглашавање наднационалне власти и примену комунитарног права ради лакше конституционализације. Трансфер политике се одиграва вертикално применом правила или институционалних аранжмана са наднационалних актера на ниже нивое владавине. У областима у којима ЕУ покушава да успостави заједничка правила о нормама, примењују се *преговори као облик трансфера*. Трансфер политике у моделу преговора се одвија применом идеја или модела из једне или више држава чланица на нивоу ЕУ. Од држава се очекује да се труде да обликују норму ЕУ у складу са домаћим потребама, да би смањиле накнадне притиске за адаптацијом. У областима у којима државе чланице задржавају суверенитет, али координирају политике путем институција ЕУ, трансфер политике се одвија на хоризонталном нивоу између националних актера, и поприма облик једностране и добровољне размене коју ЕУ олакшава. У овом моделу управљања, који можемо назвати *олакшаним унилатерализмом*, између доносилаца одлука на националном нивоу постоји интеракција коју Европска унија олакшава (Bulmer and Padgett, 2005: 104-110).

¹ Овај члан је предвиђао да Савет може једногласно, на предлог Комисије, и након консултовања са Европским парламентом, да врши овлашћења и у оним областима у којима нема надлежност, уколико треба постићи циљеве у оквиру комплетирања заједничког тржишта.

Најважнији елемент по коме се разликује трансфер политике у домаћим демократским системима и трансфер политике у ЕУ се тиче легитимности. Легитимност ЕУ је технократска, односно зависи од успеха предлога који Комисија остварује насупрот других институција. Пошто се таква легитимност ограничава на формалне успехе унутар процеса политике у ЕУ, искључују се шира питања, као што је консензус грађана (Radaelli, 2000: 27).

Моравчик (Moravcsik) износи другачије схватање надлежности институција ЕУ и држава чланица, уводећи грађане у разматрање овог односа. Он сматра да државе доминирају у односу између ЕУ и грађана. Институционална ограничења готово онемогућавају експанзију централизованог одлучивања на нивоу ЕУ у већини нових области које захтевају већи државни капацитет. Због сложеног начина усвајања одлука и потребе за широким консензусом да би се унеле промене у систем, у Европској унији није вероватна радикална промена. Европска унија нема механизме којима би спровела принуду, како на спољном, тако и на унутрашњем плану, без значајне помоћи држава чланица (Moravcsik, 2007: 34-36).

Улога грађана у Европској унији

Уговором из Мастрихта уведена је категорија грађана Европске уније, који су држављани држава чланица, и којима се на нивоу ЕУ гарантују одређена, веома ограничена права. Иако се Европска унија декларативно залаже за поштовање принципа који проистичу из многобројних међународних инструмената везаних за заштиту основних права и слобода, које су усвојиле државе чланице ЕУ, она и даље нема могућност да на наднационалном нивоу обезбеди њихово поштовање. То отвара питање положаја грађана у (настајућој) уставној структури.

Хикс (Нix) сматра да су држављани држава чланица Европске уније у основи политичког система ЕУ. Одлуке које се доносе на нивоу ЕУ имају утицај на велики број људи, а политички процес је показатељ политичког живота у Европи (Нix, 2005: 3-4). Док Хикс сматра да доносиоци одлука постају свесни јавног мњења и поступају у складу са тим, Меир (Mair) сматра да је ЕУ створена да би се избегла ограничења која намеће представничка демократија у националним државама, и која онемогућавају ефикасно доношење одлука. Из тога проистиче да значај грађана у политичком систему ЕУ није тако велики (Нix, 2005: 5-7; Mair, 2003: 4). Меир тврди да је политички систем Европске уније настао,

тј. да је створен (он га назива конструктором) да би превазишао конвенционални демократски легитимитет, и довео до институционализације регулаторног система који иначе вероватно не би функционисао да је зависио од изборне процедуре. Овај аутор сматра да ЕУ представља решење за недостатке традиционалног начина представљања и партијске демократије. Директни избори за Европски парламент су сувишни, јер указују на недостатак легитимитета, и уколико би били укинати, грађани би лакше прихватили стварање алтернативних извора легитимитета. По мишљењу овог аутора, то су, на европском нивоу, невладине организације, лоби и интересне групе. Ови актери сада немају довољно легитимитета да би заменили партијске и изборне канале у националним системима, али би се уз њихову помоћ спречила могућност злоупотребе од стране популистичких странака на изборима за ЕП (Mair, 2003: 23). Штавише, управо су они који су и створили европски уставни поредак, изградили систем коме је недостајала демократска одговорност, и сада не желе да демократизују европске институције (Mair, 2003: 18).

Имајући у виду аргумент да у Европској унији не може бити демократије, јер нема ни демоса који би био суверен, Мекормик нуди термин "грађански" (*civic*) демос. Уместо односа појединаца према институцијама етничког или етничко-културног карактера, унутар Европске уније би могли да се развију односи према институцијама грађанског карактера. То би подразумевало лојалност према заједничком уставном поретку, без обзира на разлике у погледу језика, етничког порекла и слично (MacCormick, 1997: 341).

Конституционализација Европске уније

Питање надлежности држава чланица и институција Европске уније пресудно је за разматрање концепта њене конституционализације. Овај процес се не односи само на правну интеграцију унутар ЕУ, већ и на усвајање основних принципа, попут основних права, поделе власти и демократије, који представљају неизоставни део постојања и функционисања уставног поретка у свакој држави. Историјски институционализам је један од теоријских праваца који нуди објашњење овог процеса.

Капочија (Carocchia) и Келемен (Kelemen) су изучавали критичне тачке у конституционализацији Европске уније. Иако се више периода у историјату ЕУ могу сматрати критичним, као што се критичним могу сматрати одлуке држава чланица да се не супротстављају активизму ЕСП, аутори се противе увреженом схватању да је до конституционали-

зације ЕУ дошло због кумулативних услова, а не због критичних тачака. Напротив – иако се процес правне интеграције посматра као постепен, ови аутори сматрају да су постојали одређени тренуци када су кључне одлуке утицале на вероватноћу да ће доћи до конституционализације уговора о Европској унији. Посебно је наглашен значај два таква тренутка – одлука да чланом 177 Уговора о Европској економској заједници Европски суд правде добије овлашћење да одлучује о претходном питању и установљавање доктрина о супремацији и директном дејству комунитарног права. При том аутори сматрају да је домашај прве тачке далеко већи од домашаја друге. Разлог томе треба тражити у чињеници да владе које су се сложиле да у Уговор унесу одредбу о одлучивању о претходном питању сигурно нису могле да предвиде утицај који ће та одлука изазвати. Пошто је могло да се догоди да овај члан не буде унет у Уговор, поставља се питање у којој је мери члан 177 утицао на покретање процеса условљености одабраним путем који је драматично повећао вероватноћу конституционализације. На основу каснијих догађаја, може се закључити да је овај члан довео до јачања ЕСП и комунитарног права, између осталог, повећањем броја случајева пред ЕСП. Националне судије, које су имале могућност да прослеђују случајеве Европском суду правде, су га сматрале потенцијалним савезником у политици на националном нивоу, а тако су га доживљавали и многи приватни парничари. Тиме су ови актери (ЕСП, национални судови и приватни парничари) ојачали једни друге, и промовисали конституционализацију комунитарног права. Насупрот томе, успостављање доктрина директног дејства и супремације комунитарног права у пресудама ЕСП 1963. и 1964. године се не могу сматрати подједнако важним, јер је ЕСП принципе на којима се те доктрине заснивају користио и у ранијим случајевима, и постепено их развијао док их није уобличио, а у потпуности су примењене тек 1979. године. Такође, успостављање ових доктрина се не може повезивати само са периодом у коме су уобличене, јер да нису успостављене тад, могле су да буду успостављене у наредним годинама, што значи да њихово успостављање није битно повећало њихов утицај на смер у коме се развијало комунитарно право (Sarossia and Kelemen, 2007: 365-368).

Моравчик сматра да су контуре *европског уставног поретка* (*European Constitutional Settlement*) постављене у конституционалном развоју ЕУ након усвајања Уговора из Мастрихта. Институционална равнотежа се споро развила. То се огледа у томе што су овлашћења Савета и Парламента споро повећана на рачун Комисије, ојачана је међувладина сарадња ван првог стуба, извршена су прилагођавања у

погледу пондерисаних гласова, и повећан је број чланица у Европској унији. У периоду после Уговора из Мастрихта је дошло до значајних достигнућа у погледу стварања јединственог тржишта, раста овлашћења у области спољне политике, одбране, имиграције и унутрашње безбедности, увођења јединствене валуте и проширења. Међутим, иако су темељи ових промена постављени у Мастрихту или раније, оне су извршене са изненађујуће мало додатне конституционалне реформе. Нацрт Уговора о Уставу за Европу је представљао конзервативан документ, у смислу да је допринео консолидацији, а не превазилажењу конституционалног *status quo*. Амбиције овог документа у погледу суштинске и институционалне реформе су биле скромне, а нема назнака да ће се то променити (Moravcsik, 2007: 23).

Моравчик тврди да је покушај легитимизације ЕУ преко уставног инжењеринга пропао јер јавност није била довољно мобилисана и укључена у процес одлучивања о уставној будућности ЕУ. То се десило јер је основна премиса на којој је уставни пројекат заснован, ширење институционалних могућности за учешће народа, у неслагласју са разумевањем начина на који модерне демократије функционишу (Moravcsik, 2007: 24-25). С друге стране, Вајлер, који такође сматра да усвајање Уговора из Мастрихта представља један од најважнијих уставних момента у историји Европе, истиче да је политичка класа пре тога углавном подржавала европску интеграцију, док је становништво углавном било индиферентно. Након доношења Уговора из Мастрихта, јавност је престала да прихвата „неупитност европске интеграције” као политички императив (Vajler, 2002: 24).

У Европској унији постоји конституционална супрематија држава чланица, јер су, упркос покушајима да се легитимност ЕУ унесе у споразум са мета-уставним принципима, пресуде националних уставних судова потврдиле да се валидност прописа ЕУ изводи из клаузула које су омогућене националним уставима. Централни механизам за очување националне уставне супрематије јесте ограничено уступање суверенитета, тј. предвидљивост обавезивања (*predictability of commitments*). То значи да у очима држава чланица, и њихових уставних судова, последице које настају на основу устава ЕУ не могу бити на потпуно легитиман начин дедуктивно изведене из уставних принципа (Montero, 2001: 354).

Због тумачења природе Заједнице од стране Европског суда правде у различитим случајевима, „уговори су 'конституционализовани' и Заједница је постала ентитет чији најближи структурни модел више не представља међународна организација, него компактнија, иако још увек не и унитарна 'политичка заједница', у начелу, федерална држава.

Речено на други начин, 'оперативни систем' Заједнице више не функционише према општим принципима међународног права, него преко специфичне међудржавне владине структуре, која је заснована на уставној повељи и уставним принципима." (Vajler, 2002: 33) Европска унија се, међутим, често назива недовршеним уставним системом, јер је њен развој условљен не само функционалним захтевима за превазилажењем проблема колективне акције, већ и различитим идејама о заједници у погледу структура владавине (Lindner and Rittberger, 2003: 468-469).

Уместо закључка

Историјски институционализам је један од приступа уз помоћ којих можемо да сагледамо комплексну структуру Европске уније. Предмет проучавања овог рада је била конституционализација Европске уније, односно израстање нове уставне структуре на темељу пост-суверених држава, у интеракцији са институцијама Европске уније и њеним грађанима. У складу са полазном претпоставком о томе да до промена долази у одређеним периодима, као и шта их иницира, историјски институционализам може да објасни досадашњи ток конституционализације Европске уније, али не може да предвиди његов даљи ток, односно евентуалну нову критичну тачку у којој ће актери одабрати један од понуђених исхода. Упркос значају институција Европске уније, и њиховим надлежностима, које се повећавају постепено, као и упливу грађана у политички живот Европске уније, аутор се слаже са Моравчиком да државе чланице и даље имају примат приликом доношења одлука о суштинским питањима повезаним са функционисањем Европске уније. Имајући у виду да оне нису унитарни акери, и да се у глобализованом свету промене одигравају великом брзином, у овом тренутку се не може понудити одговор на питање да ли ће до даље конституционализације доћи у економској или политичкој сфери. До промена вероватно неће доћи доношењем новог оснивачког акта. Варијабилна геометрија у Европској унији, која омогућава делу држава чланица да продубе интеграцију је један од највероватнијих праваца којим ће се даља конституционализација кретати. Једном успостављене норме и односи унутар Европске уније, макар у почетку између свега неколико њених чланица, путем различитих механизма мутације и трансфера надлежности, који су наведени у овом раду, могу временом да прерасту у оквир деловања свих чланица.

Литература:

1. Bel, Stiven (2010), „Stari i novi institucionalizam”. U: Bojanić, Petar; Mladenović, Ivan (ur.) *Institucije i institucionalizam*, Beograd, Službeni glasnik, str. 265-281.
2. Bulmer, Simon and Padgett, Stephen (2005), „Policy Transfer in the European Union: An Institutionalist Perspective”, *British Journal of Political Science*, 35 (1), pp. 103-126.
3. Capoccia, Giovanni and Kelemen, Daniel R. (2007), „The Study of Critical Junctures – Theory, Narrative, and Counterfactuals in Historical Institutionalism”, *World Politics*, 59, pp. 341-369.
4. Hix, Simon (2005), *The Political System of the European Union*, Second Edition, Hampshire, New York, Palgrave Macmillan.
5. Lindner, Johannes and Rittberger, Berthold (2003), „The Creation, Interpretation and Contestation of Institutions – Revisiting Historical Institutionalism”, *Journal of Common Market Studies*, 41 (3), pp. 445-473.
6. MacCormick, Neil (1997), „Democracy, Subsidiarity, and Citizenship in the 'European Commonwealth'”, *Law and Philosophy*, 16 (4), pp. 331-356.
7. Mair, Peter, „Popular Democracy and the European Union Polity”, *European Governance Papers*, No. C-05-03, [online]. Available at: <http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/3292/egp-connex-C-05-03.pdf?seq> [Accessed 17 August 2012].
8. March, James G. and Olsen, Johan P. (2006), „Elaborating the 'New Institutionalism'”. In: Rhodes, R.A.W., Binder, Sarah A., Rockman, Bert A. (eds.) *The Oxford Handbook of Political Institutions*, New York, Oxford University Press, pp. 3-20.
9. Matić, Petar (2010), „Budućnost institucionalizma – procesi i promene u XXI veku”, *Politička revija*, 24 (2), str. 49-64.
10. Meunier, Sophie and McNamara, Kathleen R. (2007), „Making History: European Integration and Institutional Change at Fifty”. In: Meunier, Sophie; McNamara, Kathleen R. (eds.) *The State of the European Union, Making History: European Integration and Institutional Change at Fifty*, Volume 8, New York, Oxford University Press, pp. 1-20.
11. Montero, Carlos Closa (2001), „Between EU Constitution and Individuals' Self: European Citizenship”, *Law and Philosophy*, 20 (3), pp. 345-371.
12. Moravcsik, Andrew (2007), „The European Constitutional Settlement”. In: Meunier, Sophie; McNamara, Kathleen R. (eds.) *The State of the European Union, Making History: European Integration and Institutional Change at Fifty*, Volume 8, New York, Oxford University Press, pp. 23-50.
13. Peters, B. Guy; Pierre, Jon; King, Desmond S. (2005), „The Politics of Path Dependency: Political Conflict in Historical Institutionalism”, *The Journal of Politics*, 67(4), pp. 1275-1300.

14. Pierson, Paul (1998), „The Path to European Integration: A Historical-Institutionalist Analysis”. In: Sandholtz, Wayne; Stone Sweet, Alec (eds.) *European Integration and Supranational Governance*, New York, Oxford University Press, pp. 27-58.
15. Radaelli, Claudio M. (2000), „Policy Transfer in the European Union: Institutional Isomorphism as a Source of Legitimacy”, *Governance: An International Journal of Policy and Administration*, 13 (1), pp. 25-43.
16. Thelen, Kathleen and Steinmo, Sven (1992), „Historical institutionalism in comparative politics. In: Thelen, Kathleen; Steinmo, Sven; Longstreth, Frank (eds.) *Structuring politics – Historical institutionalism in comparative analysis* Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, pp. 1-32.
17. Vajler. Džozef H. H. (2002), *Ustav Evrope. „Ima li novo odelo svog cara” i drugi eseji o evropskoj integraciji*, Beograd, Filip Višnjić.

Constitutionalization of the European Union from the perspective of historical institutionalism

Summary: The author in this paper considers the process of constitutionalization of the European Union, i.e. its transformation into the constitution based order, from the perspective of the historical institutionalism. First part of the paper is related to the study of the institutions from the perspective of the historical institutionalism. Bearing in mind the main actors in the European Union – member states, institutions and citizens, the author has dedicated special sections of the paper. The process of constitutionalization represents the consequence of the interaction of these actors, and historical institutionalism explains that the process is not linear and gradual, but it comes as a consequence of certain choices being made at critical junctures, afterwards the further development of the European Union has been determined.

Key words: European Union, historical institutionalism, constitutionalization, path dependency, critical junctures, institutions, state, citizens

ДЕЈАНА М. ВУКЧЕВИЋ
Институт за политичке студије
Београд

УДК 323(4+497.11):255.01
Оригиналан научни рад
Примљен: 14.09.2012
Одобен: 18.10.2012

LES FAIBLESSES DE L'UNION EUROPEENNE EN TANT QU'ACTEUR INTERNATIONAL DANS LA GUERRE DANS L'EX-YOUGOSLAVIE*

Resume: L'objectif de cet article est d'analyser l'activité de l'Union européenne en tant qu'acteur politico-militaire dans la région de l'ex-Yougoslavie dans les années 90. L'auteur s'efforce de démontrer l'impuissance de l'Union européenne de se présenter comme un acteur international efficace dans la guerre en l'ex-Yougoslavie. L'article sera divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur s'efforce de démontrer l'impuissance de l'Union européenne de se présenter comme un acteur international efficace dans la guerre en l'ex-Yougoslavie au début des années 90. La deuxième partie sera consacrée à l'activité de l'Union européenne quant aux événements dans la République fédérale de Yougoslavie à la fin des années 90.

Mos-clefs: capacités institutionnelles, Serbie, intégration européenne, guerre en Yougoslavie, acteur international

Introduction

„Par ses dimensions, sa complexité et ses conséquences géopolitiques, la guerre dans l'ex-Yougoslavie confronte les créateurs de la politique internationale à une des menaces les plus sérieuses pour la sécurité en Europe depuis la fin de la guerre froide” (Simić 1994: 129). Ainsi, dès le début des années 90, la région de l'ex-Yougoslavie a joué un rôle central dans la pro-

* Овај рад је настао у оквиру пројекта ”Демократски и национални капацитети политичких институција Србије у процесу међународних интеграција”, бр. 179009, који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

motion de la nouvelle politique étrangère et de sécurité commune de l'Union européenne. La crise yougoslave est venue à un moment délicat de la construction européenne. La disparition de la menace soviétique a ouvert la possibilité du développement d'une identité européenne propre. De même, l'élargissement de l'Union européenne a conduit également à repenser son rôle à l'échelle régionale. Un facteur supplémentaire de prise de conscience d'un nouveau rôle à jouer en matière de sécurité était l'explosion des crises sur le continent européen.

Toutefois, la guerre a démontré une grande difficulté de l'UE à transformer en puissance politique sa puissance économique et financière. La politique étrangère et de sécurité commune (PESC), introduite par le traité de Maastricht, indiquait clairement l'ambition d'établir le rapprochement des points de vues entre les Etats membres de l'Union européenne en une forme de politique étrangère „commune”. Cette ambition devait être renforcée au moyen des positions, actions et stratégies communes, pour permettre à l'Union de s'imposer sur la scène internationale en tant qu'un acteur crédible et efficace. Or, cette politique étrangère et de sécurité commune avait beaucoup de mal à s'exprimer.

L'objectif de cet article est de démontrer les faiblesses de l'UE de se présenter comme un acteur stratégique efficace dans la région de l'ex-Yougoslavie. Cet article sera divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur s'efforcera de démontrer l'impuissance de l'Union européenne de se présenter comme un acteur international efficace dans la guerre en l'ex-Yougoslavie. L'analyse sera centrée sur la question de savoir comment l'Union a géré cette guerre qui se déroulait devant sa porte, et comment le projet de la politique étrangère et de sécurité commune a contribué au règlement du conflit. La deuxième partie sera consacrée à l'impuissance de l'Union européenne de se présenter comme un acteur politico-militaire dans la République fédérale de Yougoslavie

L'impuissance de l'Union européenne comme acteur international dans la guerre en l'ex-Yougoslavie

La guerre en Yougoslavie a éclaté avant que les nouvelles structures de la politique étrangère et de sécurité commune de l'UE (PESC) soient mises en place. Ainsi, la Communauté européenne a initialement agi dans le cadre de la coopération politique européenne. Or, la guerre a démontré une grande difficulté des Européens à transformer en puissance politique leur incontestable puissance économique et financière. La raison de cet échec est au moins

double. D'une part, il s'agit de faiblesse des moyens de persuasion de la CPE/PESC, et d'autre part, il s'agit des divergences entre les Etats membres sur la politique à mener.

En 1991, les Douze entendaient gérer l'éclatement yougoslave par une médiation diplomatique dont l'ambition était de rétablir les conditions de coexistence pacifique entre les composantes en conflit de la Fédération yougoslave. Cette première mesure des Douze au titre de la coopération politique européenne prise juste après la proclamation de l'indépendance de la Slovénie et de la Croatie (le 25 juin 1991), n'était pas destinée à la résolution du conflit, mais à la réalisation d'un cessez-le-feu et d'un moratoire, ainsi que le déploiement d'un groupe d'observateurs, sous le nom de Mission de surveillance de la Communauté européenne (ECMM).¹ Le système de la troïka s'est rendu à Belgrade pour obtenir le cessez-le-feu et un moratoire de trois mois au sujet de la question d'indépendance. Son activité a culminé par la conclusion des accords de Brioni², avec un accord annexé dont l'objectif a été la création d'une mission de 40 observateurs, chargés de surveiller l'application des accords de Brioni. Mais, le début du conflit en Croatie a marqué l'échec de la médiation. La Communauté européenne a conservé les tâches de médiation, durant les années 1991 et 1992, surtout par le biais de la convocation d'une conférence de la paix (conférence Carrington). Lors du début des hostilités en Bosnie, l'activité de l'Union européenne est marquée par une coopération étroite avec les NU dans le cadre de la conférence pour la paix (Vance-Owen, Owen-Stoltenberg). Depuis le début de 1994, l'Union européenne a cédé le relais au Groupe de contact et à l'OTAN.

Les premières activités de l'UE par le biais de sa nouvelle politique étrangère et de sécurité commune (PESC) ont montré que cette nouvelle politique avait continué à s'appuyer sur des instruments classiques de diplomatie, dont se servait déjà la coopération politique européenne: démarches, déclarations, visites et rencontres à haut niveau. Largement héritée de la coopération politique européenne (CPE), la PESC ne s'est pas véritablement imposée comme point central de la diplomatie européenne. Ainsi, l'échec de la médiation européenne en Yougoslavie doit être replacé dans le contexte

¹ Il s'agit d'une mission de vérification dont l'objectif était de surveiller les tensions entre les parties au conflit, qui est devenue une pratique de l'Union européenne dans le cadre de la PESD. Ainsi, l'Union européenne a réalisé, en 2003, une mission d'observateurs dans la République démocratique du Congo.

² Les accords de Brioni ont mis fin à la guerre en Slovénie: ils furent signés le 8 juillet 1991 entre les représentants de la Slovénie, de la Croatie et de la Fédération yougoslave. Outre le cessez-le-feu, l'accord prévoyait également un moratoire de trois mois en ce qui concerne les déclarations de l'indépendance de la Slovénie et de la Croatie.

plus global de l'action internationale de l'Union européenne, en constatant que la PESC ne constituait qu'un prolongement de la CPE et non l'amorce d'une véritable diplomatie européenne. Ainsi, l'activité européenne s'est limitée soit à apporter un appui à des initiatives diplomatiques des autres acteurs dans la guerre, soit à la condamnation des violations. L'évolution des conflits en Croatie et en Bosnie a été accompagnée d'une douzaine de positions communes et d'une vingtaine d'actions communes: pourtant, l'intervention de l'Union européenne fut secondaire. A ces moyens de la CPE/PESC s'ajoutent également les sanctions économiques qui faisaient partie de la panoplie de mesures que la Communauté et ses Etats membres ont tenté de mettre en œuvre pour gérer les guerres issues de l'implosion de la Yougoslavie. Il s'agit d'un moyen de pression politique. Les sanctions sont décidées dans le cadre de la PESC pour être appliquées au sein du premier pilier, et elles illustrent ainsi une „passerelle” entre les deux piliers. Il s'agit d'un acte politique qui s'exprime à travers des mesures de coercition de type économique (De Wilde d'Estmael 2000: 502).

Au départ, les sanctions économiques à l'égard de la Yougoslavie ont été mobilisées sélectivement et ne présentaient pas un caractère clairement punitif, mais étaient plutôt orientées vers la recherche de la solution pacifique (Ibid: 510). Les premières sanctions ont été orientées vers la pacification de la Slovénie et l'empêchement de la guerre en Croatie. Ainsi, le 5 juillet 1991, les Douze ont convenu d'appliquer un embargo sur les armes et le matériel militaire à l'égard de la Yougoslavie, cette décision étant déjà prise unilatéralement par le Royaume-Uni. Le 8 novembre de la même année, la déclaration de la CPE instaure des sanctions économiques à l'égard de la Yougoslavie (De Wilde d'Estmael 1998: 290). Or, les sanctions économiques n'étaient pas efficaces dans l'arrêt des combats en Croatie, et cela parce qu'il n'y avait pas une conjonction des autres moyens et des sanctions économiques (par exemple, une force militaire européenne d'interposition). De même, elles n'étaient pas globalisées au niveau de l'ONU. Appliquées au niveau communautaire, elle risquaient d'être contournées et se révéleraient peu efficaces (Ibid: 291). Or, même la globalisation des sanctions communautaires, qui s'est réalisée en 1992³, n'a pas pu empêcher la guerre en Bosnie. Cela dé-

³ Le 11 mai 1992, les ministres des affaires étrangères réunis à Bruxelles ont décidé de recourir aux sanctions économiques à l'encontre de la RFY. A la suite de cette décision, l'ONU a adopté successivement les résolutions 757, 760, 787 et 820. La résolution 787 du 16 novembre 1992 interdisait le transit de certaines marchandises à travers la RFY (pétrole et les produits pétroliers, charbon, acier, fer, produits chimiques). La résolution 820 introduit une interdiction générale et une réglementation plus stricte (la surveillance des navires pour le transit fluvial). Les Etats se sont abstenus à fournir des fonds à toute entreprise commerciale, industrielle en RFY (résolution 757).

montre que les sanctions ne peuvent pas réussir sans des pressions diplomatiques assorties d'un usage ponctuel de la force militaire.

Le deuxième problème qui a mis en question la crédibilité de l'Union européenne en tant qu'acteur international efficace concerne les divisions internes de l'UE, qui rendaient difficile l'élaboration d'une PESC efficace. La plupart des Etats membres a continué à préférer le bilatéralisme dans l'action extérieure, ce qui a contribué à une image négative de la CE/UE auprès des partenaires extérieurs en ce qui concerne sa réponse à la guerre yougoslave (Jopp 1994: 2). L'exemple le plus éclatant a concerné la décision unilatérale de l'Allemagne de reconnaître la Croatie en décembre 1991⁴, ce qui avait pour résultat la reconnaissance de la Slovénie, et une motivation politique pour le referendum en Bosnie sur son futur statut. D'où les positions contradictoires de la Communauté dans la crise. Dans un premier temps, la Communauté a été favorable au maintien de l'unité yougoslave, en précisant qu'„une Yougoslavie unie et démocratique a les meilleurs chances de s'intégrer harmonieusement dans la nouvelle Europe”⁵. Cette première réaction était conforme aux principes proclamés par la PESC. Or, suite au décalage des prises de positions entre l'Allemagne et ses partenaires au sujet de la Croatie et de la Slovénie, l'Union prend de plus en plus nettement position en faveur de l'indépendance de la Slovénie et Croatie. La reconnaissance de la Slovénie et de la Croatie, mise en avant sous l'influence de la diplomatie allemande, a mis fin à tout espoir de négociation globale et du règlement pacifique de la crise.

Cette impuissance européenne devrait être d'une partie expliquée par la nouvelle donne post-soviétique: les nouveaux risques dans l'après-guerre froide n'impliquaient plus de menace collective contre l'ensemble de l'Europe et rendaient ainsi difficile l'élaboration immédiate d'une réponse commune. D'où un paradoxe d'affirmer l'ambition d'une politique étrangère et de sécurité commune au moment où l'éclatement et la diversification des risques extérieurs rendent aléatoire l'émergence d'une solidarité stratégique.

A des divergences internes s'ajoute le fait que les pays européens ont préféré agir en dehors du cadre européen dans le processus de la recherche de la paix. Le Groupe de contact en représente un exemple éclatant. Cette forme

⁴ Le 17 décembre 1991, l'Allemagne a annoncé son intention d'établir les relations diplomatiques avec la Croatie et Slovénie le 15 janvier 1992. L'argument principal pour la reconnaissance a été de ne pas « donner une prime à l'agresseur », même si l'Europe n'a pas qualifié l'agresseur à cette époque. Ainsi, la Slovénie et la Croatie sont reconnues comme Etats indépendants le 15 janvier 1992, et la Bosnie le 6 avril 1992.

⁵ La déclaration adoptée le 26 mars 1991 dans le cadre de la coopération politique européenne, *Bulletin des Communautés européennes*, n° 3, 1991, p. 78.

de diplomatie informelle regroupant les Etats-Unis, la France, le Royaume-Uni, l'Italie et l'Allemagne, a été créée en 1994. Ce groupe a proposé un „Joint Action Plan” sur l’initiative des Etats-Unis, qui a été accepté par les Etats membres de l’Union européenne. Par l’acceptation de cette proposition au sein du Groupe de contact, quatre pays membres de l’Union européenne ont mis en question le plan de paix Vance-Owen. Cet exemple a été la première indication importante du passage du processus décisionnel réalisé par les Douze au sein de l’UE à un groupe de puissances. L’esprit de la solidarité européenne risquait ainsi d’être altéré, et même freiné par cette pratique de directoire, une „bilatéralisation de plus en plus évidente” (Willaert, Marques-Ruiz 1995: 86-87).

Quant à la dimension militaire de la PESC, les performances de l’Union européenne et de son bras armé, l’UEO, dans la gestion militaire des guerres yougoslaves s’avèrent modestes (Bailes 1999: 313). La volonté européenne de régler le conflit yougoslave s’avérait une ambition démesurée par rapport aux moyens économiques et diplomatiques ne comprenant pas l’usage de l’instrument militaire. Ainsi, l’Union européenne n’a pas réussi, à travers la PESC, de formuler une volonté politique pour l’utilisation des moyens militaires dans la guerre yougoslave. Plusieurs raisons sont à l’origine de cet échec. D’abord, le désaccord entre les pays membres de l’UE a empêché l’emploi d’une force militaire au début de la crise pour essayer d’arrêter le processus d’escalade. Tandis que la France et l’Allemagne souhaitaient inclure la défense dans les compétences générales de l’Union européenne et ont appelé à une subordination de l’UEO à l’Union, le Royaume-Uni en revanche, ne voulait pas cette inscription de la défense dans les compétences de l’Union, ni une subordination de l’UEO à l’UE. D’où l’échec de la proposition du déploiement d’une force d’interposition à la frontière serbo-croate dès le début du conflit. Cette proposition a été présentée lors de la réunion des ministres des affaires étrangères le 19 septembre 1991 par le premier ministre néerlandais et par le couple franco-allemand. Certains auteurs ont constaté le manque de volonté des membres de l’UE d’imposer la solution (Du Bois 2000: 476), tandis que d’autres parlaient d’une „frustration” européenne qui démontrait la disjonction entre l’Union européenne en tant qu’acteur effectif et le jugement que la stratégie européenne à l’égard du conflit était inefficace (Dover 2005: 309). Toutefois, il faut admettre que l’Union européenne ne connaissait pas une „identité” militaire à cette époque. Ce n’est qu’entre 1998 et 2001 que l’Union commence à réfléchir d’une façon plus „militaire”, surtout par la définition de l’Objectif global de Helsinki et l’élaboration du processus de la PESD. Ainsi, malgré une rhétorique européenne assez forte, les dirigeants des Etats membres ont préféré s’en remettre

aux Nations Unies, à l'OTAN ou à des coalitions ad hoc pour les opérations militaires. Le rôle de l'UE se contente d'appuyer le contrôle et la mise en œuvre de l'interdiction de survol de la Bosnie-Herzégovine, la création des zones de sécurité et l'usage sélectif de la puissance aérienne. Dans la réalité, l'UEO est toujours restée „une alliance destinée à coordonner les efforts militaires de l'Europe occidentale dans le contexte de l'Alliance atlantique” (Dumoulin et Remacle 1998: 404). D'où le manque de la volonté politique, parmi les pays membres de l'UE, d'utiliser l'UEO comme l'instrument de gestion de crises. Ce manque de volonté est d'autant plus paradoxal qu'elle coïncide avec une période du renforcement de la capacité opérationnelle de l'UEO. Ainsi, les pays de l'UEO ont exprimé le souhait de doter l'UEO des moyens militaires permanents, avec la création, à terme, d'une force militaire européenne organisée qui permettrait aux pays de l'Union européenne de conduire une politique étrangère, de sécurité et de défense commune efficace. Néanmoins, le décalage entre le renforcement de l'organisation et son inutilisation dans la gestion du conflit dans l'ex-Yougoslavie a été frappant. Le seul exemple de l'activité de l'UEO dans le cadre de la PESD a été l'administration de la ville de Mostar.⁶ Ce n'était pas une opération militaire, mais une action qualifiée comme opération de police qui combinait en même temps des capacités en matière d'administration civile et de police internationale. Cette mission peut être considérée comme un précurseur à des opérations de gestion civile des crises entreprises dans le cadre de la PESD. Il s'agissait d'une mission dont la tâche principale était de conseiller l'administrateur de l'UE à Mostar, de procéder au recrutement et à l'entraînement des forces de police locale.

La deuxième raison de l'incapacité de l'UE de s'imposer comme un acteur international crédible était la présence des Etats-Unis qui a pris le pas sur la possibilité d'une réponse efficace de l'Union européenne à l'égard de la guerre yougoslave. La crise yougoslave a permis l'OTAN d'éteindre son rôle dans le domaine de la sécurité européenne au-delà de son champ d'activité traditionnel. Pour l'OTAN, la Bosnie était à l'origine de nombreuses „premières” opérations: le premier déploiement hors zone, les premières actions offensives, et la première opération en matière de maintien de la paix (Lightburn 2001:12). Les Balkans sont devenus un terrain utile pour répondre à la crédibilité et viabilité de l'OTAN dans son adaptation dans l'après-guerre froide (Meyer 2003-04: 85).

⁶ Les accords de Washington, instaurant la Fédération de la Bosnie-Herzégovine, prévoyaient l'administration de la ville de Mostar par l'Union européenne pour une durée de deux ans.

La guerre en Yougoslavie a démontré l'interdépendance de la puissance „dure” et de la puissance „douce”, pour qu'un engagement de l'Union européenne soit réussi. Si l'Union européenne possédait des instruments non militaires, il était devenu clair qu'elle manquait de compétences en matière de défense.

L'impuissance de l'Union européenne comme un acteur politico-militaire – le cas de la République Fédérale de Yougoslavie

Les événements dans la République Fédérale de Yougoslavie (RFY) ont été essentiels pour les Européens. L'enjeu était énorme: il fallait démontrer que l'Union européenne avait développé une politique étrangère et de sécurité commune, encore embryonnaire lors de l'éclatement de la guerre yougoslave en 1991. Or, une fois de plus, l'Union européenne a démontré l'impuissance en matière civile, ainsi que l'absence de volonté de s'exprimer comme une puissance politico-militaire.

Depuis la conclusion des accords de Dayton, la politique de l'Union européenne à l'égard des pays à l'issue du démembrement de la Yougoslavie a été marquée par la généralisation et l'approfondissement du principe de conditionnalité (Delcourt 2001: 35). Ainsi, la reconnaissance de la RFY a été subordonnée à l'octroi d'une large autonomie au Kosovo. La dégradation de la situation dans la province amène l'Union européenne, dès l'année 1998, à mettre en œuvre cette politique de conditionnalité en promettant le rapprochement avec l'Union européenne en cas de respect des exigences posées pour la normalisation des relations entre la RFY et l'Union européenne, et dans le cas contraire, l'imposition des sanctions économiques.

A la différence de la situation en 1991, la position de l'Union européenne semblait beaucoup plus directe et plus précise en ce qui concerne la crise dans la région du Kosovo. Les premières mesures entreprises par l'Union européenne sont celles de répression d'ordre économique. L'objectif était d'exercer une pression politique sur Belgrade, afin de trouver un règlement pacifique à la crise. Cette activité remonte à l'année 1998. Ainsi, la position commune du 19 mars 1998 comprenait une série de mesures pour exercer une pression sur Belgrade: l'embargo sur les armes, le refus de fournir du matériel susceptible d'être utilisé à des fins de répression interne ou de terrorisme, un moratoire sur les crédits à l'exportation et l'interdiction de

délivrer des visas à un certain nombre de personnalités serbes.⁷ La pression sur les autorités yougoslaves est également confirmée par l'adoption d'une autre position commune, sur le gel des avoirs détenus à l'étranger par les gouvernements de la RFY.⁸ Ces diverses mesures seront progressivement mises en application. Ainsi, le 27 avril 1998, le Conseil a adopté le règlement 926/98 qui prévoyait l'interdiction de la fourniture ou de la vente du matériel susceptible d'être utilisé à des fins de répression interne ou de terrorisme, ainsi que les activités et/ou l'utilisation d'un soutien financier, d'une assistance et/ou de garanties pour de nouveaux crédits à l'exportation, ou pour des privatisations en République de la Serbie.⁹ Ce règlement est complété par le règlement 1607/98 concernant l'interdiction de transfert des fonds ou autres actifs financiers en Serbie¹⁰, ainsi que par le règlement 1901/98, qui interdisait les vols effectués par les transporteurs yougoslaves entre la RFY et la CE.¹¹ L'importance des sanctions économiques de l'Union européenne s'exprime également lors de la Conférence du Rambouillet, lorsqu'elle se dit prête à lever progressivement l'embargo commercial et les autres sanctions pesant sur la Yougoslavie, en cas de la signature des accords. Suite à l'échec des pourparlers de Rambouillet et de Paris, l'Union européenne a adopté, le 23 avril 1999, la position commune relative à l'interdiction de fourniture, de vente du pétrole ou des produits pétroliers à la République fédérale de Yougoslavie.¹² De même, des mesures restrictives déjà adoptées à l'encontre

⁷ Position commune 98/240/PESC du 19 mars 1998 définie par le Conseil sur la base de l'article J.2 du traité sur l'Union européenne concernant des mesures restrictives à l'encontre de la République fédérale de Yougoslavie, *Journal Officiel des Communautés européennes*, n° L 95, du 27 mars 1998, p. 1.

⁸ Position commune 1998/326/PESC du 7 mai définie par le Conseil sur la base de l'article J.2 du Traité sur l'Union européenne concernant le gel des avoirs détenus à l'étranger par les gouvernements de la République fédérale de Yougoslavie et de la Serbie, *Journal Officiel des Communautés européennes*, n° L 143, du 14 mai 1998, p. 1.

⁹ Règlement (CE) N°926/98 du Conseil du 27 avril 1998 concernant la réduction de certaines relations économiques avec la République fédérale de Yougoslavie, *Journal Officiel des Communautés européennes*, n° L 130, du 1^{er} mai 1998, p. 1.

¹⁰ Règlement (CE) N°1607/98 du Conseil du 24 juillet 1998 concernant l'interdiction des nouveaux investissements dans la République de Serbie, *Journal Officiel des Communautés européennes* n° L 209, du 25 juillet 1998, p. 16.

¹¹ Règlement (CE) N° 1901/98 du Conseil du 7 septembre 1998 concernant l'interdiction des vols effectués par des transporteurs yougoslaves entre la République fédérale de Yougoslavie et la Communauté européenne, *Journal Officiel des Communautés européennes*, n° L 248, du 8 septembre 1998, p. 1.

¹² Position commune 1999/273/PESC du 23 avril 1999 définie par le Conseil sur la base de l'article J.2 du traité sur l'Union européenne relative à une interdiction de la fourniture et de la vente de pétrole et de produits pétroliers à la République fédérale de Yougoslavie (RFY), *Journal Officiel des Communautés européennes*, n° L 108, du 17 avril 1999, p. 1.

de la RFY ont été renforcées par l'adoption de la position commune 1999/318/PESC¹³, tandis qu'un soutien est apporté aux forces démocratiques en RFY.¹⁴

Au-delà des mesures économiques, l'Union européenne a essayé d'être plus active sur le plan diplomatique, et d'imposer une solution de la crise. A cet égard est notamment significative la déclaration sur le Kosovo adoptée lors du Conseil européen de Cardiff, précisant les mesures nécessaires à appliquer par les autorités yougoslaves pour la normalisation des relations avec l'Union européenne.¹⁵ Une réaction européenne „vigoureuse” et „qualitativement différente” est affirmée par l'ouverture des négociations à Rambouillet et à Paris. Deux cycles de négociations se sont déroulés du 6 au 20 février à Rambouillet et du 15 au 19 mars à Paris. La conférence visait à négocier un accord intérimaire établissant une autonomie substantielle pour le Kosovo. Co-présidée par Hubert Vedrine et Robin Cook, et réunissant les représentants des parties serbe et kosovare, la conférence a présenté le document élaboré par le Groupe de contact, garantissant une auto-administration de la province: la dévolution des pouvoirs et de droits démocratiques au profit des assemblées et des communes à l'échelon local, afin d'assurer leur propre défense, leur propre marché unique, sous l'autorité des représentations élues au Kosovo. La RFY devait conserver un certain nombre de prérogatives dont la responsabilité en matière de politique étrangère, de défense et de douane (Ramel 2000: 85). Toutefois, cette conférence connaît une double limite. D'une part, elle est censée déboucher sur un accord dans un délai de deux semaines. D'autre part, les principes définis par le Groupe de contact n'étaient pas négociables. (Delcourt 2001: 47) En fait, le volet militaire de la proposition prévoyait la présence d'une force de l'OTAN pour permettre la mise en œuvre de l'accord, ce qui n'était pas acceptable pour la partie serbe, tandis que les Albanais revendiquaient un droit à l'auto-détermination. Ainsi,

¹³ Position commune 1999/318/PESC du 10 mai 1999 adoptée par le Conseil sur la base de l'article 15 du traité sur l'Union européenne concernant des mesures restrictives supplémentaires à l'encontre de la République fédérale de Yougoslavie, *Journal Officiel des Communautés européennes*, n° L 123, du 13 mai 1999, p. 1.

¹⁴ Position commune 1999/691/PESC du 22 octobre 1999 concernant le soutien aux forces démocratiques en République fédérale de Yougoslavie, *Journal Officiel des Communautés européennes*, n° L 273, du 23 octobre 1999, p. 1.

¹⁵ Ces mesures comprenaient l'arrêt de toutes les opérations des forces de sécurité qui touchent la population civile et le retrait des unités de sécurité utilisées pour la répression des civils, un contrôle international effectif et continu au Kosovo, le retour sans restriction des réfugiés et des personnes déplacées dans leurs foyers ainsi que l'accès sans entraves des organisations humanitaires et le progrès du dialogue politique avec les dirigeants albanais au Kosovo - Conseil européen de Cardiff, 15 et 16 juin 1998, Conclusions de la présidence, „Déclaration sur le Kosovo”, *Bulletin de l'Union européenne*, n° 6, 1998, I.35.

les parties en négociation refusèrent les principes proposés, et le délai expirait sans que soit annoncé un accord sur le plan de paix élaboré par le Groupe de contact. Parallèlement à l'initiative européenne, les Etats-Unis ont entrepris une politique de pression envers la partie serbe. Cette détermination américaine se traduit par l'adoption de certaines mesures pendant le déroulement de la conférence. Ainsi, le 17 février, l'OTAN approuve un „plan d'opération”, pour une éventuelle force internationale de maintien de la paix au Kosovo. Dans cette période du déroulement de la crise, la conception américaine plus „musclée” et plus „dirigiste” se heurtait à la tentative européenne de trouver un règlement politique et diplomatique de la crise (Delcourt 2001: 63). Outre la question de la méthode censée faire aboutir les pourparlers de paix pour le Kosovo, la pierre d'achoppement des discussions entre Européens et Américains provenait également de la préoccupation européenne de ne pas créer de dissensions au sein du Conseil de sécurité de l'ONU. Initialement, la France, l'Allemagne et l'Italie avaient exprimé leur réticence à l'idée d'intervention sans un mandat du Conseil de sécurité. Quant aux Etats-Unis, ils étaient réticents à refuser toute limitation du rôle de l'OTAN. Progressivement, les Européens se sont ralliés à la position américaine d'une intervention armée reposant sur la mobilisation de forces aériennes contre la Serbie. Que ce soit en Bosnie ou au Kosovo, l'intervention américaine, peu envisagée au départ, s'est avérée encore une fois déterminante et décisive. De même, la position des Européens lors des négociations consistant à dire que „l'affaire passerait à l'OTAN en cas d'échec et à l'UE en cas de succès” contribuait à présenter l'Union européenne comme manquant de l'autorité suffisante pour surmonter une telle situation.

L'activité politique de l'Union européenne durant la crise démontre que l'élaboration d'une politique étrangère commune doit à l'existence d'une diplomatie informelle et aux initiatives de trois pays européens: la France, l'Allemagne et le Royaume-Uni. Sur le plan diplomatique, son action, les résultats de sa mission d'observation au Kosovo et les initiatives de ses représentants spéciaux se sont souvent trouvés négligés devant l'action nationale de certains pays européens. Le recours à des formes de diplomatie *ad hoc* témoigne des limites de l'autonomie de l'Union européenne. C'est le Groupe de contact qui a joué un rôle central dans la gestion diplomatique de la crise. Créé en 1994, le Groupe a été réactivé lors des événements au Kosovo. Il a arrêté cinq conditions pour la fin des frappes aériennes: l'arrêt de la violence et de la répression, le retrait des forces militaires, paramilitaires et de police; l'acceptation du retour des réfugiés et des personnes déplacées et de l'accès sans entrave accordé aux organisations humanitaires, la mise en œuvre d'un processus politique sur la base des accords de Rambouillet et une garantie de

sécurité internationale. Qui plus est, l'Union européenne en tant que telle n'était pas parti prenand de manière directe à travers l'organisation de la conférence. A cela s'ajoute le fait que les déclarations et les propositions du Groupe de contact avaient servi de fondement à la politique de l'Union européenne à l'égard de la crise au Kosovo. Ainsi, les demandes et les exigences adressées aux parties sont formulées au sein du Groupe de contact, qui apparaît comme un véritable centre diplomatique de la gestion de crise.¹⁶ Il paraît que l'Union en tant que telle ne semble pas avoir exercé une influence déterminante sur le cours des événements. Ce qui est de plus, l'impuissance de l'UE a été évidente dans la relation avec l'OTAN. En fait, l'OTAN apparaît être au centre du processus de décision, tandis que l'Union européenne était ou ignorée ou écartée de ce processus. Ainsi, l'OTAN procède à une analyse des faits, formule les exigences vis-à-vis des belligérants et propose les solutions pour la sortie de la crise. Lors de la réunion du Conseil atlantique à Luxembourg le 28 mai 1998, l'OTAN a précisé deux objectifs de sa politique dans les Balkans: aider à parvenir à une solution pacifique de la crise en contribuant à l'action de la communauté internationale, et promouvoir la stabilité et la sécurité des pays voisins.¹⁷ Ensuite, le 11 juin 1998, l'OTAN a décidé de lancer un exercice militaire en Albanie, pour démontrer sa capacité d'effectuer rapidement une projection de puissance dans la région. Le 23 septembre 1998, l'OTAN a formulé des menaces directes de frappes aériennes à l'encontre de la RFY dans l'hypothèse où celle-ci ne cesserait pas ses actions au Kosovo. Finalement, le 30 janvier 1999, le Conseil de l'Atlantique Nord décidait que le Secrétaire général de l'OTAN „pourrait autoriser des frappes aériennes contre des objectifs situés sur le territoire de la République fédérale de Yougoslavie”, alors que se préparaient les négociations de Rambouillet.¹⁸

Comme pendant l'éclatement de la Yougoslavie, cette crise a révélé les ambiguïtés de l'Alliance et le fossé entre les approches européenne et américaine en matière de résolution des conflits. Il s'agissait d'un précédent pour l'OTAN: c'était pour la première fois que cette organisation avait employé les forces militaires contre un Etat souverain qui ne l'a pas agressée, et sans

¹⁶ C'est au sein de ce groupe qu'a été élaboré le plan soumis au président yougoslave Milosevic, et le groupe a joué un rôle déterminant en ce qui concerne la convocation et la prolongation des négociations. Quant à l'Union européenne, elle s'est ralliée aux décisions du Groupe du contact.

¹⁷ Réunion ministérielle du Conseil de l'Atlantique Nord, Luxembourg, 28 mai 1998, Communiqué final, M-NAC-1(98)59, <http://www.nato.int>.

¹⁸ Assemblée nationale, Rapport d'information déposé par la Commission de la défense nationale et des forces armées, en conclusion des travaux d'une mission d'information sur le conflit au Kosovo, n° 2022, du 15 décembre 1999.

mandat autorisé par les Nations Unies (Kamp 1999: 246). Dans la ligne d'une telle évolution de l'OTAN, les Etats-Unis souhaitaient maintenir la possibilité pour l'OTAN d'intervenir parfois en absence du mandat du Conseil de sécurité de l'ONU. Pendant les négociations sur le concept stratégique de Washington, les Etats-Unis ont insisté sur la formalisation du rôle militaire de l'Alliance en dehors de ses frontières, sans autorisation spécifique du Conseil de sécurité pour chaque mission. En revanche, pour la France et certains alliés européens (Belgique, Allemagne, Norvège) une telle possibilité devait être une exception, notamment dans le cas d'un blocage du Conseil de sécurité, mais non une règle. A la fin de 1998, les alliés se sont mis d'accord pour que la situation dans la région du Kosovo soit une telle exception, du fait d'un blocage du Conseil de sécurité, une divergence toutefois restant sur la possibilité de transformer une telle décision en une règle (Sloan 2003: 108).

Ainsi, la crise a mis à jour l'ampleur du fossé entre les Européens et les Américains dans le domaine des priorités stratégiques et responsabilités.

On pourrait se demander si l'Union européenne pouvait faire autre chose, dans la crise, que suivre les Etats-Unis en inscrivant leur action diplomatique et militaire dans le cadre exclusif de l'OTAN. Pourquoi les Européens n'ont pas recherché un compromis avec les Serbes lorsqu'il est apparu que la mise en place d'une force de l'OTAN constituait pour eux une clause inacceptable? Il fallait peut-être mettre en avant la possibilité d'engagement d'une force exclusivement européenne, hors OTAN, par le biais de l'UEO et sous mandat de l'ONU. Les pays européens ont tacitement accepté la nécessité d'une performance de l'OTAN, exigée par les Etats-Unis. De même, les Européens pouvaient proposer l'arrêt de frappes et la mise en place d'une force européenne. Cette situation, cette inactivité des pays européens, leur ralliement tacite aux Etats-Unis et leur position, nous conduit à conclure qu'un ultimatum a été lancé aux autorités de la RFY et qu'une solution pacifique n'a pas réellement été recherchée par les Européens.

Conclusion

La guerre yougoslave a montré une double faiblesse de l'Union européenne comme un acteur stratégique. D'une part, il s'agissait de l'impuissance sur le plan diplomatique, l'Union européenne étant en marge des événements par l'action des formes des diplomaties ad hoc et d'autres organisations internationales. Aucune solution institutionnelle ne pouvait donc remplacer la volonté politique. Dans la crise yougoslave, les mécanis-

mes institutionnels se voient doublés par des initiatives bilatérales entre Etats membres. Cette crise a démontré qu'une dynamique initiée d'abord au niveau de certains pays membres serait susceptible d'avoir un effet d'entraînement au niveau institutionnel de l'Union elle-même. D'autre part, sur le plan militaire et opérationnel, l'Union est relayée par l'OTAN.

La leçon tirée de cette expérience est que l'Union européenne doit être capable de mobiliser rapidement une capacité militaire efficace, qui devrait lui permettre d'assumer une plus grande présence et par là une plus grande influence sur la scène internationale. La guerre en Yougoslavie a révélé la nécessité pour l'Europe d'acquérir les moyens appropriés - conceptuels, opérationnels et institutionnels - pour gérer efficacement les crises sur le continent européen. Les conflits balkaniques, en révélant les déficits sécuritaires et militaires de l'Europe, ont servi de catalyseur à la création de la PESD. Ainsi, la politique européenne de sécurité et de défense de l'Union européenne est véritablement née dans les Balkans.

Littérature :

1. Simić, P. (1994) „Le conflit serbo-croate et l'éclatement de la Yougoslavie”. *Politique étrangère*, 1: 129-144.
2. De Wilde d'Estmael, T. (2000) „L'efficacité politique de la coercition économique exercée par l'Union européenne dans les relations internationales”. *Annuaire français de relations internationales*, 1: 502-521.
3. De Wilde d'Estmael, T. (1998) *La dimension politique des relations économiques extérieures de la CE. Sanctions et incitants économiques comme moyens de politique étrangère*. Bruxelles: Bruylant.
4. Jopp, M. „Introduction”. In Jopp M. (ed.) (1994) *Les relations étrangères de l'Europe occidentale: implications de la crise yougoslave*. Paris: Institut d'études de sécurité de l'UEO.
5. Ryba, B-C. (1995) „La politique étrangère et de sécurité commune (PESC). Mode d'emploi et bilan d'une année d'application (fin 1993/1994)”. *Revue du Marché commun et de l'Union européenne*, 384: 15-35.
6. Bailes, A. (1999) „NATO's European Pillar: The European Security and Defense Identity”. *Defense Analysis*, 15(3): 305-322.
7. Du Bois, P. (2000) „L'Union européenne et le naufrage de la Yougoslavie (1991-1995)”. *Relations internationales*, 104: 469-485.
8. Dover, R. (2005) „The EU and the Bosnian Civil War 1992-95: The Capability-Expectations Gap at the Heart of EU Foreign Policy”. *European Security*, 14(3): 297-318.
9. Dumoulin, A., Remacle, E. (1998) *L'Union de l'Europe occidentale. Phénix de la défense européenne*, Bruxelles: Bruylant.

10. Lightburn, D. (2001) „Les enseignements des conflits des Balkans”. *Revue de l’OTAN*, 6: 12-15.
11. Meyer, S. (2003-04) „Carcass of Dead Policies: The Irrelevance of NATO”. *Parameters*, 33(4): 83-97.
12. Delcourt, B. (2001) „La décision de recourir à la force contre la Yougoslavie: quels niveaux de pouvoir? Quel rôle pour l’Europe? In Corten, O., Delcourt, B. (eds.) *Droit, légitimation et politique extérieure: l’Europe et la guerre du Kosovo*. Bruxelles: Bruylant, pp. 31-85.
13. Ramel, F. (2000) „L’Union européenne au regard du Kosovo: un Sisyphe à la puissance étriquée”. *Stratégique*, 2-3: 77-106.
14. Kamp, K-H. (1999) „L’OTAN après le Kosovo: ange de paix ou gendarme du monde?” *Politique étrangère*, 2: 245-256.
15. Willaert, Ph., Marques-Ruiz, C. (1995) „Vers une politique étrangère et de sécurité commune: état des lieux”. *Revue du Marché unique européen*, 3: 35-96.
16. Sloan, S. (2003) *NATO, The European Union and the Atlantic Community*. Maryland: Rowman&Littlefield Publishers Inc.

Слабости Европске уније као међународног актера у рату у бившој Југославији

Сажетак: Циљ овог рада је анализа активности Европске уније као политичко - војног актера на подручју бивше Југославије 90-тих година XX века. Аутор настоји да укаже на немоћ ЕУ да се представи као ефикасан међународни актер у рату у бившој Југославији. Чланак ће бити подељен у два дела. У првом делу, аутор настоји да покаже немогућност Европске уније да се наметне као ефикасан међународни актер у рату у бившој Југославији с почетка 90-тих година XX века. Други део рада је посвећен политици Европске уније према Савезној Републици Југославији крајем 90-тих година XX века.

Кључне речи: институционални капацитети, Србија, европске интеграције, рат у Југославији, међународни актер

III

РЕЛИГИЈА И ПОЛИТИКА

БЕЗЛЮДНАЯ МАРИЯ ВЛАДИМИРОВНА*

Кубанский государственный университет
Отделение философии и теологии
Краснодар
Россия

УДК 271.222
(397.11)-9:323.1(=163.41)
Оригиналан научни рад
Примљен: 23.09.2012
Одобен: 12.10.2012

ИСИХАЗМ И ДУХОВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СЕРБСКОГО НАРОДА

Аннотация: В статье исследуются духовно-исторические основания идентичности сербской нации как важнейшей составляющей православно-христианского мира. Опираясь на философски осмысленный историко-культурный и теологический путь развития Сербии, автор отстаивает тезис о христоцентрической, исихастской сущности ее идентичности, показывает необходимость ее совместного с Россией духовного возрождения, как осознания своей собственной исторической судьбы и религиозного «Я».

Ключевые слова: *идентичность, исихазм, православно-христианская культура, христоцентризм, пасхальность, сербская нация*

Сербия - это страна, находящаяся на перекрестке цивилизаций и культур. Сербская духовность сформировалась в условиях сильного влияния Византийской империи и православно-христианской идеи, ставшей определяющим фактором идентичности сербского народа.

Первый великий князь сербов Стефан Неманя подарил нации троих сыновей. В 1193 году младший сын Растко в возрасте 18 лет повстречал русского монаха. Вместе они направились в русский монастырь Святого Пантелеймона на горе Афон, там Растко решил посвятить себя служению Богу. Вскоре русский настоятель монастыря постриг молодого князя Растко в монахи и дал ему имя Савва. Этот момент посвящения символизирует духовное возрождение сербов, поскольку Савва ввел в национальное сознание образ православно-церковной культуры.

* shymalati@yandex.ru

Савва писал: «Вера может спасти нас только вместе с благими делами и через них» [Цит. по: Еремич В. Россия и Сербия, pg=433]. Такое благородное сочетание составляет своего рода суть православно-славянской души. Оно объединяет две наши нации, сербскую и русскую, в общую культуру, представляющую собой нечто большее, чем просто слияние традиций. Эта культура носит глубокий, умно-созерцательный и сердечно-волевой характер, формирует цельную и целостную личность православного христианина, что хорошо выражается в понятии соборности как цельной, церковно-светской духовности. На наш взгляд именно соборность полнее всего выражает идею православно-славянской идентичности, культурно-историческое содержание которой хорошо известно двум братским народам.

Как и на Россию, на Сербию оказывала значительное религиозное влияние Византия. Примечательно, что именно Сербия первой переняла у Византии учение исихазма, а Св. Савва принес на сербскую землю, и запечатлел в культуре и искусстве традицию «умного делания».

Исихазм — это духовно-мистическая практика умно-сердечной молитвы, совмещённая с контролем за всеми исходящими изнутри помыслами, способствующая очищению ума и сердца и подготавливающая (но не приводящая сама по себе) подвижника к богосозерцанию.

Разумеется, речь не идёт о буквальном, физическом созерцании, а о духовном, «внутреннем» узрении. Как писал Св. Иоанн Синаит в «Лествице»: «Исихаст есть старающийся заключить в своём теле бестелесное» [Цит. по: Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих // http://www.orthlib.ru/Palamas/tr1_2.html]. Ключевой идеей из Священного Писания является положение о том, что «Царствие Божие внутрь вас есть» (Лк, 17:21).

Прежде посмотрим, что именно значит слово «ИСИХИА»? (от греч. *hesychia* – покой, - безмолвие, отрешенность). Буквально, оно значит - **ПОКОЙ, ТИШИНА, БЕЗМОЛВИЕ**. Между тем, православные подвижники издавна придавали ему более глубокий смысл. Человека и мир, в котором он живет, характеризуют постоянное беспокойство и изменчивость. Поэтому человек жаждет и ищет покоя. Как мы знаем, море бывает спокойным в своих глубинах, а не на поверхности, подобно этому, по опыту святых подвижников, внутренний мир человека и всего творения следует искать в глубинах человека и творения, и «по ту сторону» этих глубин. ИСИХИА и есть именно такой поиск внутреннего покоя, который «превосходит всякий ум». Это не просто спокойствие, обретение спокойного места жизни, но бытийное собирание человеческого существа и жития в свой центр («сердце»); и через это

собрание в Боге и Богом, как единственным источником истинного покоя.

Лучший перевод слова «ИСИХИЯ» сделал о. Иустин Попович - МОЛИТВЕННОЕ БЕЗМОЛВИЕ. Потому что такого собрания можно достичь только верой, покаянием, постом и молитвой. Оно предполагает огромное духовное напряжение и борьбу со страстями, в которых первоисточник человеческой рессеяности и разбитости. Когда пророк Моисей молчал, говорит св. Григорий Палама, объясняя этот покой, раздался глас Божий: »Что ты вопиешь ко Мне?« (Исх. 14,15).

Такое безмолвие слышнее слов, тишина, которая перерастает в глубинный вопль существа. Кто приобрел такое молитвенное безмолвие, говорит св. Иоанн Лествичник, тот познал глубину тайны.

«Исихия» такого рода и исихазм вообще, обычно связывается с упомянутым духовным святогорским движением XIV века. Но если мы более глубоко рассмотрим этот вопрос, то увидим, что он характерен для духовной жизни Православия в целом. В ее опыте как раз и раскрывается подлинное понятие исихазма как интегрального учения-действия, направленного на стяжание Святого Духа и обожение души и тела. Высочайшей целью исихазма является преображение и обожение всего человека по образу воскресшего Иисуса Христа.

Согласно исихастскому учению Бог не познаваем рассудком, но сам человек после специальной глубоко личной подготовки души и тела (в процессе овладения специальным навыком молитвы и в результате определенного образа жизни) может увидеть божественный свет, как это удалось трем ученикам Иисуса на горе Фавор. Такое постижение Бога, разумно-мистическое созерцание истины, воплощенной в конкретное несказанное видение, гораздо ближе к знанию, чем любое формально-рассудочное, абстрактное «объяснение».

Наряду с эстетическим восприятием Бога как неземного сияния и несказанной красоты, исихазм обещал верующему духовное и физическое совершенство. В результате полного „обожения” душа человека (и он сам) соединяется с божественными энергиями, которые являются одним из божественных проявлений и пронизывают весь мир, не совпадая с ним.

Учение об энергии развивалось, главным образом, в рамках православной аскетической традиции исихазма. Имея истоки в раннехристианском монашестве Отцов-пустынников Коптского Египта и Палестины IV-V вв., исихазм постепенно развился в высокоорганизованную школу духовной практики, создавшую собственный метод само-

преобразования человека, направляющегося к его соединению с Богом. Последнее мыслилось как «обожение человека», или же одухотворение всего человеческого существа в его энергиях в горизонт Божественного бытия. Уточнение «в его энергиях» здесь существенно: исихастская практика преобразует и претворяет множество всех энергий человека, не затрагивая его сущность или субстанцию, и специальный «Паламитский догмат» 1351 г. устанавливает, что соединение с Богом возможно лишь как соединение человеческих и Божественных энергий, но не как соединение человеческой и Божественной сущности. Это соединение или же онтологическое одухотворение человека рассматривается как недостижимое посредством собственной энергии человека и осуществляемое лишь действием Божественной энергии или благодати. Встреча и соработничество человеческих и Божественных энергий, есть решающая предпосылка достижения цели христианской жизни.

Существеннейшей чертой построенного Григорием Паламой философского базиса, которая затем специально была закреплена в православной догматике, было понятие энергии — «божественной энергии», которая пронизывает и животворит весь земной мир. Эта энергия является как бы посредствующим звеном между внемирной божественной сущностью и миром, людьми. Бог, писал Палама в своем исповедании веры, «обнаруживается не по сущности, ибо никто никогда Божью природу не видел и не раскрыл, но по силе, благодати и энергии, которая является общей отцу, сыну и духу [Хоружий С.С. Синергия, С.2].

Божественная энергия - это, согласно Григорию Паламе, «сам невидимый образ божественной красоты, который боготворит человека и удостоивает личного общения с Богом, само вечное и бесконечное царство Божие, сам превосходящий ум и недосягаемый свет, свет небесный, бесконечный, вневременной, вечный, свет, излучающий бессмертие, свет обоживающий тех, кто его созерцает»

[http://www.lovi5.ru/history_of_russia/1/SIMEONS.htm].

Из Сербии течение исихазма передалось в Россию не через каких-либо церковных деятелей, как из Болгарии, а скорее в виде общего культурного влияния. Выясним то значение, какое имело сербское искусство для нас.

В своем искусстве Сербия запечатлела свой духовный облик. Каков же он был? Это подробно изъясняет профессор Белградского университета М. Васич в своем обстоятельном исследовании «Исихазм в Церкви и искусстве средневековой Сербии».

В 1219 г. Св. Саввою была создана независимая Сербская Церковь, и этот год имеет тройственное значение в жизни Сербии: в истории ее Церкви, цивилизации и искусстве. Св. Савва был исихастом в точном смысле слова: весь проникнутый учением древних отцов пустыни и учением св. Симеона Нового Богослова, он проложил то русло, по которому неизменно с той поры потекла духовная жизнь Сербии вплоть до наших дней. Преемники св. Саввы на Сербской архиепископии свято блюли и хранили его дух. Архиеп. Иаков был учеником преп. Григория Синаита и укрепил в Сербской Церкви дух исихазма. О нем упоминает патриарх Константинопольский Каллист I, биограф Григория Синаита. И, действительно, в момент общего расцвета исихазма в XIV столетии, святитель Григорий Палама пользовался большим престижем на Балканском полуострове. По словам его жизнеописателя патриарха Филофея, сербский король Стефан Душан (+ 1347 г.) имел беседу с Григорием на Афоне и звал его к себе в империю, обещая дать ему во владение города, и церкви, и целые области с громадными с них доходами. В этот момент святитель был недооценен соотечественниками — греками, а Стефан Душан своим государственным умом понимал какую духовную силу представлял собою Григорий Палама, ради пользы своего государства привлекал его к себе. Но святитель Григорий не согласился и остался на Афоне.

Итак, Сербия в XIV веке была передовой страной в смысле восприятия ею значения святоотеческого учения. Ее искусство, как выше сказано, так ярко отразившееся в Новгороде, проникнуто исихазмом. Например, на иконах, изображающих Преображение Господне, обнаруживается стремление художника выразить наглядным образом состояние экстаза Апостолов, вызванного созерцанием Фаворского света (Фрески Преображения в Ковалево, 1380 г., и в Волотовской Церкви, 70-80 гг. XIV века). Позы св. Апостолов показывают, что они как бы вне тела [Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси // 3. Связь с Востоком. Связь с Сербией // http://www.hesychasm.ru/library/kontsevich/pn_0.htm].

Один из представителей исихазма в Сербии - епископ сербской православной церкви Николай Сербский (23 декабря 1880 — 18 марта 1956 гг.) показывает нам пример истинного исихаста. В своем произведении «Молитвы на озере» он раскрывает суть любви Христовой в нас.

Архимандрит Иустин (Попович) писал о Святителе Николае:

«Владыка Николай говорит о Христе, ибо живет Христом. Он расширяет свою таинственную личность до богочеловеческих размеров,

опытно и лично переживает Боговоплощение и рождение Христа в своей душе. Это напоминает нам благодатно опытную христологию святого Макария Великого. Смысл человеческого существования — родить Христа в себе, стать Богом, ибо для того Бог стал для человека Хлебом».

В течение долгих столетий душа сербского народа искала слова, в которых она смогла бы выразить свою боль, печаль, стремления и молитву. И она нашла эти слова, нашла у владыки Николая.

«Его словами наша немая душа молилась и рыдала, рыдала такими рыданиями и молилась такими молитвами, каких не видело наше око и не слышало наше ухо» Владыка Николай стал богоданным языком народной души, которым она пламенно и страстно исповедала «Трисолнечного Владыку светов».

В своей молитве Святитель пишет:

«Троице Единосущная, помоги мне родиться заново. Да явится во мне человек, каков он в замысле Твоем от начала времен,- силою Твоей препоясанный, мудростью Твоей увенчанный, чистотою Твоей осиянный.

Чтобы входила Ты через очи мои, а не мир.

Чтобы Тебя лишь сердце мое жаждало.

Чтобы от Тебя только душа моя во чреве имела» [Святитель Николай Сербский. Молитвы на озере (70. Господи, помоги мне заново родиться) // <http://www.hesychasm.ru/library/prayers>].

Исихазм учит, что по средством умной молитвы человек приобретает образ Иисуса Христа. Из молитвы Николая Сербского можно понять, что обожение происходит посредством любви к Господу. Когда молящийся не видит в этом мире ничего кроме Бога. Такое сознание открывает человеку видение духовного мира. Постоянно имея в сознании образ Иисуса Христа, верующий постепенно приобретает качества «Возлюбленного».

Исихазм – это не мистическое превращение в богочеловека. Это понимание желания Бога и осуществление его. Когда глаза молящегося «омывает бальзам любви», тогда человек входит в общение с Богом (синергия) посредством энергий.

О действительной сущности синергийного (т.е., по сути, исихастского) Богообщения пишет Г.В.Ф. Гегель: «Богослужение есть определенная занятость мыслей и чувства Богом, посредством которой индивид стремится осуществить свое единение с Богом и приобрести как сознание этого единения, так и уверенность в нем. Это согласие своей

воли с божественной волей индивид должен доказать как умонастрое-нием, так и образом действий в своей действительной жизни» [Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т.2. М., 1971 // [http://publ.lib.ru/ARCHIVES/F/"Filosofskoe_nasledie"/_Filosofskoe_nasledie".html#040](http://publ.lib.ru/ARCHIVES/F/)].

Из века в век многие мыслители и богословы старались узреть Бога и осознать Его. В Евангелии от Иоанна сказано, что «Бога не видел никто и никогда» (Ин.: 1,18). Но с другой стороны, евангелист прибавляет, что «Едиnorodный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин.: 1,18). В Евангелии от Матфея также говорится о том, что: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф.: 5,8).

Именно на этом библейском парадоксе построил свою точку зрения Григорий Палама, основанную на Боговоплощении и тысячелетнем опыте Церкви: Бог по СУЩНОСТИ недоступен, неизречен и неописуем, но, Своими вечными Божественными СИЛАМИ и ЭНЕРГИЯМИ, Он - Жизнь нашей жизни, Мудрость нашей мудрости, Упование нашего упования, Свет нашего света, Сердце нашего сердца; их посредством Он - Творец мира, Промыслитель его и Животворитель. Бог, по опыту исихастов, если можно так выразиться-СОКРОВЕННО-ОТСУТСТВУЮЩЕЕ ПРИСУТСТВИЕ. Как «присутствие», Он - «Царство Божие» в нас, Он - Фаворский Свет - СЛАВА лика Христова, которую узрели Апостолы на горе Фавор, реально присутствующая во всех тех, кто верой и добродетельной жизнью, подготовил для нее место в своем сердце.

Как мы можем увидеть, Россия и Сербия как две сестры, которые унаследовали богатейшую духовную культуру от матери Византии. Православие несет в себе отстранение от внешних процессов, происходящих в стране, но великую силу и поддержку народа. Два братских народа в сознании должны стать одним, чтобы возродить и продолжать истинную суть христианства.

Сближение уже происходит. Журнал «Международная жизнь» («International Affairs») в рубрике «эсклюзив», В. Еремич в статье «Россия и Сербия: восемь веков истории» характеризуя Святосавский культурный архетипом отмечает, что сам термин святосавские возник в период между двумя мировыми войнами, а исходил он от молодых преподавателей и студентов белградского Богословского факультета. «Святосавские – это православное христианство сербского стиля и опыта, осуществленное и выраженное в наибольших представителях сербского народа, прежде всего в Святом Савве». Святосавский культурный образец наследует все то, что содержит православное христианство (исихазм) , а также и что-то еще. Это: святосавская мифоло-

гия (особенно косовский или видовданный миф); святосаввская нравственность; святосаввский стиль жизни (в который, конечно, входят и празднование Крестной Славы, и Рождественские обычаи), а также особое – братское и дружественное отношение к русским и Руси.

Святой Савва многообразно связал судьбу Сербии с Русью. Сам Савва принял монашество в русском монастыре на Святой Горе, обитал в нем и способствовал сотрудничеству с русскими » [Еремич В. Россия и Сербия: восемь веков истории // Международная жизнь (журнал) // <http://interaffairs.ru/author.php?n=arpg&pg=433>].

Хочется надеяться на то, что 800-летние дружественные связи между нашими двумя народами и впредь выдержат испытание временем. Вряд ли можно более искренне выразить глубину наших братских связей, чем это сделал Достоевский. Он писал, что великий русский дух останется в душе сербской нации, поскольку русская кровь останется в сербской земле, из этого возродится сербская слава. И сербы будут помнить, что русская помощь была бескорыстной, что русские, павшие за Сербию, погибли не с намерением покорить [Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876 //

http://dugward.ru/library/dostoevskiy/dostoevskiy_dnevnik1876.html].

Как нам известно, в страданиях крепнет вера, и Господь всегда помогает страждущему. Пути России и Сербии во многом пересекаются, так как оба братских народа являются необходимыми составляющими православно-христианского мира и обладают общей, исихастской идентичностью, опираются в своем развитии на пасхальный, христоцентрический культурно-исторический архетип.

Литература:

1. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т.2. М., 1971 // http://publ.lib.ru/ARCHIVES/F/Filosofskoe_nasledie/_Filosofskoe_nasledie.html#040
2. Еремич В. Россия и Сербия: восемь веков истории // Международная жизнь (журнал) // <http://interaffairs.ru/author.php?n=arpg&pg=433>
3. Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих // http://www.orthlib.ru/Palamas/tr1_2.html
4. Хоружий С.С. Синергия как универсальная парадигма: ведущие предметные сферы, дискурсивные связи, эвристические ресурсы. Арел богословия. Берлин, 2011.

5. Концевич И.М. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси // 3. Связь с Востоком. Связь с Сербией // http://www.hesychasm.ru/library/kontsevich/pn_0.htm
6. Святитель Николай Сербский. Молитвы на озере (70. Господи, помоги мне заново родиться) // <http://www.hesychasm.ru/library/prayers>
7. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876 // http://dugward.ru/library/dostoevskiy/dostoevskiy_dnevnik1876.html

Исихизам и духовни идентитет српског народа

Сажетак: У раду се истражује духовно-историјски основ идентитета српске нације као важније саставнице православно-хришћанског света. Ослањајући се на философски осмишљен историјско-културни и теолошки пут развоја Србије, аутор поставља тезу о христоцентричкој, исихастичкој суштини њеног идентитета, показује нужност њеног заједничког места са духовним препородом Русије, као свести своје сопствене историјске судбине и религиозног „Ја”.

Кључне речи: идентитет, исихазам, православно-хришћанска култура, христоцентризам, пасхалност, српска нација

Hesychasm and Spiritual Identity of Serbs

Summary: This article considers spiritual and historical foundations of Serbian identity as an important integral part of the world orthodox community. Resting upon the philosophical comprehension of historical, cultural and theological development of Serbia the author persists in his proposition that Serbian identity has its foundations in Christocentric, hesychastic entity, he stresses the necessity of Serbia and Russia shared spiritual revival as an understanding of its own historical fortune and religious "Itself".

Key words: identity, hesychasm, orthodox-christian culture, Christocentrism, paschality, Serbian nation

БОЙКО ПАВЕЛ ЕВГЕНЬЕВИЧ*
Кубанский государственный университет
Краснодар
Россия

УДК 2-1:141.134
Оригиналан научни рад
Примљен: 23.09.2012
Одобен: 12.10.2012

ДИАЛЕКТИКА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ПРАВОСЛАВНОГО МИРА

*«Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос,
и не подвергайтесь опять игу рабства» (Галл.: 5,1)*

Абстракт: Ключевой тезис работы: современный православно-славянский мир должен преодолеть все инородные, разрушительные для него архаичные моменты, исторически привнесенные в его христианский «цивилизационный код». Только благодаря всеобщей философской Реформации православно-славянские народы смогут подвергнуть отрицанию свою нынешнюю культурно-цивилизационную негативность и обрести разумное состояние своего исторического Я.

Ключевые слова: православно-славянский мир, духовная идентичность, цивилизационный код

В настоящее время православно-славянский мир осознает необходимость единой системы духовных ценностей, единой культурно - исторической и гражданско-правовой идеи. Два десятка лет постсоветской истории были связаны с государственно-идеологическим и ценностно - правовым опустошением общественного сознания многих славянских народов, которое активно заполнялось зачастую случайным и

* pboyko@mail.ru

эkleктичным «евроатлантическим», западнистским содержанием. Разрушительные псевдо-идеалы космополитизма, массовой культуры и потребительской цивилизации захлестнули духовную жизнь православных народов, породили в нем идейный и политико-правовой нигилизм, забвение национальной истории и культуры, чувство исторической неполноценности и неуверенности в завтрашнем дне. Неизбежным следствием такого духовного потрясения стали «болезни» всех сфер общественной жизни – демографический кризис, снижение средней продолжительности жизни, высокая детская смертность, разложение института семьи и брака, наркомания и алкоголизм, бедность, чиновничий произвол, криминализация и коррупционные процессы. Все народы огромной православно-славянской («поствизантийской») цивилизации оказались перед лицом реальной угрозы прекращения своего исторического бытия, утраты национального самосознания, своей духовной самобытности.

Называют много причин, приведших православный мир к такому положению, но чем больше выдвигают причин этого, тем менее они становятся понятными в действительности. Ведь любое множество предлагаемых причин сразу же влекут за собой вопрос, какая же из них является главной и решающей. На наш взгляд, главной причиной всего этого является невнимание к **философскому осмыслению религиозной идентичности православно-славянских народов**. Поскольку религия является субстанциальностью нравственности народного духа, каковая осуществляется в государстве, постольку особенность религиозного мышления народа определяет его «культурно-исторический» тип.

Представляется весьма актуальной и своевременной мысль ряда современных исследователей о том, что глубинные причины неудач славян (русских, украинцев, белорусов, болгар, сербов) в конце XX века не только в экономике, но и в «слабой или подражательной эпистемологической базе российской гуманитарной науки» в ее односторонним увлечением англосаксонской инструменталистско - прагматической культурой или постмодернистским эклектизмом и релятивизмом. Все эти дехристианизирующие духовные факторы ведут к разрушению культурно-исторической идентичности славян, а значит и превращению их в «отработанный шлак мировой истории».

Однако зададимся вопросом: насколько сегодня в православно-славянском мире (и в мировом научном сообществе в целом) адекватен уровень понимания (именно понимания, а представления, пусть и правильного) действительной духовной сущности православно - славянской цивилизации? Ведь именно от этого зависит истинность не

только **постановки вопросов** (они сегодня формулируются достаточно точно), но и самое главное – нахождения **логически верных ответов** на эти «вечные» для «загадочной славянской души» вопросы! Ведь внутренняя **духовная несвобода** России заключается в том, что в ней всеобщий принцип христианства еще не получил своего развития в полной мере! Выражаясь поэтическими образами Вл. Соловьева приходится констатировать, что православно-славянский мир помня об идее Христа, на уровне культурно-исторического явления, тем не менее, тяготеет к Ксерксу. Разрыв между христианской сущностью и «неоязыческим», анти- и/или псевдо-христианским явлением до сих пор остается неснятым. И в этом заключается подлинная **трагедия** православно-славянского цивилизационного духа.

Таким образом, ключевая проблема данной статьи: каково философское определение православно-славянской цивилизации?

Отвечая на этот вопрос, многие позитивистски ориентированные исследователи прибегают к сугубо историческим факторам, и, например, соотносят православно-славянскую культуру с **византийским архетипом** (в его разнообразных социальных, политико-правовых и экономических составляющих). Доминирует устойчивое убеждение, что подлинное православие или тождественно византизму, или, по крайней мере, имеет в нем свою непреходящую духовную сущность.

Однако, культурно-исторический **византизм** (с его подавлением индивидуально-личностного начала, сильными дохристианскими древнеазиатскими элементами, ветхозаветным «вертикализмом», иерархизмом и архаизмом, боязнью духовных изменений, нравственным и политическим деспотизмом и т.д.) **есть исторически пройденная** форма православного христианства. Возврат к ней и невозможен и, что самое главное, духовно опасен, так как грозит разложением самой Идеи Свободы во Христе, подменяет ее архаичностью и духовным деспотизмом ветхозаветного фарисейства, распявшего Христа за проповедь духовного обновления обвешавшей веры в Бога («Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный». Марк: 15:29; «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф.5:17)» и т.д.). Византизм и все его разнообразные современные цивилизационные формы – **весьма опасный и тонкий соблазн**, который славянский мир должен распознать и преодолеть.

По справедливой оценке Н.А. Бердяева, Православие должно выйти из поствизантийского состояния замкнутости и изолированности, должно актуализировать свои сокровенные духовные богатства. «Тогда

только оно и приобретет мировое значение» (Бердяев Н.А. Истина Православия).

Опыт философского отношения к идеям и ценностям православной культуры говорит нам о необходимости преодоления природного в человеке и утверждения его бесконечной свободы в Логосе-Христе. Человечество должно реализовать эту всеобщую свободу в своей духовной, социальной и хозяйственной деятельности. Система этих культурных форм образует основное содержание развития христианского общества, причем определяющую роль играет духовная культура. Она выступает как тотальность философских, религиозных, научно-научных и эстетических идей. В языческом и ветхозаветном обществе эти идеи еще слишком натуралистичны, зависимы от внешней среды. Здесь еще нет полноты свободы человеческой личности, ее творческой энергии и мощи. Христианство творчески преобразует натурализм и родовой мифологизм античного и иудейского мирозерцания, наполняет древние (ветхие) религиозные, философские и художественные формы новым духовно-личностным содержанием, возвышает культуру к бесконечному и конкретно-всеобщему. «Христианская философия, - справедливо замечает известный русский философ Е.В. Спекторский, - это не изолированная философия духа и не изолированная философия природы. Это философия духа, в рождении, преображении и воскресении преодолевающего и преобразующего природу» (Спекторский Е.В. /1925/: С. 61.). Логоцентризм современной христианской культуры заключается в ее стремлении к творческому преобразованию природы и общества, к совершенствованию человеческой жизни во всей ее полноте. Прогресс духовной культуры современного мира имеет глубоко христологический, т.е. богочеловеческий смысл. Человек - это, прежде всего, творческая личность, это свободный соратник Божий, преобразовательная энергия (синергия) которого реализует замысел Творца о мире, воплощает идею Мирового разума. Всеобщее онтологическое преображение мира и человека, стремление к «новой земле» и «новому небу» выражает, таким образом, суть христианского понимания идеи прогресса, несмотря на все ее исторически неизбежные искажения в эпоху Средневековья, Нового и Новейшего времени.

Дехристианизация культуры в индустриальную эпоху оказывается не разложением христианства как такового, а снятием ограниченности его узкого, клерикального понимания, отрицанием уже реализовавшей себя абстрактно-догматической формы, которая должна уступить место наиболее совершенной, философской системе православно - христианского миропонимания. Только на уровне мысли, в сфере философского

знания православие обретает подлинно всеобщий, общечеловеческий смысл, доказывая то, что «нет ни эллина, ни иудея... но все и во всем Христос» (Колосс. III, 11). В этом духовном состоянии человек и обретает подлинную свободу, понимая, что «Царствие Божие внутри Вас есть» (Лук. XVII, 21). Уже в своей земной жизни он способен внутренне преобразиться и идейно воскреснуть во Христе, духовно обновить себя и окружающий мир, возвыситься от физического к метафизическому, трансцендентному: «кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (II Кор. V, 17).

В то же время, всеобщая свобода во Христе есть не столько данность, сколько заданность; это духовный идеал, который, будучи по своей природе процессом, должен непрерывно проявляться в человеческой жизни, наполняя ее Истиной, Добром и Красотой абсолютного бытия.

Именно христианская история показывает нам, как эстетическое и религиозно-догматическое отношение к Богу постепенно возвышается до уровня философского, умозрительного его понимания. Философия как цельная и завершенная в себе система абсолютного идеализма является, таким образом, венцом развития христианства во всемирно-историческом процессе. Это и есть единственно христианский путь: показать всеобщую логику мирового процесса и тем самым вскрыть его логоцентрические, т.е. христоцентрические, основания. Только тогда по-настоящему завершится исторический, т.е. стихийный, несущий в себе, помимо вечного и необходимого, массу временного и случайного, способ существования эстетического созерцания и религиозного рассудка. Настанет эпоха логической, «положительно-разумной» философии.

Философизация христианской идеи – это опыт ее возвращения к самой себе, к своей изначальной логоцентрической, богооткровенной сущности. Однако это не простое воспроизведение апологетики христианских истин, а обогащенное высшими ценностями мировой истории и культуры понимание всеобщности духа идеи Христа, постижение сути мирового процесса в целом.

Единственным и необходимым условием становится осознание народом факта своей причастности к Богу, воплощенному в земной жизни в Абсолютной личности богочеловека – Иисусе Христе. Вне Христа всеобщая духовная свобода не может быть достигнута. Она будет оставаться либо на уровне абстрактной всеобщности «бесчеловечного Бога» (древний монотеизм), либо на отделенной от целого единичности «безбожного человека» (языческий и неоязыческий мир). Христоцентризм становится

фактом именно всеобщей, всемирной истории. До Христа это история особенных народов, но еще не история духовно целого и единого человеческого рода. По справедливой оценке Гегеля, именно в христианской религии «неразрывны всеобщее и отдельный дух, дух бесконечный и конечный; их абсолютное тождество есть эта религия и ее содержание» (Гегель Г.В.Ф. /1976/: с. 202).

Можно сказать, что это новая, теперь уже *не религиозная, а философская Реформация христианского мира*, когда, как подчеркивал русский философ Е.В. Спекторский, все творческие активные христиане разных стран и конфессий должны духовно объединиться в общем культурном деле, развивая принципы «трансцендентного идеализма» во всех сферах культурного бытия, преображая общественную, природную и духовную жизнь (Спекторский Е.В. /1925/: С. 202–203).

Диалектика христианской философии истории говорит нам о том, что мировые эпохи не возникают внезапно и не отменяют предыдущих. Каждый последующий период истории есть результат развития предыдущего. Начало нового исторического этапа наступает, когда предыдущий находится в расцвете и долго зреет внутри него до периода заката.

На наш взгляд, применительно к логической структуре истории христианского мира это означает следующее:

- 1) византийско-православное христианство (доминирует интуитивный стиль мышления) – «Эпоха Бога Отца» – тезис;
- 2) западный католическо-протестантский мир (доминирует рассудочное мышление) – антитезис, «Эпоха Бога Сына»;
- 3) всеобщее христианство – «Эпоха Бога Святого Духа» – синтез.

Очевидно, что утверждение этой третьей стадии христианской истории должно быть связано с реализацией принципов спекулятивного, т.е. позитивно-разумного, свободного мышления.

С точки зрения гегелевской философии религии развитие современной религиозной культуры до уровня философии абсолютного идеализма будет сопровождаться снятием всех конечных форм духа, в том числе и в самой системе всеобщего духа, включая его эстетические, позитивно-научные и религиозно-догматические составляющие. Этот духовный процесс указывает на завершенность эпохи рассудочного мышления (Новое и Новейшее время) и переход к эпохе спекулятивного разума, интегрирующей духовную культуру в единое идейное целое.

Итак, мы возвращаемся к основному вопросу статьи: что же такое современная, православно-славянская культура, каковы ее идейные основания и пути дальнейшего развития? Ответ на поставленный вопрос

можно найти, опять-таки, в опыте классической философской и богословской мысли. Ее обобщению и было посвящено творчество великих русских христианских философов от Чаадаева до Лосева, сторонников идейного универсализма православного христианства, которое, будучи всеобщим идеализмом имеет общечеловеческий смысл и возвышается над конфессиональными, этническими и культурно-историческими особенностями отдельных народов и цивилизаций. Русские мыслители категорически не принимали узкое, конфессионально-клерикальное понимание христианства: «Существующие церкви преследуют слишком специальные цели, чтобы с ними можно было связывать всю нашу культуру вообще. Они культивируют особую, вероисповедную религиозность, то, что именуется церковностью, с особой иерархией, особыми обрядами, особыми догматами» (Спекторский Е.В. /1925/: С.17).

По справедливой оценке Н.А. Бердяева, «признание исключительного духовного значения Православия, как наиболее чистой формы христианства, не должно порождать в нем самодовольства и вести к отрицанию значения западного христианства. Наоборот, мы должны узнать западное христианство и многому учиться у него. Мы должны стремиться к христианскому единению... Христианство не может быть изолированно от мира, и оно продолжает в нем движение, не отделяясь и оставаясь в мире, должно быть победителем мира, а не быть побежденным» (Бердяев Н.А. Истина Православия).

Очевидно, что всем особенным конфессиональным моментам нужно противопоставить всеобщий критерий подлинно христианского отношения к жизни – приверженность разуму и добродетели как Божественному в человеке. Христианин – это тот, кто живет духовной, т.е. разумной и добродетельной жизнью, органично сочетая теорию (мысль) и практику, как соответствующее ей действие. По сути это и означает, что источником православно-христианской культуры является всеобщая диалектика абсолютного идеализма, в которой совпадают божественное и человеческое духовное бытие.

Итак, классическая христианская философия и теология понимает православно-славянскую культуру как опыт духовно-творческой жизни, снимающей ограниченность природного в человеке и утверждающей его бесконечную свободу в Логосе-Христе. Именно эту **всеобщую свободу** духовной, социальной и экономической жизни и **должна реализовать** современная православно-славянская цивилизация. Она должна стремиться к подлинному духовному единству, православной солидарности, диалогу с другими христианскими народами и государствами.

С точки зрения выдающегося современного российского философа Е.С. Линькова, XX век и все предшествовавшие столетия показывают, что дух братских славянских народов развивался через особенные способы бытия истины и ее выражения. Мы завершили эту фазу – фазу, если угодно, язычества в особенных способах истины в истории развития народного духа. И мы стоим на грани выступления единого, всеобщего момента истины. Мы находимся на грани разумной формы выражения истины в познании природы, истории человеческого духа, природы Бога, их отношения (Интервью с Евгением Семеновичем Линьковым (2008): С.215-228).

Из всего сказанного с необходимостью следует вывод о том, что на сегодняшний день, несмотря на глубочайший кризис нашего социального и духовного бытия, мы не исчерпали себя, но исторически подошли к **разумной реальности духа православно-славянских народов, их соборно-цивилизационного самосознания.**

Литература:

1. Бердяев Н.А. Истина Православия // <http://lib.ru/HRISTIAN/istina.txt>
2. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. М., 1976. Т. 2.
3. Интервью с Евгением Семеновичем Линьковым (2008) // *Philosophia perennis* MMVIII. Альманах Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии. – СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2008. С.215-228 // http://www.smyrnyh.com/?page_id=141
4. Спекторский Е.В. Христианство и культура. Прага, 1925.

The dialectics of religious consciousness and the prospects of orthodox world development

Summary: The key point of the article: the modern orthodox-slavic world should overcome the alien, destructive archaic features which were brought under definite historical circumstances in its Christian „civilization code”. Only due to the absolute philosophical reformation all orthodox-slavic nations could overcome their present cultural-civilizing negation and acquire the rational state of their historical Self.

Key words: orthodox-slavic world, spiritual identity, civilization code

МИРОЉУБ ЈЕВТИЋ
Универзитет у Београду
Факултет политичких наука
Београд

УДК 2-1:177(497.11)
Оригиналан научни рад
Примљен: 22.09.2012
Одобрен: 17.10.2012

РЕЛИГИЈА КАО УЗРОК ПОДЕЛА СРПСКОГ НАРОДА

Сажетак: Према провереним научним подацима приликом досељавања на Балкан, од свих сада постојећих јужнословенских народа, спомињу се само Срби и Хрвати. Данас имамо четири политичке нације на просторима који су у средњем веку насељавала ова два народа. Поред српске и хрватске имамо и црногорску и бошњачку политичку нацију. Основна вододелница приликом формирања ових политичких нација била је религија. Као резултат тога сви данашњи Срби су традиционално или суштински православни. Сви Хрвати су римокатолици, Бошњаци су муслимани, а Црногорци који су такође православци, настоје да своју самобитност докажу формирањем аутокефалне православне цркве. Како је кроз историју било масовних промена религије, због политичких притисака, тако су сви они који су мењали религију мењали и народно-сну припадност. Срби који су прелазили на римокатолицизам су се кроатизирали или мађаризовали. Они који су се исламизовали сада покушавају да формирају бошњачку нацију, или су се претворили у Албанце и Турке. Исто тако се дешавало да су Срби који су се одселили у Русију, због идентичне религије са Русима, данас Руси.

Кључне речи: религија, нација, поделе, конверзија, политикологија религије

У политици и науци на почетку 21. века преовладава став да је нација секуларна категорија. Због свега тога савремени општи политиколози, социолози, етнологзи и други који се баве проблемом нације, не обраћају превише велику пажњу на религију као једном од чинилаца који је утицао на обликовање савремених нација. За разлику од тога

политикологија религије као једна од најмлађих из корпуса политичких наука има друкчији приступ. У предмету њеног истраживања је посебно истакнуто да она проучава утицај религије на настанак савремених нација и народа.¹

Полазећи са те тачке гледишта, у овом тексту ће се обрађивати како је религија утицала на обликовање српског народа. Секуларни приступ нацији сасвим правилно полази од става да у друштву у коме је религија одвојена од државе можемо имати ситуацију да једна нација може бити састављена од припадника великог броја верских заједница. Тако да нација и религија не морају бити директно повезане. Ово је посебно важно због чињенице да данас имамо као преовлађујућа два типа нације: етничку и политичку. Етничка нација је она нација која је састављена од људи који имају исто етничко порекло, говоре исти језик и имају исту културу и традицију. Оваква нација може имати државу или не. Такве су нације нпр. руска, немачка или српска. Дакле, нације који имају државу. Али исто тако овој категорији припадају старе нације које немају државу, какав је случај са Курдима. Такву нацију Енциклопедија Ларус дефинише на следећи начин: „Велика људска заједница, најчешће смештена на једној територији, која има мање или више јако историјско, језичко, културно и економско јединство”.²

За разлику од тога, политичка нација је заједница која обавезно поседује државу и она се дефинише као: „Правни субјекат основан од појединаца који своје односе регулишу путем устава, који надилази сваког појединачног припадника и која поседује суверенитет”.³ Као што видимо, овде се ради о две сасвим различите дефиниције нације. За разлику од прве, ова друга нација може бити састављена од појединаца и група које имају потпуно различиту етничку, расну па чак и језичку структуру. Таква је нпр. швајцарска нација. Она је састављена од етничких Немаца, Француза, Италија и Реторомана. У овом случају се ради о белцима различитог етничког порекла, који имају различите језике, који су равноправни и званични језици државе. Исто тако имамо и политичке нације каква је бразилска, која има различит расни и етнички састав, али користе један језик који олакшава комуникацију. Бразилци су мешавина белаца, пре свега Португалаца, али и многих других, и

¹ Miroljub Jevtic, Political Science and Religion, *Политикологија религије*, бр. 1/2007. година 1.

² *Petit Larousse illustre*, Париз, 1988, стр 671; О економским утицајима на формирање нације погледати и у Живојин Ђурић, Православна религија у Србији и савремена неолиберална економска политика *Политикологија религије*, бр.1. година 2007

³ Исто.

црнаца веома разнородног етничког порекла из различитих афричких народа. Поред њих постоји и трећа категорија и то су бројни мулати који су настали мешањем две горе наведене. Дакле, ова политичка нација се од швајцарске разликује по томе што има један официјелни језик – португалски, ради лакше комуникације.

Свима који се националним питањем баве више је него јасно да је једна чињеница константа. То је веза између етничке нације и језика. Не постоји етничка нација која нема свој језик. Постоји могућност да једна етничка заједница формира више политичких нација, али етничке нације која нема свој посебан језик нема. Карактеристичан пример за ово је управо српски народ, односно српска етничка заједница која је у овом моменту формирала две политичке нације: српску или србијанску и црногорску. Овом информацијом већ смо ушли у централно питање којим се бави овај текст које гласи: како је религија утицала на формирање и поделу српског народа?⁴

Јасно је да етничка заједница постоји независно од религије и да једна те иста етничка заједница може у одређеним тренуцима историје припадати различитим религијама, или чак већина њених припадника може да се декларише као атеистичка⁵ или индиферентна према религији.

Исто тако је познато да су етничке нације кроз историју припадале једној доминантној религији, или су у време формирања као етничке заједнице и народи били припадници једне религије. Тек касније се дешавало да се код етнички формираних заједница појави различита религиозна припадност, али је тада етничка заједница, односно народ, већ био формиран. Тако да имамо ситуацију да у оквиру једног етничког народа, односно нације, имамо више него једну религију. Али у моменту формирања тих народа целокупно становништво је припадало једном етничком народу. Такови су случајеви Немаца и Холанђана. Данас се Немци деле на протестанте и римокатолике у односу 34% према 34%. Слична је ситуација и са Холанђанима. Они се деле на протестанте и римокатолике у односу 21% према 31%.⁶

⁴ О томе видети у Љубивоје Стојановић, Екуменизам и етнофилетизам - православни поглед, *Политикологија религије*, бр.1. година 2007.

⁵ Такав је данашњи случај са чешком нацијом. Према последњим подацима ЦИА 59% становника Чешке не припада ни једној верској заједници. Како је Чешка традиционално римокатоличка нација, важан је податак да се према истом извору само 26,8% процената декларисало као припадник те цркве. Цитирано према <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ez.html> (доступно 14.6.2012)

⁶ 2008 *The New York Times Almanac*, стр. 638. и 579.

У време досељавања на просторе данашње Србије, Срби су били пагани. Према до сада најпоузданијим подацима, које даје византијски цар и писац Константин Порфирогенит (913-959.) у својој књизи "De administrando imperio", Порфирогенит описујући Словене који су се доселили на територију Византије, спомиње само два племенска имена: Србе и Хрвате. Нема Бошњака, Црногораца, Македонаца... Говорећи о томе, на основу Порфирогенитових података, Иван Божић каже: „У таквим накнадним таласима дошли су у средишње југословенско подручје компактни делови старих словенских племена Срба и Хрвата познатих из заједничке прадомовине”.⁷ Познати хрватски историчари Јосип Бутурац и Антун Ивандија пишу да су се: „Језгра хрватског народа настанила на подручју јужно од Гозда и Саве, од Истре до Врбаса и Босне, а уз морску обалу до Цетине. Источно одавле настале су посебне земље: Паганија или Поморје од Цетине до Неретве, Хум или Захумље од Неретве до Дубровника, Травунија са Конавлима од Дубровника до Боке Которске...”⁸ Ови подаци су преузети од Порфирогенита и ми смо намерно цитирали два хрватска аутора да покажемо научну уверљивост података. Дакле, сами Хрвати се слажу да у маси Хрвати нису живели јужно од Цетине дуж јадранске обале, нити источно од Врбаса и Босне. Сва су та подручја према Порфирогениту била насељена Србима. За поменуте земље Паганију, Захумље и Травунију, када се говори о њиховој народносној или племенској припадности говорило се да су Срби.⁹

Дакле, на том подручју које обухвата скоро пола хрватске обале, са острвима Хвар и Брач, највећи део данашње БиХ и Србије није било других народа осим Срба. Нормално, када кажемо није било других народа не мислимо буквално, већ тиме кажемо да су ту Срби преовладавали и да су све оно што се ту нашло постепено претворили у Србе, а исти се процес дешавао и са Хрватима и са свим другим народима. Тако је текла етногенеза садашњих нација.

Ако погледамо садашњу ситуацију онда ћемо видети да на том простору живе четири политичке нације: српска, хрватска, бошњачка и црногорска. На основу поменутих извора види се да су ове нације могле постати само од двеју племенских групација које су имале племенска имена - Срби и Хрвати. Ове племенске групације су чиниле делове некада јединствене етничке целине Словена. Колики је степен подела Ср-

⁷ Иван Божић, Сима Ћирковић, Милорад Екмечић, Владимир Дедијер, *Историја Југославије*, Просвета, Београд, 1972, стр. 21-22.

⁸ Др Јосип Бутурац - Др Антун Ивандија, *Повијест католичке цркве међу Хрватима*, Хрватско књижевно друштво св. Ћирила и Методија, Загреб, 1973, стр. 35.

⁹ *Историја српског народа*, књига 1, друго издање, Београд, 1994, стр.145.

ба и Хрвата у време настанка није предмет овог текста. Али се он може добро видети из податка да су Ћирило и Методије хришћанске богослужбене књиге превели на језик Словена који се говорио у околини Солуна. Тај су језик и те књиге користили за христијанизацију Словена у Моравској, дакле садашњој Чешкој. Историчари језика се слажу „У прво време по досељавању, језик Словена на Балкану мало се разликовао од прасловенског”.¹⁰ Према томе, тешко је говорити о некој значајнијој разлици између масе Срба и Хрвата. Нормално, са временом су се развили дијалекти какви су штокавски, чакавски и кајкавски. Али за нас је важно да је данас штокавски преовладао код све четири политичке нације које су формиране на овим просторима и да оне чине једну етничку целину. Али етничку целину која се политички разликује и која је створила четири политичке нације. Питање које се поставља је како се једна етничка целина поделила на четири политичке нације? Одговор на њега је кључ овог текста, и он се своди на један појам- религију.

Дакле, наш је став да је религија била главни разлог који је довео до поделе једног етничког народа на четири политичке нације. Ако данас погледамо како ствари стоје видећемо да свака од поменуте четири политичке нације има посебну религију као доминантну. Скоро сви Срби су православни, Хрвати римокатолици¹¹, Бошњаци муслимани, а Црногорци православни али са снажном тежњом да начине аутокефалну цркву одвојену од српске, а све у циљу потврде посебне националне припадности. Али све то у условима када устав и Србије и суседних држава јасно предвиђају секуларни друштвени поредак и одвајају верске заједнице од државе.¹²

Са друге стране ако се сетимо онога што је говорио Порфиригенит па то упоредимо са садашњим стањем видећемо да нпр. на подручју од Херцег-Новог па све до ушћа реке Цетине у море, сво становништво јесте хрватско. Са друге стране Порфиригенит нас учи да се у његово време радило о Србима. Питање које би се могло поставити јесте шта се десило са тим Србима који су на тим подручјима живели? Да ли су се они негде иселили, па се на њихово место доселили Хрвати, или су пак неким геноцидом уништени. На основу свега што се из историје зна није се десило ни једно ни друго, већ су приликом успостављања грани-

¹⁰ Исто, стр. 132.

¹¹ Томислав Бранковић, Протестантске верске заједнице у социјалистичкој Југославији, *Политикологија религије*, бр.1/2007. Година 1.

¹² Владан Кутлешкић, Религија и верске заједнице у уставима и компаративно, с посебним освртом на предлог за нови устав Србије, *Политикологија религије*, бр.1/2007. Година 1.

ца између православне и римокатоличке цркве, међу овим Србима преовладале римокатоличке верске идеје. Тако да су се они одмах по христијанизацији и подели цркве на две, нашли у римокатоличком окружењу. Осим тога и у политичком смислу веома су рано постали део хрватског политичког простора. Како је у то време верска свест превазилазила народносна свест, тако су се ови римокатолици, мада Срби како нас Порфиригенит учи, почели ослањати на суседне римокатолике, а они су били Хрвати. Црква је обострано забрањивала међусобна мешања припадника двеју вера. Тако да су најважнији контакти: брак, породица, пријатељства, политичка наклоност почели да се формирају међу припадницима исте вере. За сваког римокатолика Србина било који други римокатолик био је важнији од Срба који нису били римокатолици. Како су најближи римокатолици били Хрвати, тако су се и ти Срби почели са њима орођавати и делити исте политичке идеале и самим тим се са временом и кроатизирали.

Како су се владајуће цркве односиле према иновернима најбоље можемо доживети из следећих података. Познати каноничар, владика Никодим Милаш описујући како су се Срби римокатолици из Дубровника односили према својим православним сународницима каже следеће: „Надражени од римокатоличког свештенства Дубровчани су толико зашли били у свом фанатизму противу једноплеменика својих православне вјере, да су сматрали, да сами опстанак републике зависи од те бра-тоубилачке искључивости. Сачувало се код њих предање, да је 1220. год. био у Дубровнику св. Франциск Асиски и на питање Дубровчана, колико ће постојати њихова република, да је одговорио, да ће трајати дотле, док врата њена буду затворена за схизматике. Исто тако да је св. Јаков марилијски у једној проповједи пророковао, да ће свршити република тада, када се озиди прва православна црква”.¹³

Или рецимо слични ставови у једном од најважнијих извора за средњовековну српску правну историју „Душанов законик”. „Законик из 1349. садржи строге одредбе против обраћања у јерес латинску, а мешовит брак дозвољава се само у случају да полуверац (католик) пређе у православље”.¹⁴ Резултат свега овога је јасан са тачке гледишта и једне и друге верске заједнице, прелазак у другу верску заједницу и припадност њој је издвајала тога човека или групу из народносне заједнице којој припада али од које се разликује вером. Однос религије и нацио-

¹³ Епископ Никодим Милаш, *Православна Далмација*, Сфаирос, Београд, 1989, стр. 241.

¹⁴ *Историја српског народа*, исто, стр. 554.

налне, односно, етничке идентификације је врло сложен.¹⁵ Тако су се постепено римокатолици српске народности одвајали од Срба. Дуго времена, како национална припадност није била посебно важна већ се инсистирало на верској, ти Срби римокатолици су себе просто ословљавали као римокатолике, или регионално као нпр. Дубровчане, али Хрвати нису били. Тек касније када питање нације постаје важно у 19. и на почетку 20. века код њих се почиње осећати криза идентитета. Прекинута веза са Србима православцима због различите вере, а снажно развијени породични и други односи са римокатолицима Хрватима утицала је да се ови Срби почну и народносно изједначавати са Хрватима. Како је то ишло нека покажу следећи примери. Све до краја 19. века и у почетним деценијама 20. века велики број Дубровчана, мада одувек римокатолици, су се изјашњавали као Срби. Познати сликар Дубровчанин Марко Мурат (умро 1944) је писао: „Кад сам ја био ђак дубровачке гимназије, сви наставници Дубровчани признавали су се Србима и скоро сви ђаци. Цела градска интелигенција... Једно време је на опћини била српска управа. Покојног Франо Гондола Гундулића, бискупа М. Водопивића убрајали смо у Србе, клер је симпатизирао са Србима, а неколико свећеника се осећало српски”.¹⁶

Описе сличне врсте оставили су и многи други римокатолици, али Срби по народности. А међу њима је поред таквих величина какав је Марко Мурат и данас скоро заборављени писац Људевит Вулићевић. Он је био родом из Цавтата. Био је не само римокатолик него и монах француског реда. Када је умро у Напуљу 1916. године на гробу му је написано „српски писац”.¹⁷ Шта се десило? Притисци су учинили да су сви ти римокатолици под притиском одустали од српске националности и претопили се у Хрвате. Не ради се, дакле, о православцима који су покатоличени него о Србима који су од вајкада били римокатолици. Дакле од времена саме поделе на ове две цркве 1054. године.

Још је карактеристичнији случај са православцима који су покатоличени. Они су прво постали римокатолици, било директним прелазом у римокатолицизам било прво преко уније, а онда из уније у чист римокатолицизам. О томе нам говоре данас врло познати истакнути Хрвати. Познати глумац Јосип Пејаковић, данас Хрват је говорећи за сплитску Слободну Далмацију рекао¹⁸ следеће: „То што је неки мој пре-

¹⁵ Види у: Ђорђевић; Гавриловић: *Србија: верска и етничка идентификација између балканске прошлости и европске будућности*, Култура полиса, 2006, стр. 342.

¹⁶ *Политика*, Београд, 4. 5. 2000, стр. 24.

¹⁷ *Глас јавности*, Београд, 25. 2. 2001, стр. 16.

¹⁸ Овде цитирано према *Политика*, 18. 4. 1994, стр. 6.

дак у Тивту чувајући главу измолио: Света Маријо милости пуна . То понављао ко зна колико пута, а касније пренио на цијелу породицу, то што су Пејаковићи прије 150 година од православних постали католици са мном нема никакве везе.”¹⁹ Или рецимо први председник и оснивач ХДЗ (Хрватске демократске заједнице) БиХ Давор Периновић. Говорећи и најљућим усташама из Западне Херцеговине Периновић каже: „Рођен сам у Хрватској, имам хрватску домовницу, по мајци јесам Хрват, осјећајем се као Хрват и имам природно право да будем Хрват иако ми је крштеницу издао православни поп. Међу Хрватима за мене мјеста нема, по неким правилима која прописаше покатоличени православци, познати данас као љуте усташе, западни Херцеговци.” Или даље на питање новинара: „Изнијели сте чудну тезу у НИН–у да су западни Херцеговци српског поријекла.” Периновић одговара: „Знате шта: хисторијски, дијелом, свакако јесу, иако ја поштујем право сваког да се декларише како год он то жели.” И коначно додаје: „Уствари, одговорит ћу вам једним питањем: нађите неког од наших археолога, нека ми нађе на оном подручју једну католичку цркву која је старија од 150 година. Ви знате ко је подигао мостарску катедралу, то су подигли тамошњи Бошњаци, бегови, да би католичком живљу једноставно омогућили да имају свој вјерски објекат”.²⁰

Како видимо стицајем историјских околности данас су сви ти римокатолици, било босански било хрватски, постали Хрвати. Религија је постала основна вододелница. Нарочито међу босанско-херцеговачким Хрватима идеја хрватства није постојала све до дубоко у 19. век, а у појединим регионима и до првих деценија 20. века. Говорећи о томе познати делатник за стварање муслимана Смаил Балић каже: „Било је то оно доба, када мајка касније иустакнутог хрватског књижевника Анте Алауповића у чуду поставља питање: Ма синко, какав су то нова вјера Хрвати”²¹ Они су били римокатолици и појам Хрват нису ни познавали, али су данас кроатизирани. Мада врло често, када се говори о националној припадности становника Босне, од самих босанских Хрвата чујемо да се декларишу као католици, дакле по вери. Дакле, они сами изједначавају нацију и веру и то тако да вери и даље дају предност. Трагове да су били Срби бришу колико могу и изјаве типа Пејаковића и Периновића изазивају праву буру, у шта се може уверити свако ко мало прегледа интернет.

¹⁹ *Политика*, 18.4.1994, стр.6, Београд

²⁰ *Дани*, 11. 2. 2000, Сарајево

²¹ *Босански погледи* Беч, 1971, стр.95.

Слични су се процеси одвијали на територији садашње Славоније. Маса Срба која је бежећи од исламских прогона долазила у ове крајеве, тражећи заштиту рикоматоличких владара Мађара а касније Аустријанаца, је по доласку била изложена притисцима да пређу на римокатолицизам. Тако да је онај део Срба, који је прихватио промену вере, са временом изгубио и српску свест и стопио се са најближим Хрватима, али се велики део исто тако и мађаризовао ако су били и кад су били у додиру са Мађарима. Бројна је литература о томе, јер је тај процес трајао дуго све до у касни 19. век па и после. Посебно је важно да су се такве књиге појављивале у самој Аустроугарској, а једна од значајнијих је Јохана Хајнриха Швикера. Он је 1875. године објавио књигу о унијаћењу где је показао да су Срби толико покривали територију данашње Хрватске да су били у великој маси у Жумберку, а то је на самој словеначкој граници, дакле на самом западном крају Хрватске. Швикер нам детаљно описује како је православно и српско становништво силом терано да пређе на унију са римокатоличком црквом, што је био директан пут у кроатизацију²² али и мађаризацију. То показују бројна српска презимена која носе Мађари као нпр. Петровић, Кокић итд. На залагање кнеза Милоша у Србији је 1831-1832. године успостављена Аутономна црква у односу на Цариградску патријаршију, у рангу Митрополије, док је Српска православна црква постала аутокефална на основу томоса Цариградског патријарха Јоакима Трећег 1879. То значи да је паралелно са изградњом модерне српске државе црква поред духовне власти ширила и своју друштвену моћ.²³

Идентична је била ситуација и са садашњим босанским муслиманима. Они би да изграде бошњачку нацију. Притом под тим појмом подразумевају све оне муслимане који говоре српски где год да живе. У БиХ, Рашкој области, КиМ, Црној Гори или Македонији. А сви знају најелементарније историјске чињенице да нема у средњем веку никаквих других становника у Рашкој области, КиМ или Црној Гори који нису Срби. И да су сви садашњи муслимани из тих крајева уствари Срби који су променили веру. Тачније, који су из православља прешли на

²² Јохан Хајнрих Швикер, *Историја унијаћења Срба у Војној крајини*, Архив Војводине, Каирос, Музеј СПЦ, Каленић, 1995. Преводац ове књиге на српски Никола Живковић веома агилни писац и интелектуалац из Берлина, иначе и сам поунијаћени Србин из Жумберка нам је причао да је у његовој најближој фамилији, све до скоро, било лелујања између хрватства и српства само на основу чињенице да су поунијаћени.

²³ Види у: Милић, Д: *Православни клир, закони и заштита врлина, Култура полиса, 2007, стр.111.*

у поунијаћени.

ислам. Идентична је ситуација са матицом Бошњака - Босном. Нема по Константину Порфиригениу никаквих Бошњака међу Словенима пристиглим на Балкан. Босна се дели на српски и хрватски део. Дакле од Пливе и Врбаса на западу су Хрвати, а на истоку Срби. Са продором Османлија настају велике сеобе и сви беже на Запад. Како су Хрвати најзападнији у Босни они напуштају своја станишта и на њихове просторе се досељавају Срби који долазе са истока, тако да је данас Западна Босна, која је по Порфиригениу била Хрватска, један од српских делова Босне. Тамо је Хрвата врло мало. Као последица тога, када се под притиском владајућих муслимана велики део становништва Босне исламизује, основну базу која прелази на ислам чине православци и Срби. Нормално има међу муслиманима и бивших римокатолика, али етничка база из које се регрутују муслимани су претежно Срби. Тај је процес такође трајао све до скоро. Бројне муслиманске и православне породице знају своје веома блиске рођаке друге вере. И ми смо лично вршили мала истраживања, па нам је нпр. Богдан Рајковић из села Брезојевица, општина Плав, рођен 1920. године причао да су двојица његових блиских рођака са истим презименом пред Први балкански рат прешли на ислам. И један од њих се одселио у Турску и самим тим се и турцизирао. Или рецимо Данило Вујошевић из села Матагуже у Зети, општина Подгорица, нам је причао да у Подгорици има рођака Гана Ораховца муслимана, који је држао фризерску радњу. Они су били иста породица, док један од рођака, Ганов предак није прешао у ислам. Сарајевски песник Саит Ораховац је из њихових редова. Посебно је важно и да се део породице и албанизовао и данас се декларишу као Албанци²⁴. Важан податак о томе процесу који се одвијао скоро пред нашим очима је забележио некада познати јавни радник Петар Костић (1852-1934.) у својој *Аутобиографији*, издање, Призрен 1997. Описује ко су данашњи Горанци – муслимани: „...брат мога деде Лазара, Анастас је прешао у ислам, али без дозволе свог старијег брата Лазара... знајући за Лазареву строгост Јакуб /Анастас/ спреми људе те ови близу села Брода убију мога деду Лазара. Тада моја Баба Стана пребегне у Призрен са својом децом, сем најстаријег Симе, кога је Јакуб задржао и потурчио. То је било између 1818. и 1821.” Још карактеристичнији је случај скоро преминулог књижевника Исе Калача. У свом роману *Изгнаник*, Титоград, 1992, на стр. 218-223. где описује исламизацију своје породице. Она се, док је још била православна, презивала Милачић. И шта се десило мада сви садашњи Калачи знају да је то истина, а ни сами је не крију, нико га

²⁴ Драган Новаковић, Исламска заједница у функцији остваривања албанских националних интереса, *Политикологија религије*, бр.1. година 2007.

није подржао. Сви они оптирају за бошњачку нацију и босански матерњи језик. Колики је степен идентификације са исламом најбоље се види из чињенице да многи од њих не само што постају муслимани него оптирају и за турску или албанску нацију. Поменути Петар Костић на страни 14. своје књиге каже да је и брат његове бабе Петко прешао на ислам. Тај Петко је имао сина Амета и кћер Атицу чији су синови отишли у Турску.

Таквим процесима су се сви они Срби који су прешли на ислам са временом однародили и формирали посебне колективите, односно, утопили се у заједницу муслимана која је била доминантна у османском царству. Врло је важно да ислам не познаје и признаје појам нације у европском смислу те речи.²⁵ Ислам све људе дели на основу верске припадности. Тако сви муслимани чине једну заједницу, сви православни другу, римокатолици трећу, Јевреји четврту итд. Самим тим су исламизовани Срби постали део исте заједнице у којој су били и туркофони и остали муслиману. Читав систем односа је био заснован на владавини муслимана и на дискриминацији немуслимана. Све то је дефинисано пјамом цихад.²⁶ Самим тим су се Срби који су исламизовани придружили тлачитељима својих сународника православне вере и тако се сасвим удаљили од заједничке судбине, а себе везали за османску империју.

Срби православни су све чинили да се ослободе исламске власти, а муслимани су настојали да их држе у покорности. Зато се међу њима створио непремостиви јаз. Сваки устанак који је тежио да српске земље ослободи за муслимане српске народности је представљао тежњу да их одвоје од исламског султана у коме су они гледали свога легитимног господара²⁷. Само је победоносна акција српске војске успела да их отргне од османске царевине. А они, што је са тачке гледишта ислама сасвим легитимно, никада нису прихватили српску државу. Нашавши се у условима секуларне државе у којој се свака политичка вредност дели на основу националне припадности, схватили су да им је једина могућност да добију део политичког колача ако се формирају као секуларна нација. Зато су у време комунизма формирали муслиманску нацију са великим М. Али будући свесни да то не може да издржи ни најмању логичку

²⁵ Мирољуб Јевтић, *Политиколооџја религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд. 2009.

²⁶ О једним муслиманском погледу на цихад видети у: Aneela Sultana, Digging Islamic Roots of Jihad to Unveil the Truth, *Политиколоџја религије* бр.1/2008.

²⁷ Због тога уживају подршку исламског света. Погледати о томе у Цафар Абдулмахди Сахиб, Арапско виђење балканских муслимана: покушај расветљавања улоге исламских фундаменталиста, *Политиколоџја религије б Политиколоџја религије* бр.1/2008р.1/2008.

анализу, променили су то име у бошњачку нацију. Опет не желећи да буду ни Бошњаци, јер би најрадије били Босанци зато што се држава зове Босна. Али пошто је то немогуће јер Срби и Хрвати из Босне никада не би прохватили да Босанци буду само муслимани. Као доказ да је то тако свој језик називају босанским а не бошњачким. Што је веома смислена игра речи, да се тако створе претпоставке за претварање Срба и Хрвата у националне мањине, чије су матичне државе Србија и Хрватска.

Чињеницу да су се Срби римокатолици и муслимани одвојили од Срба и прикључили, први Хрватима а ови други су створили бошњачку нацију, утицала је на веома истакнуте српске интелектуалце да критикују СПЦ, као одговорну за ове процесе. Јер су наводно тако Срби ослабљени зато што је СПЦ спречила интеграцију Срба на основу језика. Претеча ове политике био је Вук Караџић, али и огромна већина данашњих истакнутих српских интелектуалаца који оправдано заслужују епитет искрених српских патриота. То показује како они дубоко не разумеју природу религије, а самим тим ни суштину учења СПЦ. СПЦ је хришћанска црква, њена је глава Исус Христос и она само остварује његову мисију на земљи. А Христос није био Србин и није на земљу дошао да се бави српским питањем. Исус је ту да спасава душе свих људи без обзира на нацију, или расу. Начин на који се људи спашавају прописан је канонима који немају везе са Србима и СПЦ следи те каноне беспоговорено. Сетимо се само речи патријарха Павла који каже да је боље да нестане као Срби него да учинимо неко дело које није у складу са хришћанством. А управо се о томе ради, они који су прихватили ислам или римокатолицизам су се према тадашњем схватању Цркве одрекли Христоса и утонули у грех, а самим тим они су отпали од осталих Срба коју су остали првославни, нису их правоославни Срби одбацили. И они сами тј. ти муслимани и римокатолици ни по коју цену не желе више јединство са православним. У томе је ствар и није у питању никакав став цркве који је погрешан, већ напротив. И сама Црква која је номинално српска, српска је само до момента док Срби следе Христоса, када га одбаце Црква одбацује њих. То је логика црквеног мишљења. То се најбоље види кроз речи садашњег владике херцеговачког Григорија који каже: „Ја сам Србин док је српство подударно са хришћанством. У стварима гдје се српство разилази са хришћанством, у тим стварима Србин нисам”²⁸.

²⁸ Данас, божићни прилог, Београд 6-7. 1. 2011, стр. 11.

Посебно карактеристичан пример одвајања од српске нације јесте црногорски случај. Црногорци су етнички Срби православне вероисповести. Тај део српског народа је задесила иста судбина као остале Србе. И код њих је било преласка на римокатолицизам или ислам. Сетимо се горе поменутог Јосипа Пејаковића који говори о Тивту у Боки. Али овде се десила и једна посебна ситуација. Сада се, услед стицаја околности, и код дела оних који су православног порекла, истичемо порекла јер се углавном ради о атеистама²⁹, родила идеја да су Црногорци етнички посебан народ у односу на Србе.³⁰ Тај се став најбоље изражава следећим речима: „питање нације тако и ово питање цркве неодвојиво је од питања црногорске државе. Негирањем једног или другог негира се ствари Црна Гора... црногорска држава и српска црква у њој, ту не може бити јединства већ само сукоба... Тај сукоб може бити разријешен тако што ће ово бити Црна Гора, народ црногорски, црква црногорска или их у противном неће бити. Ако остане српска црква, Срби из Црне Горе и српска Спарта, онда је ту јасан епилог”³¹.

Овај случај је посебно карактеристичан јер се види да чак и када се ради о људима који имају исту веру као Срби, и чији су се преци изјашњавали као Срби, сада кад желе да се представе као посебан етнички народ ту своју жељу не могу да реализују без посебне аутокефалне православне цркве. Друга је ствар колико је идеја аутокефалне црногорске цркве реална. Али је јасно да без посебне аутокефалне цркве нема ни посебне црногорске нације. Али само посебне политичке нације, јер за етничку нема основног предуслова, нема посебног црногорског језика, као што нема ни хрватског нити босанског. Ма колико се лингвисти све ове три политичке нације трудили да такав језик конституишу и да га представе различитим од српског. Њихова се тежња показује јаловом и руши се пред здраворазумском чињеницом да свако ко дође из Јапана на пример, и научи црногорски, чим сретне Србина, Хрвата или Бошњака схвати да зна и тај језик, јер је у питању исти говор.

За сам крај текста ваља истаћи да је очигледно да се етногенеза нација из народа који говори један језик, српски, остваривала и оставарује и дан данас путем истицања религиозне различитости у односе на православне Србе. Тако да су од некада веома бројне етничке српске

²⁹ Нпр. лидер некада најистакнутије странке која се залагала за посебност црногорске нације Либералног савеза, Славко Перовић за себе каже да је атеиста. Цитирано према: *Ко је ко у Црној Гори*, Будва, 1993.

³⁰ Јевтић Мирољуб, *Политикологија религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију, Београд, 2009.

³¹ *Монитор*, Подгорица, 10. 1. 1992, стр. 14.

масе данас створене четири политичке нације: Срби, Хрвати, Бошњаци и Црногорци. Те политичке нације су подлога стварању четири поседбе међународно признате државе. Како је стварање државе предуслов за сваку врсту активности која се у њима одвија, то је јасно да је проучавање религије као политичке чињенице камен темељац разумевања разлога постојања ових држава. Јер су све ове државе настале због религијских разлика. У том смислу јасно је да су политикологија религије и њена сазнања неопходан услов за разумевање стварности држава на овим просторима. И да је без сазнања које политикологија религије даје немогуће разумети политичку стварност формирану после распада СФРЈ.

Литература:

1. Aneela Sultana, Digging Islamic Roots of Jihad to Unveil the Truth, *Politikologija religije*, br. 1/2008.
2. Branković, Tomislav: Protestantske verske zajednice u socijalističkoj Jugoslaviji *Politikologija religije*, br.1/2007.
3. Butorac, Josip - Ivandija, Antun: *Povijest katoličke crkve među Hrvatima*, Hrvatsko književno društvo sv. Ćirila i Metodija, Zagreb, 1973.
4. Đorđević, Dragoljub. i Gavrilović, Danijela: Srbija: verska i etnička identifikacija između balkanske prošlosti i evropske budućnosti, *Kultura polisa*, god. III, br. 4/5, Novi Sad, 2006..
5. Đurić, Živojin : Pravoslavna religija u Srbiji i savremena neoliberalna ekonomska politika, *Politikologija religije*, br.1/2007.
6. Episkop Nikodim Milaš, *Pravoslavna Dalmacija*, Sfairos, Beograd, 1989.
7. *Istorija srpskog naroda*, knjiga 1, Beograd, 1994.
8. Jevtić, Miroljub: *Politikologija religije*, Centar za proučavanje religije i versku toleranciju, Beograd, 2009.
9. Kutlešić, Vladan: Religija i verske zajednice u ustavima komparativno, s posebnim osvrtom na predlog za novi ustav Srbije, *Politikologija religije*, br. 1/2007.
10. Miroljub Jevtic, Political Science and Religion, *Politikologija religije*, br.1/2007.
11. Milić, Dejan: Pravoslavni klir, zakoni i zaštita vrlina, *Kultura polisa*, god. IV, br. 6/7, Novi Sad, 2007.
12. Novaković, Dragan: Islamska zajednica u funkciji ostvarivanja albanskih nacionalnih interesa, *Politikologija religije*, br. 1/2007.
13. Sahib, Džafar Abdulmahdi: Arapsko viđenje balkanskih muslimana: pokušaj rasvetljavanja uloge islamskih fundamentalista, *Politikologija religije*, br. 1/2008.
14. Stojanović, Ljubivoje: Ekumenizam i etnofiletizam - pravoslavni pogled, *Politikologija religije*, br. 1/2007.
15. Šviker, Johan Hajnrh: *Istorija unijaćenja Srba u Vojnoj krajini*, Arhiv Vojvodine, Kairos, Muzej SPC, Kalenić, 1995.

Часописи, штампа

- Данас, Београд
- Глас јавности
- *Petit Larousse illustre*, Париз, 1988.
- Дани, Сарајево
- Политика
- Монитор, 10.1.1992, Подгорица.
- 2008 *The New York Times Almanac*
- *Ко је ко у Црној Гори*, Будва, 1993. Београд, 2009.

Religion as a cause of serbian people divisions

Summary: Within relevant historical sources, only mentioned South Slavic tribes in Balkan Peninsula are Serbs and Croats. Today we have four political nations on territories once settled by these two peoples in early middle age. Besides Serbian and Croatian, we have Montenegrin and Bosnian political nations. And main difference between them is a religion. All Serbs are traditionally Orthodox Christians. All Croats are Roman Catholics, Bosnians are Muslims. And Montenegrin, who are also Orthodox Christians, are trying to prove their particular identity by forming new orthodox autocephalous church. History is full of examples how people changed their religion under political oppression. As consequence they also changed their national belongings. Serbs who converted to Roman Catholicism became Croats or even Hungarians. And those who converted to Islam are trying to form new Bosnian ethnical nation. Or they transformed to Turks or Albanians. Same thing happens to Serbs who have moved to Russia, because of their identical religious affiliation with Russians they become Russians too.

Key words: religion, Nation, Divisions, Conversion, Politology of religion

ЖЕЉКО Ђ. БЈЕЛАЈАЦ*
Универзитет Привредна академија
Правни факултет
МИЛОВАН Б. ЈОВАНОВИЋ**

УДК 257:176
Прегледни рад
Примљен: 23.09.2012
Одобрен: 27.10.2012

УЛОГА РЕЛИГИЈЕ У РАЗВОЈУ И СУЗБИЈАЊУ ПРОСТИТУЦИЈЕ

Сажетак: Проституција је девијантни друштвени феномен, облик социо-патолошког понашања, чији корени потичу још од раног периода робовласничког друштва, опстајући до данашњих дана уз задржавање комплексних и веома контроверзних обележја. Између осталих неспорних утицаја, религија је кроз целу историју развоја друштва имала одлучујућу улогу у креирању друштвене свести, а самим тим и одговорности. Она је, такође, имала важну улогу у настанку и развоју првих облика проституције као дела религијских ритуала по храмовима и другим светилиштима. Религиозна проституција, евидентно је, остаје једна апокалиптична појава у којој је човек спојио занос сексуалног чина са екстазом религиозног доживљаја. Данас проституција представља велики друштвени проблем. Њена повезаност са религијом у старом веку, мистични ритуали, обреди плодности и спајања са боговима и даље су предмет изучавања и истраживања. У религијама као што су хришћанство и ислам, полни односи изван брачне заједнице сматрају се тешким гресима. Стога је потпуно оправдан и логичан подстицај тих религија у сузбијању проституције и других асоцијалних понашања која ниподаштавају и деградирају моралне стандарде и друштвене вредности. Религија је одувек имала посебан однос у очувању и унапређењу породичних вредности. Подразумева се да породична прошлост, детињство и доба адолесценције, које је проведено у извесној мери у фрустрирајућем окружењу, битно утиче на касније био-психичко функционисање особе. Међутим, постојање здраве и посвећене породице, заправо је један од најбитнијих предуслова постојања здравог и напредног друштва.

* zeljkobjelajac067@gmail.com

** miki80miki@gmail.com

Кључне речи: проституција, религиозна проституција, историја проституције, католичка црква, исламска религија, православна црква, породица.

Увод

Проституција као анти-друштвена појава је перманентно присутно зло, које је дефинитивно немогуће искоренити. То је девијантни друштвени феномен, облик социо-патолошког понашања, чији корени досежу још од раног периода робовласничког друштва па све до данашњих дана, где га карактеришу модерни појавни облици и типови испољавања. Савремена схватања о овом феномену су и даље прилично поларизована и производе противуречне реакције. Наиме, постоје полазишта да је најамни секс врста услужне делатности, али и критика и осуде да ова појава деградира жену као људско биће.

Узроци ове појаве су тражени, без опиљивог упоришта, у личним својствима, тј. индивидуалним психо-физичким особинама проститутки. Међутим, у новије време се потенцира свеобухватнији приступ који све чешће наглашава одговорност друштва за ову појаву. Друштвено - економски фактори, породични миље, утицај социјалног окружења, само су део узрока ове комплексне девијације.

Мишљења да овај „најстарији занат” треба легализовати, ограничити и контролисати, ставити ван окриља криминала, те на тај начин заштитити особе које се њиме баве, али и клијенте „кориснике услуга” и даље изазивају веома бурне полемике у где то није урађено. Но, искуства земаља, у којима је проституција легализована су упркос свему охрабрујућа. Религија је кроз целу историју развоја друштва имала одлучујућу улогу у развоју и креирању друштвене свести, а самим тим и одговорности.

Она је, такође, имала важну улогу у настанку и развоју првих облика проституције као дела религијских ритуала по храмовима и другим светилиштима. Надаље, кроз историју Цркве, неке жене које су проглашене за света имена вере, попут Магдалене и Св. Марије Египћанке (по историјским изворима) биле су покајане проститутке.

У садашње време већина црквених великодостојника, проституцију одређују не само као „неопходно зло”, већ и као грех. Легализацијом проституције, по тим ставовима, озаконио би се грех, те ушавши у законодавне оквире више и не би био грех. Примери из прошлости не могу бити образац понашања за време у којем живимо, јер свако време има своје особености. Тако ни актуелни губитак моралних вредности и ду-

ховног посрнућа, где се грех глорификује као достигнуће у које егзистирају Богу противне радње, као што су проституција, трговина људима и др. не могу бити пример друштвене форме у ближој или даљој перспективи.

Породица и Црква као стубови и чувари морала и уопште друштвених вредности, не требају само да постављају питања, већ и да пружају конкретне одговоре, односно каналишу тј. усмеравају нарочито осетљив део адолесцентске популације ка поштовању установљених норми понашања.

Историјски развој проституције

Тешко је утврдити временску детерминанту утемељавања проституције као веома контроверзне друштвене установе са свим својим комплексним обележјима, ставовима и предрасудама, али се са сигурношћу може рећи да датира од давнина.¹

Историјски посматрано, проституција се развија упоредо са друштвено-економским развојем и паралелна је са друштвеним неједнакостима, којима превласт припада мушкарцу. Многи настанак проституције повезују са појавом приватне својине, тј. имовинске неједнакости изражене на вишем степену варварства. Енгелс наводи да је професионална проституција слободних жена нужан корелат најамног и робовског рада.²

У раном периоду робовласничког друштва, пре 1500 година п. н. е., уобличена је посебна врста проституције, тзв. храмска или сакрална проституција, као форма општења са натприродним силама, за време верских светковина и других обреда по храмовима и другим религиозним светилиштима. Основни смисао ових обреда био је жртвовање невиности младих девојака као посвећење одређеним божанствима, које се вршило прво помоћу симболичког предмета уприличеног у те сврхе, а потом природним путем од стране свештеника као божјих заступника.

У старој Грчкој проституција је била посебно толерисана. Мушка и женска проституција биле су дозвољене атинским законом. Мушкарци који су се бавили проституцијом могли су да живе нормалним друштвеним

¹ По неким пронађеним списима прва конкубина била је Агара, робинја Египћанка (2000-1720 пре.н.е.). Детаљније видети: Елизабет Абот, *Историја љубавница*, Геополитика, Београд, 2007, стр. 24.

² Fridrih Engels, *Порекло породице, приватне својине и државе*, Култура, Београд, 1950, стр. 67-68.

ним животом, с тим да нису могли да присуствују саветима и да обављају неке државне послове. Прва јавна кућа основана је 594 године п. н. е. и те установе су биле у обавези да плаћају порезе и наплаћују услуге по утврђеном ценовнику. Многе од „радница” су биле робинје и радиле су у веома тешким условима. Слободне проститутке могле су да организују радно време и да зарађују више, али су истовремено биле у већој опасности због перманентне изложености. Разликовале су се три врсте проститутки: хетере (проститутке високе класе), које су уживале у богатству и врло често постајале нечије конкубине. Имале су добро образовање да би усавршиле своје заводничке моћи и подучаване су социјалним вештинама; аулетриде, у које се убрајају забављачице, плесачице, свирачице и диктеријаде или обичне јавне жене које су биле на најнижем степену хијерархије.³

Проституција је била позната и толерисана у старом Риму. Она је била саживљена са друштвеним животом, а карактерише је и чињеница да је била детаљно регулисана у оквиру правног система. Прописи су између осталог налагали да регистроване проститутке буду различито обучене, да им косе буду офарбане у жуто или црвено, да носе љубичасту боју и ципеле, да не прекидају рад током целог радног века, да редовно обавештавају надлежне органе о оствареним приходима и др.

Слободном Римљанину било је забрањено да се ожени подводицом или ослобођеном ропкињом неке подводицице или власника јавне куће.⁴ Проститутком се сматрала и жена која се некада бавила овом професијом и са њеног имена неће бити скинута етикета, иако је са праксом проститутке завршила (Параграф из прве књиге *Lex Julia et Papia*).

Однос према проституцији у германском царству био је другачији, јер су различита германска племена која су се сурово противила превари, испољавала неблагонаклон став према проституткама. Жене које су се бавиле проституцијом уколико би биле откривене биле би кажњаване физички и ментално. Визготи су нпр. проститутке кажњавали са 300 удараца бичем и одсецањем косе, а оне које су показивале непослушност, па и даље настављале да се баве тим послом, бивале су продаване у робље. Судије које би у одређеним ситуацијама прихватале мито од проститутки, биле би кажњаване са 100 удараца бичем.

³ Видети више о проституцији у старој Грчкој, Fernando Henriques, *Историја проституције, Проституција примитивних, класичних и источњачких народа*, Загреб, 1968, стр. 36-81.

⁴ Fernando Henriques, наведено дело, стр. 124.

У древној Индији постоје записи из којих се назире да су постојали надзорници проститутки, који су у својству службених лица били надлежни да упошљавају блуднице за потребе краљева на двору, затим да одреде њихова лична примања, утврђујући и критеријуме које треба да испуне проститутке, називане ганике, дадиље или матрке. Закон је налагао обавезу поштовања права проститутки, предвидевши казне за учињене прекршаје. Мушкарци су плаћали новчану глобу у случају односа са проститутком мимо њене воље или пак у случају односа са малолетном проститутком, а у случају отмице и физичког повређивања проститутке, казне су се удвостручавале. Такође и саме проститутке биле су дужне да поштују законом прописане обавезе. Очигледно однос према проституцији у древној Индији превазилазио је оквире религиозних забрана, у прилог чему говори чињеница да је проституција била присутна на целој територији Индије, без обзира на владајућу религију.

Проституција у феудалном друштву доживљава експанзију, упоредо са развојем градова, нарочито њени неконтролисани и нерегулисани облици. Управо у таквим околностима њеног бивствовања, дошла је до јачег изражаја увек присутна друштвена дилема: да ли ову појаву треба сузбијати друштвеним мерама репресије или је донекле толерисати и регулисати одговарајућим правним поступцима. Ова дилема опстајала је дуго, па се према проституцији поступало различито од места до места у оквирима исте државе, у зависности од нахођења самог владара или градских управа. Велики број средњовековних градова у XV веку истицао се доношењем правне регулативе у погледу проституције. Јавне куће биле су смештене на посебно одређеним местима, са истакнутим и препознатљивим обележјима. Чести крсташки ратови доприносили су развоју проституције. Посебни одреди проститутки пратили су ратнике на походима, али и ратници су се враћали са робињама као ратним пленом, које су потом постајале проститутке. Једна од особености проституције у феудалном друштву јесте и она која се односи на поједине облике тзв. дворске проституције, која је била присутна у мањем или већем обиму у готово свим дворovima европских држава. Међутим, у доба реформације (XV-XVI век), реформатори су се вратили старим германским законима моралних принципа, мисливши да је телесна неконтролисаност фундаментални проблем у традиционалној цркви, као један од разлога ремећења друштвеног реда, што је довело да се јавна проституција подвргне законској контроли. И поред оваквог друштвеног односа према проституцији, она се све више ширила, превасходно услед све веће класне диференцијације.

Настанком нових друштвено-економских односа, подстакнутим ренесансом и општим друштвеним развојем, током XV-XVI века стварају се повољни услови за још већи развој проституције. Сматра се да је током XVI века у Бечу било регистровано око 50.000 проститутки, у Паризу 30.000-40.000, колико их је било и у Лондону, не рачунајући метресе.⁵

Проституција као друштвена појава веома је распострањена и у капитализму као новој друштвеној епохи. Преображај радне снаге у робу, чему су допринеле продубљене класне разлике, условио је да се и жена претвори у робу. Овај друштвени систем иницирао је бројне негативне последице, незапосленост, тешке услове рада, што је утицало да се стално повећава број проститутки, а самим тим услед велике конкуренције дошло је до опадања цена услуга. Надаље, оба светска рата допринела су масовности и ширењу проституције, која је све више попримала обресе бизниса, али и криминализације. Са порастом проституције, она постаје и један од значајнијих социјалних проблема XIX века. Долази до мењања односа у њеној пословној и функционалној организацији. Развија се и функција подвођења, не само у циљу налажења нових жена, већ и посредовања између проститутки и клијената. Ова појава улази као пратећа активност многих атрактивних друштвених делатности као што су: туризам, угоститељство, услужни салони, одмаралишта итд. У Европи због светских ратова проституција је углавном добила на масовности, што је наравно било сразмерно порасту људске беде и нарастајућег сиромаштва, док је у САД-у, махом у великим градовима, проституција напредовала у организационом погледу, кроз категоризацију и устројство јавних кућа.

Проституција је у садашњем времену део интернационалне индустрије секса, која подразумева и укључује масовну дистрибуцију порнографских књига, филмова, рад великог броја стриптиз клубова и локала, рекламирање секс тура за мушкарце у сиромашним земљама „трећег света” итд. Свеprisутно и свеобухватно излагање женских тела и полних органа, било у форми слике или као живих тела, наизглед нас упућује на то да је проституција на први поглед јасна појава, али још увек до краја неразјашњена и неусаглашена као феномен. Овоме свакако доприносе диферентне расправе и присутне потешкоће у анализама, у којима се изражавају неуједначени приступи у погледу питања које све активности спадају под проституцијом. Научно - технолошки развој је

⁵ Eduard Fuchs, *Illustrierte Sittengeschichte-Die Galante Zeit*, Verlag Albert Lang, München, 1910, str.404-405.

допринео да се данас отвара потпуно нови свет, свет интернета. Један неограничен и неконтролисан простор. Светска компјутерска мрежа пружа огромне позитивне могућности, али има и мрачну негативну страну, која нас и малим кликом уведе у непредвидиви свет порнографије, секса, интернет педофилије и *web* проституције, а жртве су најчешће најрањивији и најосетљивији део популације, тј. деца.

Чињеница је да је у начелу проституција као појава била друштвено жигосана као недолична појава, а да је била правним нормама одређена и санкционисана. Међутим, она се није нити у једном класном друштву могла ефикасно искоренити или сузбити. Њеном развоју увек је ишло на руку постојање повољних чинилаца услед перманентних друштвених супротности, што је доводило до тога да друштвене активности у контексту правне регулативе, казнене политике, али и самог односа цркве према овој појави, буду неусаглашене и нејединствене.

У садашње време у свету постоје три правна режима уз помоћ којих државе регулишу и дефинишу проблем проституције.

- Прохибиционизам, који се према проституцији односи као према преступу. Проститутка, сводник и клијент могу бити законски гоњени (неке државе САД-а);
- Реглементаризам, посматра проституцију као „неопходно зло”, које се може контролисати, као јавну службу, потчињену правилима (Немачка, Холандија и др.);
- Аболиционизам, који се односи на легализовање проституције. Овим режимом забрањује се и кажњава сводништво и врбовање (Француска и др.).

Узроци проституције

Одговорност друштва за развој проституције јесте провлађујуће схватање, насупрот оним мишљењима која су у први план истицала индивидуалне, менталне и физичке предиспозиције као основни узрок за бављење проституцијом.

Шта је стварни узрок проституције као контроверзне друштвене појаве? Новинар и писац, Региналд Рајт Кауфман (Reginald Wright Kaufman) у свом делу „Кућа робова” (*The House of Bondage*) доказује да индустријски систем већини жена које припадају радничкој класи не даје никакву другу могућност сем да буду проститутке, наводећи да је економска и социјална инфериорност жена одговорна за проституцију.

Др Сангер (Sanger), који је проучавао 2.000 случајева проститутки, дошао је до следећих података:

- међу њима је било мало жена које су биле из средње класе, а да су имале пристојне услове живота уз стабилне породичне односе;
- већина њих су биле запослене девојке ижене;
- као разлоге одавања проституцији неке су навеле беду, друге окрутан и безнадежан живот у својим породицама, док су треће прибегле овом девијантном понашању услед својих осујећених и хендикепираних природа;
- њих 490 било је удато и живело је са мужевима.

Чак и када ропство није присутно, сиромаштво и безнађе могу натерати жену у проституцију подједнако успешно као и најорганизованији трговац људима.⁶ У својој књизи „Проституција у XIX веку” др Алфред Блашко, такође сматра да економски услови представљају одлучујуће чиниоце за проституцију, те да се у XIX веку она претворила у друштвену институцију.

У условима незапослености и сиромаштва женама се не пружа много избора по питању посла. Нема сумње да се осећају дискриминисаним, без икакве заштите и средстава за живот, са реалним утиском да се налазе на маргини друштва. С друге стране у богатим земљама које имају либерарнији приступ у погледу бављења проституцијом, рад у индустрији секса доноси велику зараду, што опредељује жене да се баве овом делатношћу у којој је рад вишеструко исплативији од рада у некој привредној или услужној делатности.

Породични миље и ендогени фактори као узрок бављења проституцијом

Савремена истраживања у области проституције, без обзира на објективне потешкоће (негативан став јавности услед којег проститутке не могу да говоре о свом животу), могла би да се односе на многе узрочно-последичне везе, као што су: интеракција са окружењем, психо-физичке предиспозиције, однос криминалитета и проституције, образовни, материјални и брачни статус, условљеност последицама породичног и сексуалног насиља и др.

Подразумева се да породична прошлост, детињство и доба адолесценције, које је проведено у извесној мери у фрустрирајућем окружењу, битно утиче на касније био - психичко функционисање особе. Дакле, одрастање у нездравим животним околностима, где постоји злостављање са насиљем и свађама између чланова породице, чини да такве

⁶ Emma Goldman, „Anarhizam i drugi ogledi”, DAF, Zagreb, 2001, www.elektronicke_knjige.com/goldman_emma/anarhizam_i_drugi_ogledi/20/04/2011,str.12.

особе буду посебно осетљиве и нестабилне, годинама у себи акумулирајући фрустрације и анксиозна стања, са потискивањем својих осећања.⁷

Породице у којима доминирају конфликтне ситуације, несређени породични односи, алкохолизам, криминалне радње уз недостатак родитељског старања производе личности склоне девијантном понашању. Код таквих личности, врло често су евидентне трауме изазване силовањем, инцестом, психо-физичким злостављањем, напуштањем итд.

Ендогени фактори несумњиво имају утицај на тенденцију склоности бављења проституцијом. Неки од њих су: карактерне особине, отуђеност, психичка нестабилност, анти-социјална оријентација, сексуално злостављање, последице раног започињања сексуалног живота, интересовање за добијање социјалног статуса и признања.

Неки од фактора који су везани за личне разлоге и који се могу јавити као фактори узроковања проституције су: лоши породични односи који се могу манифестовати кроз насиље, напуштање деце од стране родитеља, запуштање деце у васпитању и школовању, неисказана родитељска љубав, разни видови сексуалног злостављања, укључујући и инцест, као и започињање уживања дроге у раној малдости. Ако све те услове прати и сиромаштво и дружење са лошим друштвом онда су и могућности да се почне са бављењем проституцијом све извеснији.⁸

Осврт на улогу религије у развоју проституције

Када је историја религије у питању у односу на феномен проституције, посебно историје хришћанске религије, не може се ставити у други план и сакрити улога коју је црква имала у развоју проституције. Заправо, постоји довољно уверљивих историјских списа и записа који нас упућују на то да проституција као појава има корене и у религији. Ова појава, гајена одржавана и развијана вековима, није се сматрала маном, већ напротив врлином коју су и богови подржавали.

„Изгледа да се зачетак проституције може наћи првенствено у религиозним обичајима, а религија која је велики конзерватор друштвених традиција, је сачувала у промењеном облику једну примитивну слободу која се већ губила из општег друштвеног живота. Херодот је описао типичан пример тога: још у петом веку пре Христа жене се, барем јед-

⁷ Жељко Бјелајац, *Модерно ропство*, ДТА, Београд, 2008, стр. 39.

⁸ Мићо Бошковић, *Транснационални организовани криминалитет*, Полицијска академија, Београд, 2003, стр. 170.

ном у животу, морале доћи у храм Милита, вавилонске Венере, да би тамо служиле богињи тако што су се морале подати првом странцу који би наишао и бацио неколико новчића у њихово крило. Врло слични обичаји су постојали и у другим деловима западне Азије, Северне Африке, на Кипру и на другим острвима источног Медитерана, као и у Грчкој где је храм Афродите на тврђави у Коринту имао хиљаду робиња, које су служиле богињи.⁹

Чињеница је, да управо у оним друштвеним заједницама, у којима ова појава постаје важан део верског култа, долази до изражаја снажна повезаност религије и сексуалности. То је посебно карактеристично за медитеранске земље, Малу Азију, јужну Индију и западну Африку. Када је у питању проституција у храмовима са ових поднебља, могу се разликовати два типа проституције. Први, када се жена подвргава чину проституције да би се потом удала на уобичајен начин и други када се жена посвећује служби у храму као заређена блудница на одређен рок или пек читав живот.

У Вавилону је био обичај да свака жена мора једанпут у животу отићи у Венерин храм и тамо општити са неким незнанцем. Када једном заузме своје место у храму не сме се вратити кући све док неки од странаца не баци сребрењак у њено крило. Сребрењак може бити било које величине, а не сме бити одбијен, јер то закон забрањује (кад је бачен, посвећен је). Жена одлази са првим мушкарцем који јој да новац, не одбија никога. Када оде са њим и задовољи богињу, враћа се кући. А од тог часа никакав је дар, ма колико велики био неће придобити. Оне жене које су стасите и лепе бивају ускоро ослобођене, а оне ружне морају дуго чекати да испуне закон. Неке чекају и по неколико година у храму. Овај обичај није био везан само за стару Грчку и Вавилон, већ га проналазимо и у Египту, и у Феникији, где су девојке једно раздобље свог живота провеле као посвећене блуднице. Овај обичај се и данас може пронаћи у неким бедуинским племенима. Поштовање богиње (Венере) је у Феникији захтевало такво жртвовање девичанства у храмовима. У Египту се таква служба тражила само од валикашких ћерки, а странац који би са њима општио платио би одговарајућу цену благајни храма. У свим случајевима накнада је одлазила у ризнице храмова. Чак када би један део био задржан, богињи би била принета жртва.¹⁰

Дакле, сви облици проституције особени за овај период одражавају читав низ обреда плодности, при којима се репродуктивне силе при-

⁹ Ема Голдман, *О продаји жена*, http://sr.wiki.source.org/wiki/O_prodaji_zena/02/06/2011.

¹⁰ http://www.studentskisvet.com/magazin/20081026/obredna_prostitucija/03/06/2011.

роде обожавају и прсонализују. При том, велика богиња, у чију част су и одржавани овакви обреди од земље до земље мења своје име (Венера, Ашторет, Иштар, Астарта, Афродита, Изида), али свугде обавља исту улогу, па само име и није од велике важности.

Жене у оваквим обредима су губиле девичанство. Ипак, то нису били само обреди плодности као се често указује, већ и обреди који су подразумевали увођење у зрелост, односно пун сексуални живот. У неким земљама старог века, ови обреди обавезно су укључивали и чин дефлорације, а сам чин је у многим заједницама био обавијен одређеном мистиком. Наиме, једно од основних страховања било је оно у вези повезивања хименалне крви са менструалном.

Крв што тече након дефлорације многи су сматрали отровном и пуном опасности, па се у таквим срединама мислило да је најбоље да младожења избегне први сексуални сношај са невестом, те се морала тражити нека замена. Зато се сматрало да је најбоље да дефлорацију обави неко други, најчешће неки старнац, наступајући у име мужа. Ово је био зачетак обредне проституције и може се закључити да су ови обреди представљали симболично увођење свих жена у сексуалну зрелост.¹¹

„Већина ауторитета подржава теорију да се религиозна проституција развијала, као опште правило, из веровања да прокреативна људска активност поседује мистериозни и свети утицај на подстицање плодности природе. Међутим, када је под утицајем свештеника, проституција постепено постала организована институција, религиозна проституција је развила и практични део, па је тако дала свој допринос повећању јавних прихода. Уздизање хришћанства до политичке моћи донело је врло мало промена у политици цркве према проституцији. Водећи оци цркве су толерисали проституцију. У тринаестом веку је већ било јавних кућа под општинским протекторатом. Они су, на неки начин, били део јавних служби, а њихови управници су сматрани скоро државним службеницима.¹²

Овоме се мора додати цитат из књиге др. Сангера: „Папа Клемент II издао је булу да ће се проституција толерисати ако одређени део своје зараде даје цркви. Папа Сикстус VI је био практичнији; само од једне јавне куће, коју је лично изградио, имао је приход од 20.000 дуката.” У модерна времена црква је по том питању мало обазривија. она донације

¹¹ Ibid.

¹² Emma Goldman, „Anarhizam i drugi ogledi”, DAF, Zagreb, 2001, www.elektronickeknjige.com/ /goldman_emma /anarhizam_i_drugi_ogledi/20/04/2011, str.12.

од проститутки не захтева отворено. Сматра да је уносније да се бави некретнинама, као на пример, Тринити Црква, која за огромне суме новца издаје смртоносне јазбине од кућа онима које живе од проституције.¹³

Очигледно је да религиозна проституција, остаје једна апокалиптична појава у којој је човек спојио занос сексуалног чина са екстазом религиозног доживљаја. Данас проституција представља велики друштвени проблем. Њена повезаност са религијом у старом веку, мистични ритуали, обреди плодности и спајања са боговима и даље су предмет изучавања и истраживања.

Утицај религије је уочљив и у садашњем времену. Занимљиво је да са жртвама неких култура трговци људима спроводе специфичну психолошку тортуру. Примера ради, са жртвама из западне Африке (Нигерија), ритуали слични „voodoo”-у могу наметнути ужасан страх и контролу над жртвом, те обезбедити гаранцију њене послушности у циљу сексуалне експлоатације.¹⁴

Обзиром да је под утицајем религије, односно можда је разложније рећи под окриљем религије, евидентно, ова појава „стасавала и развијала се”, онда и религија мора имати проактивнију улогу у односу на адекватан приступ овом феномену, а потом у промени друштвених вредности и отклањању моралне хипокризије, што напослетку мора довести до друштвене одговорности за експанзију ове појаве и хуманијег третмана „жртава” ове делатности.

Утицај религије у сузбијању проституције

Поред бројних пошаста које оптерећују „точак” цивилизацијског развоја, присутан је проблем проституције. Овај феномен са собом носи бројне противуречности. Разлози за и против легализовања ове појаве су бројни и углавном односе се на моралне, биолошке и друштвене аспекте и дилеме.

У Катекизму Католичке Цркве стоји: „Проституција вријеђа достојанство особе која се проституира сводећи је на сполни ужитак што га нуди. Онај који плаћа тешко гријеши против себе самог: оскврњује чистоћу на коју га обавезује Крштење и каља своје тијело, храм Духа Светога.”(2355) Проституција треба и надаље остати забрањена држав-

¹³ Ibid, str.12.

¹⁴ Жељко Бјелајац, *Трговина људима, узроци и последице*, Београд, 2005, стр. 149.

ним законом. Није истина да би проституција која би се догађала под „контролом” државе представљала гашење оне уличне.¹⁵

Алармантан апел Европи о томе да проституција представља друштвено зло које има негативан утицај на развој целокупне популације и интеракцију са бројним другим пошастима, још у децембру 2000-те године, упутила је Комисија за друштвена питања Француске Бискупске Конференције. При том издат је документ „Ропство и проституција” у којем се описује бруталан карактер проституције у Француској у којој је укључено 20.000 особа од којих је 5.000-6.000 уличних проститутки. У наведеном документу приказана је анализа у којој су коришћена искуства одређених организација које се баве питањима проституције. У њој су бискупи упозорили:

- да је проституција једна од карика у ланцу криминалних делатности које укључују продају оружја и дроге;
- да је модерно ропство зарад сексуалне експлоатације под контролом европских банди, које спроводе разне тортуре (мучења, отмице, убиства), а све у циљу застрашивања жртава.

Такође, иста комисија је претходно у мају 2000-те године у Паризу, одржала конференцију под називом „Проституција, људи и бездан” изневши забрињавајуће податке.

„Бискупи упозоравају да има покушаја умањивања значаја овом проблему, па наглашавају да продаја тијела није у складу са достојанством људске особе и проституција се никада не може уврстити у запослење. Не постоји „добра” врста проституције, јер свака представља велико зло. Свођењем међуљудских односа на трговачку робу не признаје се воља Створитеља, него то представља одбацивање Божанског плана који се тиче сваког човјека па се ради о гријеху особне и друштвене нарави. Надаље, бискупи позивају француску државну власт да осигура закон који ће утврдити да тијело не може бити предметом продаје, позивајући удруге да се супроставе ставу појединих државних власти које наводно „регулирају” проституцију називајући ју својеврсним „запослењем”. Бискупи још траже проширење притиска на државе које нису ратифицирале међународну конвенцију против продаје људских бића и против проституције од 2. просинца 1949. и апелирају на Уједињене Народе да створе контролни механизам за надгледање имплементације ове конвенције. 24.свибња 2000.године, за вријеме опће аудијенције на тргу Св. Петра, одржала је говор бивша проститутка Мириам која умире

¹⁵ Антун Лисец, *Супроставимо се проституцији*, <http://www.katolici.org/kolumne.php/02/06/2011>.

од *AIDS*-а и у сузама завапила Папи: „Свети Оче, помозите нам ослободити педесет тисућа младих жена које се проституирају у Италији!”¹⁶

Бискупи, дакле, у име Цркве не пропагирају само моралну чистоту утемељену Божјим законима, а која се скрнави и ниподаштава бављењем проституцијом, већ наглашавају да проституција представља жариште и извориште ширења многих болести, укључујући и оне са трагичним епилогом. Агресивно рекламирање и препоручивање презерватива с једне стране је довело до лажне сигурности, а са друге стране до подстицаја на неморални живот и експанзије других зараза, као што су заразна жутица (хепатитис) које се могу пренети путем пољупца, плувачке и сл., *Humani Papiloma Virus* који се преноси без презерватива, али и са презервативима.

Широј јавности очигледно није познато, да се *AIDS* и друге разне, па и смртоносне болести преносе преко презерватива. Још крајем осамдесетих година Центар за контролу болести САД-а сопштио је оно што касније никада није демантовано: „...*HIV* је изолиран из крви, слине, суза, мокраће, сјемена, цереброспиналне текућине, мајчиног млијека, те из ткива заражених људи...Кожа, нарочито када се огребе, пореже или огули, упале коже и друга оштећења, као и слузнице ока, носа, уста, а могуће и дишног пута (душник, бронхи, плућа), требају се сматрати као могући путеви уласка вируса.”¹⁷

Католичка Црква не бави се само како неки тврде популистичком превенцијом у сузбијању *SIDA*-е (*AIDS*-а) позивањем на предбрачну суздржаност и верност у браку у складу са духовним учењима ове Цркве, већ се бави и лечењима оболелих од ове опаке болести, у прилог чему говори чињеница да велики број лечилишта у свету управо воде католички мисионари.

У религијама као што су хришћанство, ислам, јудаизам, полни односи изван брачне заједнице сматрају се тешким гресима. Када је у питању Католичка Црква у таквим ситуацијама није дозвољено примати свету причест, све док се особа не исповеди. Евидентно је да млади у већем делу или нису уопште религиозни или нису довољно упознати са низом верских и моралних начела, која су препознатљива као темељ у хришћанству, исламу и јудаизму. Стога је духовно уздизање, односно едукација младих примарни задатак свих религија.

¹⁶ Ibid

¹⁷ „Morbidity and Mortality Weekly Report”, *US Dept. of Health, Education and Welfare*, Atlanta-GA, 1.April 1988, Vol.37, No.S-4.

У Католичкој Цркви, црквени наук о шестој заповести укључује и расправу о чистоћи (чедности, сексуалној честитости). Катекизам описује чистоћу као моралну врлину, дар Божји, милост, плод духовног настојања.¹⁸ Према црквеном науку, брачна љубав има двоструко значење: сједињујуће (сполни однос као узајамно даривање, повезивање и усрећивање супружника) и прокреативно (отвореност преношењу живота и рађању дјеце).¹⁹

Катекизам наводи следеће гријехе против чистоће:

1. Пожуда (сексуална жудња): Црква учи да је сексуално задовољство добро и створено од Бога те намијењено супружницима. Пожуда је лоша једино ако је изван своје намјене и ако потиче на гријех.
2. Самозадовољавање или мастурбација: сматра се повредом сполности јер Црква види сполност као комуникацију пуну љубави између двоје људи док је мастурбација осамљена радња која не помаже да особа живи чистоћу или буде пуна љубави према другима.
3. Блудност или блуд: сполни је однос неожењеног мушкарца и неударе жене. Црква тај чин види у супротности с достојанством особе и људске сексуалности јер није у сврху добробити брачних супружника и друштва. Блудност се прогиви достојанству љубави која постиже своју пунину и открива свој смисао само у неопозивом односу установљеном женидбом у којој двоје припадају посве и за цијели живот јер интимно сполно уједињење објављује своју љепоту и очитује своју срећу само у контактсту потпуног животног заједништва као израз вјерне љубави.
4. Порнографија: сматра се перверзијом сполног чина који је намијењен за дистрибуцију трећим особама. Порнографија доводи до себичности и нералних очекивања у вези брачне сполности. Може усмјерити превише пажње само на тјелесни аспект сполности и заслијепити у препознавању духовне љепоте сполности.
5. Проституција: сматра се грешном и за проститутке и за клијенте; крши људско достојанство и штети друштву. Тежина грешности мања је за проститутке, које су присиљене на тај чин биједом, уцјенама и друштвеним притиском.
6. Силовање: тешко је казнено дјело које може узроковати тешке посљедице по живот и здравље жртве силовања.
7. Инцест те силовање дјеце од стране родитеља, одрасле родбине, скрбника и одгојитеља сматра се тешким гријехом.²⁰

Међу пет темељних вредности и добара које штити Шеријат (*makasidu-š-šeri'a*) је част (*'ird*) и потомство (*nesl*). Шеријат је у циљу заш-

¹⁸ „United States Catechism for Adults”, USCCB (United States Conference of Catholic Bishops), *USCCB Publishing*, 2008, ISBN 9781574554502.

¹⁹ <http://www.hbk.hr/katekizam/iii/16-pre1.html#RTFToC1>

²⁰ http://sh.wikipedia.org/wiki/Deset_Bozjih_zapovijedi_s_katolicnog_gledišta/04062011/sr:8-9

тите наведених вредности утврдио низ законских одредби и прописа којима се кажњава нарушавање поменутих заштићених добара од којих су најделотворније и најважније санкције из категорије *hadda l* за полни однос ван брака (*haddu-z-zina*) и санкција за недоказану оптужбу за блуд (*haddu-l-kazf*).

Блуд је, према исламском учењу, сваки забрањени сполни однос мушкарца и жене. Проституција је организовани облик ванбрачних сполних односа при чему неко лице (жена или мушкарац) за новчану или неку другу материјалну корист има сполни сношај или чини друге сексуалне радње с индивидуално неодређеним бројем лица у циљу задовољења њиховог сполног прохтеја.²¹

Поред поменутих кривичноправних прописа, присутни су и други прописи из сфере грађанскоправних и моралних норми, а који се тичу проблема који се односе на блуд и проституцију:

- забрана сваког облика блуда и ванбрачних сексуалних односа у исламу;
- забрана осамљивања са страном женом;
- забрана гледања у други пол са страшћу;
- забрана гледања у туђи аврет (стидна места);
- казна за блуд и проституцију;
- забрана склапања брака са блудницом/блудником и проститутком;
- забрана хомосексуалних и лезбијских веза и казна за ова кривична дела;
- забрана оптуживања за блуд без валидних доказа (*kazf*).

Анализом блуда и проституције у контексту исламског учења и шеријатскоправних прописа, може се запазити следеће:

- зиналук, хомосексуализам и лезбијски односи строго су забрањени (харам), убрајају се у велике гријехе и узрок су патње, пропасти и несреће на оба свијета. Све што води блуду такођер је забрањено;
- кривично дјело блуда повлачи за собом овозвјетске и оносвјетске санкције;
- *hadd* за блуд јесте искључиво *Allahovo* право и не може бити опроштен уколико се ваљано докаже;
- борба против проституције, силовања и других сексуалних деликата не може бити успјешна уколико се овом проблему приступи селективно, једнострано, несистематично и уз примјену палијативних мјера. Ову борбу треба водити на више фронтова и мултидисциплинарно. Посебно значајну улогу могу одиграти медији, школске установе, вјерске заједнице, законодавни органи, судство и тужилаштво, полиција и други државни органи. Вриједносни сујав друштва мора се такођер редефинирати.²²

²¹ Енес Љеваковић, „Блуд и проституција у свјету исламског учења и шеријатскоправних прописа”, *Гласник Ријасета ИЗ-е БиХ*, бр. 11-12, Сарајево, 2003, стр.1051-1060.

²² Ibid

У исламској религији, евидентно је, положај и права жена нису исти и у суштини се разликују од положаја и права које имају мушкарци у друштву.

Осим чињенице са верске исламске норме одређују позицију човека и жена у оквиру исте заједнице на другачији начин, оне такође другачије утврђују права пола у односу на друге верске заједнице.²³ Наиме, муслиманима је према исламским принципима дозвољено да се жене женама припадницама било којих монотеистичких верских група, док се жене, муслиманке, могу удати само за следбенике муслимана.

Напред изнето, сугерише нам закључке о комплексности проблема односа између полова, али и о несумњиво великом утицају исламске религије у сузбијању проституције, блуда и других сексуалних деликата, а у циљу заштите моралних и других вредности исламског друштва.

Најзначајнији циљ Хришћанског живота јесте задобијање вечног спасења. Да би се тај циљ постигао потребно је испуњавати врлине, као што су: чврстина вере, чистота душе, честитост живота и припадност Православној цркви.

Православна црква даје пуни значај исповестима, признању грехова и давањима савета за борбу против њих у циљу спасења душе исповедника.

Област могућих упозорења и саветовања блудника је, наравно, веома велика, јер ови грехови уништавају човекову душу, чинећи је хладном и безосећајном за највиша питања и тежње и разарају и породицу и друштво. Само треба додати савет необузданим нежењеним младим људима да ступе у законити брак, а њихова изговарања и позивања на то да нису материјално обезбеђени, оповргнути указивањем на то да разврат осиромашује људе више од породице, и да је чак и ако би због ње морали да трпе сиромаштво, чиста савест драгоценија од самољубивог благостања отрованог развратом.²⁴

Треба им објаснити, да се грех који савест тако лако трпи – посебно телесни грех, не зауставља у свом греховном расту, већ да вуче човека на све горе и све преступније. Педофили, скотоложници, јавне жене и женскарочи се нису родили као такви, већ су постепено упали у бездану провалију својих падова: у раној младости су имали исте, рела-

²³ Мирољуб Јевтић, „Религија и односи између полова”, *Политикологија религије*, бр.1/2008, Београд, стр. 145-158.

²⁴ Митрополит Антоније Храповицки, „О исповести, болести воље и срца, седма заповест”, *Светосавље*, <http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Bogoslovlje/MitropolitAntonijeHrapovicki/07/06/2011/str.1-9>.

тивно мале грехове, као и они вршњаци који су живот проживели као поштени људи и добри хришћани, али су се од њих разликовали по томе што се нису кајали за своје падове, што су се смејали саветима, и нису прекоревали себе због грехова; касније, кад су они у њима огрубели, морали су да приносе касно, али јалово покајање у телу, које је трулило од сифилиса или у стању пацијената душевне болнице, или у звању алкохоличара-одрпанца, одбаченог од друштва као човека који није способан ни за какав рад, или напокон, у стању бедне, остареле проститутке, истеране из свих јавних кућа.²⁵

Очито да и Православна црква има изричит став о проституцији као греху, који изражава животни пад, очајање, бестидност и безбожност са епилогом мучног окончања земаљског живота. С тим да увек оставља могућност да хришћанин или хришћанка могу исповедити свој „пад” и окренути се Богу и божијим заповестима.

Срамотно понашање и разврат било да су пре брака или у браку нису само погубни за душу и Спасење жене него и за породицу и друштво у целини.²⁶ Зато улога Православне цркве мора бити проактивнија, сразмерно утицају и поверењу које има у друштву. Ово се нарочито односи на улогу Српске православне цркве, која чини се са недовољно енергије у погледу едукације младе популације о штетним последицама проституције, али и других социо-патолошких појава, наступа у медијском простору Србије, који је пун перманентног јавног излагања нагих женских тела, порнографије, отворених огласа за пружање сексуалних услуга и сл.

Уважени проф. Јевтић, с правом тврди да је потцењен утицај религије на друштво иако је у збиљи евидентно снажно присуство религије у јавном животу.²⁷ Стога је потпуно оправдана и логична њена улога у сузбијању проституције и других девијантних понашања која ниподаштавају и деградирају моралне стандарде и друштвене вредности.

Закључак

Тешко је утврдити временску детерминанту утемељавања проституције као веома контроверзне друштвене установе са свим својим ком-

²⁵ Ibid

²⁶ Јелена Ђорђевић, „Православна жена”, <http://www.spcoluzern.ch/forum/index.php/07/06/2011>.

²⁷ Мирољуб Јевтић, „Религије и данас покрећу ратове”, <http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2006/12/11,07/06/2011>.

плексним обележјима, ставовима и предрасудама, али се са сигурношћу може рећи да датира од давнина. То је девијантни друштвени феномен, облик социо-патолошког понашања, чији корени досежу још од раног периода робовласничког друштва па све до данашњих дана, где га карактеришу модерни појавни облици и типови испољавања

Чињеница је да је у начелу проституција као појава била друштвено жигосана као недолична појава, а да је била правним нормама одређена и санкционисана. Међутим, она се није нити у једном класном друштву могла ефикасно искоренити или сузбити.

Њеном развоју увек је ишло на руку постојање повољних чинилаца услед перманентних друштвених супротности, што је доводило до тога да друштвене активности у контексту правне регулативе, казнене политике, али и самог односа цркве према овој појави, буду неусаглашене и нејединствене.

Одговорност друштва за развој проституције јесте провлађујуће схватање, на супрот оним мишљењима која су у први план истицала индивидуалне, менталне и физичке предиспозиције као основни узрок за бављење проституцијом. Савремена истраживања у области проституције, без обзира на објективне потешкоће (негативан став јавности услед којег проститутке не могу да говоре о свом животу), могла би да се односе на многе узрочно-последичне везе, као што су: интеракција са окружењем, психо-физичке предиспозиције, однос криминалитета и проституције, образовни, материјални и брачни статус, условљеност последицама породичног и сексуалног насиља и др.

Религија је кроз целу историју развоја друштва имала одлучујућу улогу у развоју и креирању друштвене свести, а самим тим и одговорности. Она је, такође, имала важну улогу у настанку и развоју првих облика проституције као дела религијских ритуала по храмовима и другим светилиштима. Када је историја религије у питању у односу на феномен проституције, посебно историје хришћанске религије, не може се ставити у други план и сакрити улога коју је црква имала у њеној експанзији. Заправо, постоји довољно уверљивих историјских списа и записа који нас упућују на то да проституција као појава има корене и у религији. Ова појава, гајена, одржавана и развијана вековима, није се сматрала маном, већ напротив врлином коју су и богови подржавали.

С правом се тврди да је потцењен утицај религије на друштво иако је у збиљи евидентно снажно присуство религије у јавном животу. Стога је потпуно оправдана и логична њена улога у сузбијању проституције и других девијантних понашања која ниподаштавају и деградирају моралне стандарде и друштвене вредности.

Сигурно је да и породица има велики значај и утицај у ефикасној и правовременој превенцији проституције било ког члана, поготово деце. Адекватна стратегија, њезина операционализација у оквиру надлежности сваког субјекта и члана породице и међусобна интеракција у континуитету, предуслови су постојања функционалне и здраве породице, здравих односа у њој и свођења на најмању могућу меру девијантних понашања па и проституције. Да би утицај породице на развој и смањење проституције био до краја ефикасан потребна је перманентна едукација, њена активизација, професионализам, благовременост реакције и правилна евалуација начина понашања и догађаја који претходе проституцији.

Литература:

1. Abot Elizabet, *Istorija ljubavnica*, Geopolitika, Beograd, 2007
2. Bjelajac Željko, *Moderno ropstvo*, DTA, Beograd, 2008.
3. Bjelajac Željko, *Trgovina ljudima, uzroci i posledice*, DTA, Beograd, 2005.
4. Bošković Mićo, *Transnacionalni organizovani kriminalitet*, Policijska akademija, Beograd, 2003.
5. Dimitrijević Vojin, *Ljudska prava*, Udžbenik, Beogradski centar za ljudska prava, Beograd, 1997.
6. Engels Fridrih, *Poreklo porodice, privatne svojine i države*, Kultura, Beograd, 1950.
7. Goldman Emma, „Anarhizam i drugi ogledi”, *DAF*, Zagreb, 2001, www.elektroničkeknjige.com/goldman_emma/anarhizam_i_drugi_ogledi/20/04/2011.
8. Henriques Fernando, *Historija prostitucije, Prostitucija primitivnih klasičnih i istočnjačkih naroda*, Zagreb, 1968.
9. Fuchs Eduard, *Illustrierte Sittengeschichte-Die Galante Zeit*, Verlag Albert Lang, München, 1910.
10. Jevtić Miroljub, „Religija i odnosi između polova”, *Politikologija religije*, br.1/2008, Beograd.
11. Jevtić Miroljub, „Religije i danas pokreću ratove”, http://arhiva.glas-javnosti.rs/arhiva/2006/12/11_07/06/2011.
12. Lisec Antun, *Suprostavimo se prostituciji*, <http://www.katolici.org/kolumne.php/02/06/2011>
13. Ljevaković Enes, *Blud i prostitucija u svijetu islamskog učenja u šerijatskopравnih propisa*, Glasnik Rijasete IZ-e BiH, br.11-12, Sarajevo, 2003.
14. „Morbidity and Mortality Weekly Report”, *US Dept. of Health, Education and Welfare*, Atlanta-GA, 1. April 1988, Vol.37, No.S-4.
15. „United States Catechism for Adults”, USCCB (United States Conference of Catholic Bishops), *USCCB Publishing*, 2008.

http://sr.wiki source.org/wiki/O_prodaji_žena/02/06/2011.

<http://www.katolici.org/kolumne.php/02/06/2011>

<http://www.hbk.hr/katekizam/iii/16-pre1.html#RTFToC1ž>

http://sh.wikipedia.org/wiki/Deset_Božjih_zapovijedi_s_katoličkog_gledišta/04/06/2011

http://www.studentskismet.com/magazin/20081026/obredna_prostitucija/03/06/2011

<http://www.svetosavlje.org/biblioteka/Bogoslovlje/MitropolitAntonijeHrapovicki/07/06/2011>

<http://www.spcoluzern.ch/forum/index.php/07/06/2011>

The role of religion in development and suppression of prostitution

Summary: Prostitution is a deviant social phenomenon, a form of socio-pathological behavior, whose roots come from early period of the slave-owning society, surviving until modern days and keeping complex and controversial features. Among other indisputable influences, throughout the history of social development, religion had a determining role in creating social consciousness and responsibility. It also played an important role in creating and developing the initial forms of prostitution as part of religious rituals in temples and other shrines. Religious prostitution evidently remains an apocalyptic phenomenon where individual combines the ecstasy of a sexual act with religious experience. Nowadays, prostitution represents major social problem. Its association with religion in the ancient times, mystic rituals, fertility rites and connecting with the gods continue to be an interesting research topic. In religions as Christianity and Islam, sexual relations outside marriage are considered serious sins. It is therefore justifiable and logic that these religions support suppression of prostitution and other antisocial behaviors that denigrate and degrade moral standards and social values. Religion has always had particular role in preservation and promotion of family values. It is understood that family background, childhood, and adolescence that involved certain level of frustration, significantly influences future bio-psychological functioning of an individual. Nevertheless, the existence of healthy and dedicated family is in fact one of the key prerequisites of the existence of a healthy and developing society.

Key words: religious prostitution, history of prostitution, Catholic Church, Islam, Orthodox Church, family

МАРКО Д. ВЕКОВИЋ*
Универзитет у Београду
Факултет политичких наука
Београд

УДК 316.48:28(355.01)
Прегледни рад
Примљен: 24.09.2012
Одобрен: 22.10.2012

ДРЖАВНИ УДАР У МАЛИЈУ И РЕЛИГИЈСКИ ЕКСТРЕМИЗАМ**

Сажетак: У овом раду аутор ће указати на везу између државног удара у Малију из марта 2012. године и религијског екстремизма, у овом случају исламистичког. Рад садржи теоријско одређење државног удара као посебног облика политичког преврата као и теоријско разграничење између појмова религијски фундаментализам и екстремизам. Притом, овај рад ће објаснити узроке и технику Малијског државног удара, као и његове актере са посебним акцентом на њихову религијску припадност. Циљ рада јесте да покаже да је религијски екстремизам био узрок државног удара у Малију 2012. године. И што је посебно важно, и неколико мјесеци после удара и даље игра битну улогу у политичком животу ове афричке земље.

Кључне ријечи: државни удар, Мали, Туарези, Азавад, религија, Ислам, фундаментализам, екстремизам.

Увод

Након политичког преврата у Малију, који се десио 21. марта 2012. године, та афричка земља није више онаква каква је била. Вијест о преврату је обишла свијет а новинари и извјештачи су давали различите изјаве о томе шта се десило у овој афричкој земљи. Вијести о томе шта

* herrvekovic@gmail.com

** Овај рад је настао у оквиру у оквиру научно-истраживачког пројекта који реализују Факултет политичких наука у Београду и Филозофски факултет у Нишу, *Цивилно друштво и религија* (евиденциони број 179008), а који финансира Министарство за науку и технолошки развој Републике Србије.

се заправо десило и ко су били актери нису биле усаглашене, понекад чак и скроз супротне. Шта се заправо десило у Малију? Револуција, пуч или државни удар? Ко су били актери? Политичари, војници или страни фактор? Који су им поводи били – политички, економски или религијски? Да би одговорили на ова али и још много других питања, аутор сматра да се прво морамо теоријски дефинисати државни удар и религијски екстремизам јер само тако можемо да спознамо суштину проблема. Након тога ћемо се упознати са кратком историјом Малија и његовим специфичности и тако теоријски припремљени прећи на тему нашег рада.

Државни удар

Проблеми којима се баве друштвене науке дјелују на први поглед свима познате. Али оно на чему морамо инсистирати јесте да препознавање није знање јер знање, а после долази и са - знање, су процеси који немају много тога заједничког са препознавањем. Због тога морамо теоријски разграничити појмове којима ће овај рад баратати. У првом реду то је појма државног удара. Да би ријешили тај задатак ићи ћемо дедуктивним путем, дакле од општег ка појединачном. Значи ићи ћемо од најопштијег појма у овом случају *политичког насиља*, па преко *политичког удара* све до *државног удара*.

Политичко насиље је један од облика друштвеног (социјалног) насиља. Лако се да примјетити да је насиље кроз цијелу историју човечанства било друга страна политике, која је (пре)често посезала за насиљем да би испунила своје циљеве и интересе. Аутор сматра да је насиље саставни дио сваке државе и да је држава неразлучиво везана за чињење насиља. Наравно, неке државе више а неке мање. Али, оно са чим се можемо сложити, на свијету не постоји земља која нема војску и(ли) полицију, а једна од њихових намјена јесте да чине насиље, када је то потребно. Дефинисати политичко насиље није нимало лак посао. *Webster Online Dictionary* третира политичко насиље као „чињење насилних акција против других са смисленом намјером да утичемо на промјену њиховог понашања.”¹ Дефиниција које ћемо се ми држати је дефиниција Драгана Симеуновића која каже да је политичко насиље „...директна или индиректна, латентна примена сила 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” (Симеуновић, 2002:151).

¹ <http://www.websters-online-dictionary.org/definitions/violence>; приступано 28.05.2012.

Даље је битно напоменути да сваки облик политичког система, поред редовне промјене власти и то најчешће путем избора, познаје и процедуру промјене власти која је ван правних оквира те земље. „Када имамо ситуацију да је власт преузета мимо прописаних закона и процедура, без сагласности са нормама друштва, институције, организације или важећим моралним кодексом одређеног друштва, онда говоримо о политичком удару. Државни удар је само једна од форми политичког удара” (Вековић, 2011:11).

Из политичког удара изводимо појам државног удара. Оно што је битно јесте да постоји неколико дефиниција² страних аутора који стављају акценат на неке од специфичности државног удара, нпр. актере или метод. Али нама је потребна цјеловита дефиниција која не губи ниједну специфичност ове појаве и стога нам је најкориснија. Дефиниција Драгана Симеуновића којој ћемо се служити дефинише државни удар као:

„просторно уско, на центар политичке моћи, односно седиште власти, ограничена насилна завереничко војно - политичка акција коју са циљем изненадне неуставне тотално - аберитивне промене у позицији носилаца врховне извршне власти у једној земљи планира и у врло кратком временском року изводи ограничен број одабраних актера из редова носилаца државне власти уз помоћ националних оружаних снага и обавештајних структура, без стварног учешћа или утицаја народних маса, а када су организатори државног удара инострани политичари и економски чиниоци и уз помоћ иностраних обавештајних структура и, ређе, оружаних снага, најчешће, и поред измене режима, са израженом тенденцијом опстајања превратничке акције у оквирима постојећег друштвено - политичког уређења, као и његове заштите, при чему се нова политичка, врховна гарнитура формира по правилу из редова актера - реализатора државног удара. Државни удар је, дакле, превасходно *n a c* и *n* насилног превратничког преузимања власти кога обликује висок степен организованости релативно малог броја актера - извршилаца као својеврсне елите, искључење маса из акције или изолованост од њих, најчешће, друштвено уски циљеви који се обично свде на измену политичке гарнитуре на врху” (Симеуновић, 2002:55).

У складу са овом дефиницијом ћемо одредити да ли се догађај из Малија од 21. марта 2012. године може окарактерисати као државни удар или не.

² Видјети више у: Вековић Марко, *Учесталост државних удара 1946-2011*, мастер рад, Библиотека Факултета политичких наука, Београд, стр. 13-17.

Религијски фундаментализам и екстремизам

Врло је важно истаћи разлику између религијског фундаментализма и екстремизма. То никако нису једнозначни појмови али су у савременом речнику попримили негативну конотацију па се често деси да се изједначавају због тога. А разлика између њих је велика. Да би објаснили разлику између њих кренућемо прво од саме етимологије ријечи.

Појам фундаментализам долази од латинске ријечи *фундаментум* која означава основу, базу нечега. Са тог становништа религијски фундаментализам означава враћање основама вјере, односно прихватање догматских истина онаквим какве јесу, а то значи онаквим какве су записане у основним религијским изворима, као што су Библија, Куран, Бхагавад Гита и сл. Значи фундаментализам се тиче вјере поједница и као такав може изазвати разне последице, па и политичке.³ Тако су се на основама религијског фундаметализма рађали разни покрети, при чему је у муслимански фундаментализам својом агресивношћу и експлозивношћу избио у први план.⁴ Што се тиче хришћанског фундаментализма он је утемељен у САД крајем XIX вијека. У његовој је основи непогрешивост Библије. Оно у шта они вјерују, између осталог јесте, у безгрешно зачеће, не прихватају учење еволуције или великог праска, вјерују у други долазак Исуса Христа и смак свијета, против су абортуса, контрацепције, ванбрачних сексуалних односа и хомосексуалности. Као што видимо, ова вјеровања се косе са неким вриједностима цивилног друштва и демократије и могу се узети за кочницу цивилизацијском напретку. Када фундаментализам постане милитантан он постаје екстремизам и то је централна тачка њихове разлике.

Екстремизам долази од латинске ријечи *extremus* која се преводи као крајност, недопустивост. Иако данас етикета екстремиста обично припада десници и десничарским организацијама, први пут су европски политиколози употребили овај израз за левичарске бољшевице у Русији (Ђорић, 2012:46). Како видимо, негативна конотација коју са собом има религијски екстремизам јесте доза милитантности коју он носи са собом и спремност за отворени конфликт у име религијских увјерења.

Како је наведено, предмет овог рада јесте религијски екстремизам те аутор сматра да је морао да појасни шта под тим појмом сматра. Оно што је такође битно напоменути јесте то да и религијски фундаментали-

³ Више у: Luca Ozzano, *Religious Fundamentalism and Democracy, Politics and Religion Journal*, Vol. 3, No. 1, 2009, Belgrade.

⁴ Више погледати у: Јевтовић Зоран: Велики повратак религија, *Култура полуса*, год. IV, бр. 6/7, стр. 7-26, Нови Сад, 2007.

зам и екстремизам могу и производе политичке последице. А у овом раду ћемо показати то на примјеру Малија. У складу са тим, овај рад припада политикологији религије, као политиколошкој дисциплини која се бави односом и међусобним утицајем религије и политике.⁵

Мали и племе Туарези

Мали је држава на сјеверозападу Африке, без излаза на море. Добила је независност 1960. године а прије тога је била Француска колонија због чега је и данас службени језик француски. За овај рад су битни подаци о броју становника и њихова религиозна припадност. Мали има популацију од 14,533,511 становника о чега је 90% муслимана, 1% хришћана и 9% локалних веровања.⁶ Поред службеног француског битно је напоменути да 80% популације говоти Бамбара језиком.⁷ Етничка структура Малија је прилично хетерогена, као и код већине афричких држава, и састоји се од великог броја племена о којих су најбројније Манге којима припада 40% популације, а онда Пеули са 17%, Волтаици са 12%, Туарези 10%, Сонгхаи 6% итд.⁸ Главни град је Бамако, са скоро 2 милиона становника, који се налази у јужном делу земље на којем се и налази велика већина становништва.

За наш рад је најбитнија чињеница да племена и племенске вође имају великог утицаја на политику и политчку стабилност државе, што је ситуација са већином, ако не и свим, афричким државама. У државном удару из марта 2012. године велику улогу су имали побуњени Туарези са сјевера Малија. Они постоје скоро 3000 година и претежно су номадски народ. Пружали су жесток отпор колонизаторима који су покушали и донекле успјели да укину њихов племени начин живота. Али како су били технички дефицитарни и без школованог војног кадра, та њихова борба није дала претјеране резултате. Али су били жестоки противници колонизатора, то је веома битно. Након формирања самосталних држава, територија Туареза је подијељена између Малија, Нигера, Либије, Буркине Фасо и Алжира. Број припадника овог племена је веома тешко одредити, што због номадског начина живота што због чињенице да су и они између себе доста различити по неким обележји-

⁵ Погледати у: Mirosljub Jevtić, Political Science and Religion, *Politics and Religion Journal*, Vol. 1, No. 1, 2007, Belgrade.

⁶ Све наведено према

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ml.html>, приступљено 28.05.2012.

⁷ Ибид.

⁸ Ибид.

ма. Али она нит која их држи на окупу јесте припадност истој религији, тачније исламистичкој верској школи Малики, и језик којим говоре. Према подацима којима аутор располаже Туареза у Малију има око 450,000, а у сусједном Нигеру 790,000, Буркини Фасо 30,000, Алжиру 25,000 и у Либији око 20,000. Што је око 1,300,000, према овом извору. Али је битно напоменути да други изворе говоре о цифри од 3 милиона Туареза од којих барем милион живи на сјеверу Малија. Занимљиво је да од 25 године живота сви мушкарци носе вео преко лица који оставља само очи непрекривене и носе га до смрти.

Они су од самог формирања Малија и суровог „колонизаторског лењира” они су се нашли у расцјепкани у неколико држава, као што смо и навели, а у самом Малију су сматрани за грађане другог реда. Све је то утицало да се овај народ правио побуне и устанке против власти Малија од самог почетка. Прву побуну су подигли убрзо ослобађања Малија од колонизаторске власти Француске 1962. године. која је угушена у крви од стране војске Малија. Следећа побуна је почела 1990. године, када су се побунили Туарези из Малија и Нигера. Тражили су већи степен аутономије јер нису имали довољно снаге да траже своју државу. Тада су напали владине институције у граду Гао, на сјеверу Малија. Било је још отворених конфликта коју су резултирала великим бројем мртвих. Мировни споразум је потписан 1995. године. Али и након церемонијалног палења оружја у Тимбукти конфликт није ријешен већ само замрзнут, и само се чекао дан када ће поново букнути. Трећа побуна припадника ове етничке групе је почела 2007. године. Тај конфликт се све на герилску борбу Туареза против власти, који је завршен потписивањем мира 2009. године. Последњи конфликт који почео средином јануара 2012. године и још увијек није завршен.

Да је религија утиче на политику, и обрнуто, можемо видјети и из примјера овог племена. Наиме, они имају за циљ да створе независну државу Azawad која би обухватала територије на којима Туарези живе, а то је територија која обухвата дјелове 5 држава. У складу са тим они су створили неколико покрета који дјелују у складу са тим циљем. Тако је настао Национални покрет Azawada (МНА)⁹ и Туарешки покрет сјеверног Малија (МТНМ) који су се касније стопили у Национални покрет за ослобођење Azawada (МНЛА). Поред њега дјелује још и Туарешки исламистички покрет Ансар Дин и Туарешки покрет Нигераца. Ако додамо још и чињенице да организација Боко Харам¹⁰ из Нигерије има своје

⁹ Azawad је дио сјеверног Малија.

¹⁰ Више о дјеловању ове организације: Benson Ohihon Igboin, Fundamentalism, security crisis and tolerance in global context: the Nigerian experience, *Politics and Religion Journal*, Vol. 6, No. 1, 2012, Belgrade.

базе у сјеверном Малију и да је и Al Qaeda Magreба пустила корене тамо, јасно је колико је велики значај ове области за стабилност не само Малија него и једног великог дијела Африке.

Позадина државног удара у Малију 21. марта 2012. године

Како смо већ показали, етничка структура Малија није хомогена и као таква представља пријетњу политичкој стабилности земље, поготово ако знамо да ниво политичке културе земаља Африке није на толико завидном нивоу. То значи да племенске вође имају великог утицаја на политички систем земље и да стабилност, у принципу, највише зависи од договора централне владе са племенским вођама. То је, према великом броју извора, био и један од разлога дугогодишње владавине сада већ покојног либијског вође Муамера ел Гадафија, који је такође дошао на власт државним ударом 1969. године.

На неки начин Либија и Гадафи су умијешани и у овај државни удар. Наиме, након свргавања са власти и убијања Гадафија у октобру 2011. године, велики број војника и наоружања се повукао и стигао на сјевер Малија и то је поново изазвало побуну код Туареза, који тако долазе поново у први план. Наоружани Туарези су покренули устанак против власти из Бамака. Нереди су почели средином јануара 2012. године. Њихов циљ јесте стварање исламске државе на сјеверу Малија и они дјелују у складу са тим. Значи они дјелују у име својих религијских уверења и у складу са њима желе да створе исламску државу Azawad. И спремни су да погину за ту идеју. Е то је религијски екстремизам. Оно што је битно јесте да је стварање државе религијски а не економски циљ, као што неки желе да покажу и наводе да је сјеверни дио Малија наводно богат златним резервама. Овдје се ради управо о другој ствари. Њима треба држава у којој би могли да владају по својем праву, а то је шеријатско право. И сматрају да ће пуноћу своје вјере најбоље испунити у таквој држави, све док једног дана не створе јединствену свјетску државу, што је и крајњи циљ исламске теорије међународних односа.¹¹ А како се види, користе силу да остваре своје интересе што их сврстава у религијске екстремисте.

Са друге стране, циљ државних власти јесте да одрже стабилност земље и очувају територијални суверенитет и успоставе своју власт на

¹¹ Погледати више: Kubalkova Vendulka, *International Political Theology*, *Brown Journal of International Affairs*, Winter/Spring 2006, Vol. XII, Issues 2. Или у: Bsoul Labeeb Ahmed, *Theory of International Relations in Islam*, *Digest of Middle East Studies*, Fall 2007.

цијелој државној територији. Када су почеле побуде на сјеверу земље, сада већ бивши пресједник Амаду Тумани Туре, није одговорио довољно јако на побуну. Почетком јануара 2012. године влада је послала своје представнике на преговоре са Туарезима. Преговоре је водио, од стране владе овлашћен, Мухамед Аг Ерлаф који је бивши Туарез побуњеник а сада вођа владиног „Специјалног програма за мир, безбедност и разбој сјеверног Малија”. Уступак владе је био у следећем, да се за сваки регион сјеверног Малија именују шеријатски судови и кадије а за сваку већу димију имам. Али то лидерима Туареза није било довољно. Они су жељели своју државу.

Због неспособности владе да одговори на неред, група генерала из војске Малија предвођени са поручником Конореом су извели државни удар у ноћи између 21. и 22. марта 2012. године. Техника удара је била класична, војници су након неколико часоса интензивних борби, у којима су погинуле 3 особе према *Amnesty International*-у, заузели предсједничку палату, главне институције и упали на државну телевизију око 4 сата ујутру. Прекинули су програм и објавили да је изведен државни удар, предсједник Туре збачен са власти, а институције и Устав супседнован и уведен полицијски час. Такође је речено да је војска морала да интервенише јер влада није имала снаге да се бори са побуном на сјеверу, да је некомпетентна, те да ће цивилна власт бити уведена одмах након што се ситуација у земљи смири. Како видимо, легитимацијска криза није заобишла ни овај преврат, који заједно са осталим специфичностима које га прате представља још један примјер државног удара. Да додамо, у периоду од 1946. до 2011. у свијету се десило 266 државних удара у 76 различитих земаља свијета (Вековић, 2012: 57-61).

Умјесто закључка

Ситуација у Малију данас, два мјесеца након државног удара, нам указује на чињеницу да се силом неке ствари не могу ријешити. Након што је преузела власт војна хунта се суочила са неколико изазова. Први је остао религиозни сецесионистички покрет на сјеверу земље који се није смирио још увијек, само је још више ојачао. Од априла 2012. године они су освојили неколико градова, између осталих и Гао, Кидал и Тимбукту. Они су успјели да превазиђу подјеле које имају између себе и ових дана су прогласили независност државе Азавад, која је територијално већа од Француске. Дневне новине *Новости* од 28.05.2012. године преносе следећу вијест „Ансар Дине и Национални покрет за ослободе-

јење Азвада (Туарешки НМЛА) прогласавају распуштање. Два покрета, уместо тога, формирају Прелазни савет Исламске државе Азвад”, додајући да се „залажу за независност Азвада (Северног Малија) и прихватају ислам као своју религију”. То значи да актери државног удара, који је изведен управо да би се држава јаче и одлучније борила против сецесиониста, нису успјели у својој намјери. Десило се управо супротно, све исламистичке организације су дале подршку Туарезима, између осталих и Al Qaeda. Према истом чланку из *Новости* каже се да је шеф афричког огранка Al Qaeda Abdelmalek Krukdel позвао је борце на северу Малија да „постепено” уведе шеријатски закон, како би створили исламску државу. Други разлог лошег одговора армије Малија на побуну, за који се очекивало да ће бити суров, јесте тај што је државни удар изршила група младих официра који су неколико дана после удара схватили да је армија у расулу и да неће моћи да се конкретније супротставе побуни.

Неколико фактора је утицало да баш ова побуна прерасте у грађански рат а можда и дефинитивним отцепљењем скоро 50% територије Малија. Први је свакако „арапско пролеће” које се још није завршило а како ствари стоје, последице ће се осјећати још дуго времена. Либија није стабилизована, у Египту су у току први предсједнички извори након неколико вјекова и на којим тренутно води кандидат радикалне Муслиманске браће, ситуација у Сирији је драматична према свим извештајима иако се смирије полако. Тај револуционарна атмосфера се пренијела и на Мали на чијим крилима је народ Туареза одлучио да покуша да добије независност. Још један фактор који је утицао на борбу јесте интензивније коришћење модерних средстава информисања, прије свега Интернета. Још од децембра 2011. године појавио се велики број форума на Интернету на којима се Туарези давали најаве о будућој борби и што је најбитније добијали подршку од дијаспоре Туареза али и 'форумаша' из Саудиске Арабије, Туниса, Египта, Либије али и других земаља. Тако су пренијели борбу на један нови фронт. Трећи фактор јесте, како је већ наведено, прилив искусних бораца и наоружања из Либије, након свргавања Гадафија са власти. Према афричким изворима вође Туареза су тада јавиле да су „овог пута Туарези спремни за борбу”. Даље, како смо већ истакли, расуло у армији Малија је допринијело лакшем развијању побуне, јер се армија показала ипак како недовољно јака да се супростави побуни.

Аутор сматра да међународна заједница мора да изврши притисак на све стране сукоба у Малију и да помогне да се нађе компромисно решење, онолико колико је оно могуће. Оружани сукоб мора да се прекине што прије и да се обезбиједи мир грађанима Малија. Са проглаше-

њем независности сјеверног дијела Малија и стварања независне државе Азавад и међународна заједница се нашла у некој врсти пат позиције. Она свакако мора подржати колико-толико секуларни режим у Бамаку на уштрб религиозних екстремиста са сјевера. Али то ће свакако изазвати гнев код њих који постоји још од времена колонијалне Француске. Оно што је сигурно јесте да они који су прогласили независну државу Азавад имају подршку споља, од кога он долази не знамо сигурно али можемо да претпоставимо. Једно је сигурно, проблем који има Мали није само њихов проблем, ако којим случајем дође до признавања Азавада као независне државе онда се морамо спремити и за сукобе и у Нигеру, и у Буркину Фасо, па Алжиру и Либији јер је реално за очекивати да ће припадници племена Туарези желети да живе у једној држави.

Дакле, видимо да је државни удар у Малију директно повезан са религијским екстремизмом једног дијела становништва. Односно, пораст религијског екстремизма који је ескалирао са тражењем формирања исламске државе на територији Малија је проузроковао да један дио војске изврши државни удар и преузме ствари у своје руке. Лидери војске су сматрали да се са Туарезима не може преговарати, односно да преговори неће донијети никакво побољшање, те да се њима треба оштрије супроставити, значи силом. Али, изгледа да ни они нису дорасли том изазову. Државни удар је само проузроковао стање неизвјесности и додатне нестабилности која је погодовала религијским екстремистима да прошире своје територије и прогласе државу. Питање које још чека одговор, да ли је сада јужни дио Малија сигуран, односно да ли ће територија Азавада задовољити интересе Туареза, или ће они, потпомогнути исламистичким организацијама, прије свега Al Qaeda Magreba, кренути у освајање преостале територије Малија? А то је питање на које треба да да одговор политикологија религије.

Литература:

1. Benson Ohihon, Igboin: (2012) Fundamentalism, security crisis and tolerance in global context: the Nigerian experience, *Politics and Religion Journal*, Vol. 6, No. 1, Belgrade.
2. Bsoul Labeeb, Ahmed: (2007) Theory of International Relations in Islam, *Digest of Middle East Studies*.
3. Veković, Marko: (2012) *Učestalost državnih udara 1946-2011*, Biblioteka Fakulteta političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Beograd.

4. Đorić, Marija: (2012) Teorijsko određenje ekstremizma, *Kultura polisa*, br. 17, God. 9.
5. Hejvud, Endru: (2005) *Političke ideologije*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd.
6. Midlarsky, Manus: (2011) *Origins of political extremism : mass violence in the twentieth century and beyond*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
7. Jevtić, Miroљub: (2007) Political Science and Religion, *Politics and Religion Journal*, Vol. 1, No. 1, Belgrade
8. Jevtović, Zoran (2007): Veliki povratak religija, *Kultura polisa*, god. IV, br. 6/7, Novi Sad.
9. Kubalkova, Vendulka: (2006) International Political Theology, *Brown Journal of International Affairs*, Vol. XII, Issues 2.
10. Ozzano, Luca: (2009) Religious Fundamentalism and Democracy, *Politics and Religion Journal*, Vol. 3, No. 1, Belgrade.
11. Simeunović, Dragan: (2009) *Terorizam* – drugo izdanje, Pravni fakultet, Beograd.
12. Simeunović, Dragan: (2009) „Određenje ekstremizma iz ugla teorije politike”, *Srpska politička misao*, Beograd.
13. Simeunović, Dragan: (1989) *Političko nasilje*, Radnička štampa, Beograd.
14. Simeunović, Dragan: (1991) *Državni udar ili revolucija (Rekonstruktivni ogled o nasilju i revoluciji)*, Simtrade, Beograd.

Coup d'état in Mali and religious extremism

Summary: This work deals with a connection between recent coup d'état in Mali and religious extremism. Within the introduction author states that there are several unknowns about the Mali's coup referring to its executors, cause and technique. Besides that, author argues that terms fundamentalism and extremism are not the same and we are supposed to make a difference between them. Due to those facts, first part of this paper deals with a theoretical definitions of what coup d'état, fundamentalism and extremism are. In order to define coup d'état author used deduction method. He started with political violence, over political coup and came to the coup d'état as one of the forms of political coup. With accepting a broad definition of coup d'état by Dragan Simeunović, author moves on to a next problem, making a difference between religious fundamentalism and extremism. Author shows the etymology of the words fundamentalism and extremism and from it he point out that fundamentalism refers to a base of one religion, and author used Christian fundamentalism to show what does it means. On the other hand, extremism is something which is not acceptable in society. Author argues that the relation between religious fundamentalism and extremism is like this: as soon as religious fundamentalism starts to use force in the name of its beliefs it became religious extremism. Second part of this article point out Mali's brief history, and what is more important, ethnical structure. Ethnical structure of Mali shows that this country is, as well as other African countri-

es, is heterogeneous and due to that un – stabile. One of the tribes in Mali is Tuareg tribe. They are indigenous people in northern Mali but also in Niger, Burkina Faso, Algeria and Libya. According to several sources author shows that there are between 1,5 million to 3 millions of Tuaregs. They belong to Islam's Maliki religious teaching. After the decolonization of Mali, which was a French colony, they had several rebellions, in 1962, 1990, 2007 and last in 2012 which is not over yet. Third part of the paper point out on a relation between Mali's coup d'etat in March 2012 and Tuareg's religious extremism. When the Tuareg rebellion escalated in January Mali's army did not make a successful counter strike which would prevent the rebellions to expand. After the small conflicts they have tried with some negotiations but with no success. Groups of young army officers led by Lieutenant Conore make a coup d'etat in the night between 21st and 22nd March 2012. They were not satisfied with army answer towards Tuaregs rebellion. They seized power but did not make progress. On contrary, they helped to Tuaregs to achieve their goal and create their own state Azawad, because the state was in chaos after the coup. Within conclusion author states that Mali's coup d'etat was connected to religious extremism and predicts the future of Mali. General conclusion is twofold, first is that the compromise must be made between Mali's government and Tuaregs and that international community should involve in it and second is that the making of Islamic state Azawad in northern Mali should have political consequences which will interfere in interior affairs of several states which are inhabited by Tuaregs.

IV

СОЦИОЛОГИЈА И НАУКА

ВАЛЕНТИНА СОКОЛОВСКА
АЛЕКСАНДАР ТОМАШЕВИЋ
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Нови Сад

УДК 001.89(006):316.2
Монографска студија
Примљен: 12.09.2012
Одобрен: 14.10.2012

ЗНАЧАЈ МАТЕМАТИЧКЕ СОЦИОЛОГИЈЕ ЗА РАЗВОЈ СОЦИОЛОГИЈЕ КАО НАУКЕ**

Сажетак: Циљ рада је да, прегледом најзначајнијих области математичке социологије, укаже на њен значај на развој социологије, уопште. Стога се у уводном делу указује на историју настанка ове социолошке дисциплине, као и на најзначајније области које су се развиле увођењем математичких формализама у социологију. Како аутори овог рада истичу, најплоднија достигнућа математичке социологије могу се видети у теорији игара и анализи друштвених мрежа. Због тога, након уводног дела, аутори представљају основне идеје теорије игара, а затим и моделовања друштвених процеса и друштвених структура. У свакој наведеној области математичке социологије даје се и критички осврт на њену досадашњу примену у социологији. Завршни део рада посвећен је предностима и недостацима математичке социологије, као и препрекама у њеном ширем афирмисању у савременој социологији.

Кључне речи: математичка социологија, теорија игара, анализа друштвених мрежа, математички модели.

Иако се неке од идеја математичке социологије јављају још у делима класичних социолога (види Фараро, 1997), њен озбиљнији развој се везује за период од 1950. до 1960. године. Један од значајнијих подстицаја да се ова дисциплина развије дошао је од Пола Лазарсфелда (Paul Lazarsfeld) који је 1954. године приредио зборник *Математичко*

** Овај текст настао је као резултат рада на пројекту „Значај партиципације у друштвеним мрежама за прилагођавање евроинтеграцијским процесима”, подржан од стране Министарства образовања и науке Републике Србије.

размишљање у друштвеним наукама где су се поред радова из квантитативне методологије, нашли и текстови о употреби Марковљевих ланаца као модела за испитивање промене ставова, употреба каузалне анализе уз помоћ симултаних једначина и многи други. Интересантно је напоменути да најистакнутији математички социолози из тог периода нису били социолози по свом основном образовању. Тако је Џејмс Колман (James Coleman) завршио машинство, а са применом математике у друштвеним наукама упознао га је Пол Лазарсфелд, код којег је докторирао 1955. године на Универзитету Колумбија. Харисон Вајт (Harrison White) је студирао физику, докторирао теоријску физику 1960. године на Универзитету у Принстону, пре него што је почео да се бави социологијом. Сличне примере проналазимо и код савременијих математичких социолога, као што су Питер Абел (Peter Abell) и Патрик Дореиан (Patrick Doreian). Абел се, пре него што је прешао на Универзитету Есекс, бавио филозофијом а докторирао је на физици, док је Дореиан универзитетску диплому стекао у математици.

Међутим, један од првих математичких модела значајних за друштвене науке, настао је крајем XVIII века, инспирисан Малтусовом теоријом раста становништва. На основу идеје да људска популација тежи да надмаши расположиве залихе хране, објашњава се да становништво расте геометријском, а расположиво обрадиво земљиште аритметичком прогресијом. Тако се становништво може представити експоненцијалном функцијом времена, а обрадиво земљиште линеарном. Након тога, у области математичке демографије, формулисани су једноставни математички модели који су имали за циљ описивање величине и састава људских популација, као што су модели промена компонената становништва (полних, етничких и других) и модели кохорти преживљавања који су се бавили старосном дистрибуцијом одређене популације (Rapoport, 1983).

Касних 50-их и почетком 60-их година прошлог века, математичка социологија почиње да се уводи на неколико водећих департмана социологије у САД: на Станфорду програм организују Бернард Коен и Јозеф Бергер (Bernard P. Cohen, Joseph Berger), на Универзитету у Чикагу Лео Гудман (Leo Goodman), Харисон Вајт на Харварду и Колман на Џонс Хопкинсу. Развоју ове дисциплине допринеће и објављивање Колмановог уџбеника 1964. године *Увод у математичку социологију* у којој се Колман искључиво бавио једном граном математичке социологије, употребом модела стохастичких процеса.

Постоје многи примери у социологији који су искористили математику за решавање проблема. Тако је инспирацију за рад на дина-

мичком моделу сегрегације, Томас Шелинг (Сцхеллинг, 1971) пронашао у чињеници да се људи групишу по многим димензијама, а врло често се дискриминација врши на основу индивидуалног понашања, пола, старости, вероисповести, расне припадности итд. Шелинг је свој модел тестирао на примеру расне дискриминације у Америци, али, због апстрактности модела, објашњава да се његови резултати могу генерализовати на све друге процесе сегрегације. Модел динамике малог света Вотсона и Строгаца (Watts and Strogatz, 1998). није био мотивисан друштвеним проблемима као Шелингов модел сегрегације, већ разумевањем одређене мрежне структуре. Социолози су до појаве овог модела друштвене мреже посматрали као случајне, иако је већ одавно доказано да емпиријске мреже немају такву структуру (види: Barabási, 2006). Елементи у друштвеним мрежама могу бити груписани, тј. може постојати тенденција да се формирају чврсто повезане групе које се разликују од других у истој мрежи. Вотс је кроз веома једноставан модел показао да је за мреже малог света карактеристичан висок ниво груписања и кратко просечно растојање између актера у мрежи. Модел малог света омогућио је лакше разумевање важних особина друштвених мрежа, а његова општост дозвољава му примену како у социологији тако и у другим наукама. Анализи друштвених мрежа, која се последњих деценија нагло развија, неки аутори (Doreian, Batagelj and Ferligoj, 2005: 2) придају и карактер научне парадигме. Иза савремене анализе социјалних мрежа, која се развила 70-их година прошлог века на Харварду иницира радом Харисона Вајта, стоји математичка теорија графова.

Заслуге ових достигнућа долазе из математике, објашњава Кристофер Едлинг (Edling, 2009: 346). Језик математике је прецизан и тиме утиче на недвосмисленост тумачења теоријских аргумената. Тако математика промовише комуникацију и решавање проблема између другачије концептуализованих научних заједница, али и пружа себи могућност да „учи” од других наука. Анализа друштвених мрежа је веома добар пример да математика може да послужи друштвеним наукама на исти начин као и природним. У анализи друштвених мрежа, математика је пружила алатке за решавање сложених мрежних проблема, језик како би се олакшала комуникација, али и начин да се премосте теоријски концепти у социологији, математици, информатици, антропологији и сл.

Теорија игара

Како теорија игара проучава међузависност одлука у ситуацијама када два или више актера делују интенционално, Петерсон (Petersen 1994:498) наводи четири врсте ових зависности. Прво, исходи ових интеракција зависе од избора свих актера преко опште социјалне каузалности. Друго, награда сваког учесника у интеракцији условљена је наградама свих других актера. Треће, избор (односно делање) сваког актера зависи од других актера због стратегијског резонувања и четврто, на жеље једних утичу делања других, јер су индивидуалне преференције и планови по свом пореклу друштвени.

Игре се састоје од следећих елемената: (1) скупа актера, односно играча игре, (2) скупа дозвољених избора играча и правила одлучивања између дозвољених избора (која се најчешће називају и стратегије играча), као и (3) и матрицама (функцијама) исплате. Када говоримо о теорији игара у друштвеним наукама, потребно је, пре свега, дефинисати термин „игра”. Ричард Сведберг истиче да је адекватнији назив за теорију игара „теорија интерактивног доношења одлука” и да теорија игара са конвенционалним појмом „игре”, као рекреационе људске активности, нема ништа заједничко (Swedberg 2001: 302).

Од самог формалног конституисања теорије игара крајем треће деценије прошлог века, она поседује релативно изражену везу са социологијом. У предговору првом издању своје чувене књиге *Теорија игара и економског понашања* (von Neumann and Morgenstern 1944/1955), Џон фон Нојман и Оскар Моргенштерн истичу две области примене њихове теорије: прва се односи на (математичке) игре у ужем смислу, а друга на економске и социолошке проблеме. Уз ентузијазам формалних твораца теорије игара, многи рани теоретичари игара полагали су велике наде у примену теорије игара у социологији (нпр. Херберт Сајмон, види Симон 1958). Ипак, за разлику од динамичног развоја ове теорије у економији, социолошка теорија игара остаје релативно неразвијена до данас.

У периоду убрзаног развоја теорије игара (од краја педесетих до средине седамдесетих година XX века), не долази до важнијих примена ове теорије у социологији. Чак и социолози који су у том периоду били познати по својој примени математичких модела и концепата нису значајну пажњу посветили теорији игара. На пример, Лазарсфелд је изјавио да не види никакву корист од теорије игара, док је Џејмс Колман био упознат са књигом *Теорија игара и економског понашања*, али је сматрао да „нема пуно користи од преношења економске парадигме рационалног делања у социологију” (Coleman 1990, наведено према

Swedberg 2001: 304). Ни водећи социолошки теоретичари тога времена нису показивали заинтересованост за теорију игара. Према Нилу Смелсеру, „[Parsons] је сасвим сигурно био свестан књиге Фон Нојмана и Моргенштерна и с времена на време би је поменуо, али никада у контексту теоријске важности за његов рад” (Smelser 2000, наведено према Swedberg 2001: 304).

Поред неколико изолованих пионирских покушаја примене теорије игара у социологији (нпр. Бернард 1954), до првих озбиљнијих радова и истраживања долази тек у другој половини осамдесетих година XX века (Raub, 1988; Raub and Wessie, 1990; Heckathorn, 1988). Пар година раније, политиколог Роберт Акселрод објављује књигу *Еволуција кооперације* (Axelrod 1984), која је дала подстицај бројним друштвеним научницима (политиколозима, антрополозима и социолозима) за примену теорије игара у својим истраживањима.

Током низа година, социолози су најчешће повезивали теорију игара са економијом и са парадигмом рационалног избора и управо је због тога она била мета критика. Другим речима, теорији игара се приговарало да се „ослања на нестварну слику хиперрационалних људских бића” (Petersen 1994: 499). Оваква критика је оправдана за већи део теорије игара у периоду од њеног формалног конституисања па све до краја седамдесетих година. Након тога, различити теоретичари игара из различитих дисциплина почињу да преиспитују претпоставке и аксиоме рационалности играча и долазе до низа различитих решења.

Тако, нобеловац Џон Харшањи 1967. године објављује рад о играма са непотпуним информацијама, односно бејзовским играма, и тиме чини један од првих корака ка стварању реалистичнијих модела игара (Harsanyi 1967). Игре са непотпуним информацијама су оне игре код којих играчи не знају све параметре модела, па чак не поседују ни потпуне информације о својим могућностима и евентуалним исплатама, што је свакако реалистичнија претпоставка уколико имамо у виду садржај људске интеракције. Деценију раније, нобеловац Херберт Сајмон, формулисао је термин „ограничена рационалост”, а 1972. године пише о „теоријама ограничене рационалности” (Simon 1972). Као и Харшањи, Сајмон је увидео да је људска рационалност ограничена информацијама које поседује, али је он при томе додао и временско ограничење у процесу доношења одлука, као и когнитивна ограничења људског ума.

Ипак, највеће одступање од претпоставке о рационалности актера дешава се са настанком еволуционе теорије игара (Maynard and Price, 1973; Maynard, 1982; за више о еволуционој теорији игара види Sigmund and Nowak, 1999; Hammerstein and Selten, 1994). Првобитни домет ево-

луционе теорије игара била су биолошка окружења, али је убрзо она примењена и на друштвене феномене, за шта велике заслуге припадају Роберту Акселроду и његовој теорији еволуције кооперације (види Axelrod, 1980a, 1980b, 1981, 1984). Занимљиво је да Фон Нојман и Моргенштерн, али и неки други рани теоретичари игара, нису антиципирали примену ове теорије у биологији, али се управо преко биолошке еволуционе теорије игара дошло до иновативних концепата и механизма, који ће касније своју примену наћи и у друштвеним наукама.

Када се еволуциона теорија игара примењује ван биолошког контекста, онда на се на нивоу индивидуе појам еволуције првенствено односи на процес учења, а не на генетску селекцију, односно под њом се подразумева примењивање нових бихевиоралних концепата, нових начина мишљења и облика друштвене интеракције. Еволуциона теорија игара не захтева да ови бихевиорални обрасци морају бити резултат калкулације најбољих или оптималних одговора на дату стратегијску ситуацију, већ могу бити резултат посматрања и имитације других индивидуа чије се стратегије могу сматрати успешним (Holler, 2002: 590). Другим речима, играчи морају знати само које понашање је успешно, али не и зашто је оно успешно. Самим тим, успешно понашање постаје чешће у посматраној популацији. У еволуционој теорији игара еквилибријум представља исход адаптације (или учења), а не резултат стратегијског размишљања рационалног агенса (Holler, 2002: 591-592).

Може се рећи да је фокус истраживања еволуционе теорије игара динамичко понашање система. Она формализује и генерализује еволуционе аргументе тако што претпоставља да ће најуспешнији облик понашања постати и најчешћи унутар дате популације. Канонски модел еволуционе теорије игара истражује популацију играча који ступају у интеракцију током времена и прилагођавају своје понашање у складу са исплатама које су добили у претходним потезима игре, односно у претходним интеракцијама. Кључна претпоставка је то да постоји популација играча који ступају међусобно у интеракцију и чије понашање је наивно. Наивно понашање играча се може разумети на два начина: играчи не верују или не разумеју да њихово понашање има потенцијални утицај на игру противника у будућности; они најчешће не узимају у обзир могућност да њихови противници на сличан начин модификују сопствена понашања. Важно је напоменути да најуспешнија понашања не постају честа унутар популације само зато што постоји притисак селекције на неуспешна понашања, већ и зато што други играчи имитирају успешна понашања.

Пошто еволуциона теорија игра проучава популације које играју игре, она је нарочито погодна за истраживање социјалних норми и конвенција. Еволуција конвенција и социјалних норми може се моделовати преко игре у којој играчи постепено уче да играју еквилибријумску стратегију. У том случају, коначни облик конвенције (или норме) биће заправо симетрични еквилибријум игре. Примери оваквих популација су: популација потрошача која мора да одлучи коју врсту робе ће купити, популација радника која мора да одлучи колико ће труда уложити у свој рад, популација трговаца на сајму која мора да одлучи колико ће се агресивно погађати око продајне цене робе итд. (Mailath, 1998: 1348).

Еволуциона теорија игара је веома погодна за употребу у социологији и другим друштвеним наукама. Из раније изнетих аргумената можемо видети на који начин се концепт играча као рационалног доносиоца одлука мења у еволуционој теорији игара и како та промена утиче на промену фокуса анализе. Уместо *a priori* дефинисаних аксиома рационалности, еволуциона теорија игара користи доста реалистичнију претпоставку о наивном играчу који опажа понашање других индивидуа са којима током времена више пута ступа у интеракцију и који временом мења своју стратегију у складу са претходним искуством. Оно што се у биолошким играма назива мутација, у социјалном контексту можемо назвати иновацијама, уколико претпоставимо да играчи не преузимају, односно не уче „слепо” стратегије, већ уносе неке измене (које не морају бити резултат рационалне калкулације, већ могу бити производ интуиције или неког социјално-психолошког механизма: стереотипа, атрибуције, итд.). Ова могућност коју пружа еволуциона теорија игара проширује домен анализе када је реч о примени теорије игара у друштвеним наукама и води ка конструкцији реалистичнијих модела, односно игара. Социолог Мајкл Мејси на следећи начин говори у могућности употребе теорије игара у социологији:

Кључна претпоставка игре није рационалност, већ оно што би требало да буде најпривлачније за социологију, *међузависност актера*. Парадигма игара добија своју теоријску снагу тако што моделује друштвену стварност као матрицу међусобно повезаних такмичара, који модификују своје понашање у складу са исходима својих интеракција са другима, при чему понашања сваког такмичара зависе од, али и обликују, понашања оних са којима су повезани.” (Масу 1991: 810, курсив у оригиналу)

Као што је речено, теорија игара се користи за истраживање (углавном) људске друштвене интеракције и као таква може се сврстати међу технике математичког моделовања друштвених процеса. Ипак,

јављају се тенденције да кроз повезивање теорије игара са другим техникама, као што су друштвене мреже, преко јединственог теоријског оквира обухвати моделовање и друштвених структура и друштвених процеса (види Galeoti et al., 2010). Марк Грановетер (Granovetter, 1985) је већ средином осамдесетих година говорио о укореењености економског делања у структурама друштвених односа, а данас теоретичари игара покушавају да конструишу моделе игара код којих су неки од основних параметара игре (као што су исплате или избори) укореењени у структури мрежних односа играча.

Математичко моделовање друштвених процеса и друштвене структуре

Основни проблем математичке социологије требало би да буде изградња модела који ће се потом имплементирати у одређену социолошку теорију, сматра Соренсен (Sorensen, 1978: 346). Али, како наводи, ова активност не доминира математичком социологијом. Уместо тога, у већини случајева се примењују већ постојећи математички модели који су обично позајмљени из других дисциплина. Тако да се математичка социологија најчешће бави тумачењем ових модела.

Анализа каузалних процеса представља најширу област математичке социологије и има за циљ да прецизира механизам промене, односно модел који ће показати како промена настаје. Соренсен објашњава (Sorensen, 1978: 350) да се математички модел друштвеног процеса може оценити с ослонцем на два критеријума адекватности: емпиријске (да ли модел одговара посматраном процесу) и теоријске (да ли модел представља адекватну социолошку концепцију процеса и тиме унапређује наше знање и разумевање о њему).

Класични приступ моделовања механизма промене покушава да одреди узрок њеног настанка. На то како се промена представља утичу три карактеристике процеса: 1) време промене, 2) да ли је процес конципиран као стохастички или детерминистички и 3) да ли је променљива од значаја континуирана (непрекидно диференцијална у односу на време) или дискретна (промена се може јавити после одређеног временског интервала).

Математичка социологија користи веома познате и једноставне моделе са извесним модификацијама и њен допринос се огледа управо у интерпретацији ових модела, а не у математичкој оригиналности. Соренсен (1978) наводи следећа три детерминистичка модела промене

фокусирана на непрекидно време: модел константног раста, исцрпљујућих промена, као и модел промене са повратним утицајем. Насупрот овим основним детерминистичким моделима стоје модели стохастичког процеса, иначе веома коришћени у истраживањима друштвених наука. Две групе ових модела могу да се идентификују у зависности од природе проблема који се представља категоријама. Ако се проучавани проблем може представити као група позитивних целих бројева (нпр. број догађаја) одговарајући стохастички модел је Појзонов процес, а ако се проблем представља скупом различитих квалитативних категорија (нпр. страначка опредељеност или професионалне групе) користи се модел Марковљевих ланаца и његова проширења.

Рапорт (1983: 143) објашњава да се у математичким теоријама стохастички процеси користе на два начина. Први је пробабилистички јер се моделом уређује понашање неког система и изводе вероватноће могућих стања у будућности. Други начин посматра одређену дистрибуцију фреквенција којом претпоставља равнотежу расподеле основних стохастичких процеса. Циљ је образложење теорије, а о посматраној расподели закључује се из постулата постанка пробабилистички утврђених догађаја.

Друга врста математичких модела усмерена је на испитивање односа (релације, доминације, размене, комуникације, итд.) између појединаца, група, кланова или било чега другог што може бити елемент неког скупа. Напори моделирања су усмерени на пружање модела структура тих односа, односно уочавање законитости у обрасцима односа између проучаваних јединица. Графички прикази таквих мрежа популарни су још од проналаска социометријске технике (шире о социометрији види Соколовска, 2011).

Графови су, као математички оквир, често непоуздан метод за анализу структуре. У мрежама са великим бројем актера и веза веома је тешко уочити њену структуру. Међутим, потребну математичку основу за ову врсту анализе теорија графова може да пружи уколико се комбинује са алгебарском матрицом C друге стране, алгебарска матрица може да се котисти за представљање теоријских концепата графикана. Употреба теорије графова на социометријским мрежама фокусира се првенствено на анализу појединачних мрежа, док се коришћењем апстрактне алгебре могу упоређивати и класификовати структуре.

Основни задатак модела процеса је формулисати механизме промене и дати математичку формулацију концепције. За разлику од њих, у структурном моделирању главни циљ је концептуализовати варијабле које су својства структура користећи одговарајући математички језик.

Особине структура дефинисане као резултати таквих напора могу формирати елементе у релационим моделима. Међутим, како је циљ структурног моделовања истицање дефиниција и класификација, основни модели имају мање модификација и проширења.

Структурним моделима је велику помоћ пружила могућност анализе социометријских мрежа. Оне показују неке карактеристике које одговарају стандардним социолошким концептима. Тако, уколико линије представљају заједничке изборе допадања између појединаца, укупна густина односа или веза се може узети као показатељ групне кохезије или солидарности. Како се густина веза обично разликује у различитим деловима графа то може указивати на постојање социометријских ”звезда” или супротно на постојање изолованих појединаца, што је и показатељ статусних разлика људи. Ове могућности пружиле су аналитичарима да одреде многобројне показатеље особина социометријских мрежа, обично на основу поређења посматраних дистрибуција са расподелом веза (види Prell, 2012). Највише пажње се поклања следећим особинама мреже: повезаности графова, постојање субграфова у већој мрежи (клике) и хијерархије у групама. Постоји још један важан концепт, а то је формализација појма уравнотежене или стабилне структуре. Модели структурне равнотеже подразумевају хипотезу о стабилности структура за разлику од номиналних дефиниција кохезије, клике и хијерархије. У избалансираној мрежној структури образац веза не изазива напетост или оптерећења.

Седамдесетих година прошлог века, Вајт и сарадници (Lograin & White, 1971; White et al. 1976.; Boorman and White, 1976) су увидели значај спајања теорије графова и апстрактне алгебре и развили приступ за поређење више мрежа. Тиме су поставили основе за појаву једног сасвим новог приступа у анализи социјалних мрежа – најпре структуралне еквиваленције, а потом и блоковског моделовања. Дефинисање клика по густини односа у подскуповима графа је природно када се изучава дистрибуција кохезије. Али, густина односа је само један од могућих критеријума за представљање структуре. Вајт и сарадници (White et al. 1976) су предложили још један начин за идентификовање клика, а то је сличност односа према трећим лицима а не по густини односа унутар скупа појединаца.

У развоју мрежних модела разлика између сличности и близине се показала веома корисном. За разлику од позиционог приступа релационих података, који почива на сличности међу актерима, релациони приступи се фокусирају на близини актера – географској, физичкој или друштвеној. Због тога је циљ позиционе анализе подела актера у

међусобно искључиве класе на основу принципа сличности. Насупрот томе, релациони приступ, развијен из традиционалне социометрије, покушава да пронађе подгрупе актера који су снажно повезани једни са другима на основу принципа кохезије или близине. У оквиру позиционе анализа развила су се два приступа. Један, заснован на корелацији (Lograin & White, 1971), док други заступа Барт (Burt 1976), који користи Еуклидову дистанцу као алтернативу за мерење структурне еквивалентности.

На развој блоковског моделовања подсећају Ферлигој, Дореиан и Батагелј (Ferligoj, Doreian and Batagelj, 2011) Они наводе да су Боргати и Еверет (Borgatti and Everett, 1992) сугерисали примену идеја блоковског моделовања на сложеним мрежама.. Боргати и Еверет објашњавају (Borgatti and Everett, 1992: 95) да се процедура блоковског моделовања може поделити у два корака: блоковање и моделовање. Блоковање се састоји од поделе актера у структурно еквивалентне групе назване блокови, док је моделовање изградња нове матрице, на основу блоковања, у којој се сажимају обрасци односа забележени у матрици података. Боргати и Еверет блок-моделе који користе структурну еквиваленцију као основу за блоковање називају структурни блок-модели (Borgatti and Everett, 1992: 98). За разлику од структурног блок-модела, регуларни блок-модели засновани су на општијем појму еквиваленције познатом као регуларна еквиваленција. Да би блок-модел био регуларан сваки актер из једног блока мора бити повезан са било којим актером из другог блока. У том случају су сви актери из једног блока у релацији са барем неким актерима из другог блока (Borgatti and Everett, 1992: 102). Осим што су објаснили како блок-модели могу бити прилагођени за примену регуларне еквиваленције, Боргати и Еверет (Borgatti and Everett, 1992) су показали како се блоковско моделовање примењује у сложеним вишемодалним матрицама. На тај начин, ови аутори су омогућили да регуларни блок модели могу да се користе не само за мрежну анализу већ и за проналажење структуре у различитим врстама скупова података. У том процесу пажња се помера са блоковања актера према блоковању веза, што је важно јер се тиме помера и акценат структурне анализе са појединца на односе између њих.

Из ових модела насталих на основу графа социометријске технике произашли су популарни модели за истраживање структуре мреже, као што су модел преференцијалног прилога, модел "малог света" и модел структурне кохезије. Ови модели нашли су своју примену и у истраживањима сарадње међу научницима (види Moody, 2004; Kronegger et al. 2012).

Закључак

Иако је математичка социологија понудила разноврсна решења за решавање многих социолошких проблема, она и данас представља недовољно проучавану грану социологије са малим утицајем на њен развој у целини. Међутим, на то да су сазнања математичке социологије вредна упозорава Колинс (Collins, 1994), који тврди да је један од начина да се социологија приближи наукама са брзим открићима развитака софтвера, као што су алгоритми за анализу друштвених мрежа или симулације модела за социолошке теорије.

Скворец наводи неколико потешкоћа са којима се суочава математичка социологија, (Skvoretz, 2000). Први проблем јесу интелектуалне фрустрације са којима се суочавају сви они који се баве математичком социологијом. Како је њен задатак да донесе строгост и прецизност, теоријски концепти у социологији морају бити прецизно дефинисани и коришћени доследно путем аргумената, а њихове претпоставке јасно назначене. Међутим, често су теоријски аргументи у социологији наративни и метафорички и не могу се представити у строго логичкој форми. Поред тога, велики проблем са којима се суочавају математички социолози представља природа научног проблема, који је у социологији често изузетно сложен и комплексан.

Следећа потешкоћа настаје управо из поједностављеног проучавања проблема. Коришћење математике приморава на поједностављења која се не могу избећи. Основни циљ математичке социологије је да комплексност и разноликост појава представи у облику једноставних шема описа и објашњења. Тако се комбинацијом једноставних принципа стварају комплексни али регуларни обрасци. Потенцијални проблем који се овде може појавити је што доступни методи намећу сопствена правила за поједностављење процеса.

На приговор да би успех математичке социологије захтевао развој потпуно нових математичких структура, Скворец је мишљења да је боље креативно употребљавати већ добро познате и релативно стандардне моделе (Skvoretz, 2000: 512). Нове формалне алате није потребно измишљати, већ се треба усредсредити на проблем формулације научног проблема и сасвим нов начин представљања правилности у проблемској области. Будућност математичке социологије Скворец види у коришћењу метода симулације за истраживање теоријских последица формалних модела (Skvoretz, 2000: 516).

Како се математичка знања обично не очекују од социолога и не траже се од оних који траже напредна и савремена знања из социологије, математика је и данас одсутна из стандардних уџбеника социологије, иако има признатих и великих доприноса у овој науци. Најчешће се на математичку социологију гледа као на део социолошке методологије.

Надаље, недовољну примену математичких модела, нарочито модела процеса, можемо објаснити и непостојањем адекватних лонгитудиналних података. Овај недостатак је основна препрека у коришћењу неких статистичких метода који захтевају сложене временске серије. Социологија се генерално не може похвалити базама података који се прикупљају у дужем временском периоду истом методологијом и на истој популацији.

Међутим, највећа препрека за ширење математичке социологије је изостанак адекватне едукације. Али, како Едлинг истиче: „Правилна употреба математике није питање избора. Када се проблем формулише прецизно коришћење математике је неизбежно” (Edling, 2009: 346).

Литература:

1. Axelrod, Robert (1980a). Effective choice in the Prisoner's Dilemma. *The Journal of Conflict Resolution* 24 (1): 3-25.
2. Axelrod, Robert (1980b). More effective choice in the Prisoner's Dilemma. *The Journal of Conflict Resolution* 24 (3): 379-403.
3. Axelrod, Robert and William D. Hamilton (1981). The evolution of cooperation. *Science* 211: 1390-1396.
4. Axelrod, Robert (1984). *Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
5. Barabási, L. Albert (2006). *U mreži*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
6. Bernard, Jessie (1954). The theory of games of strategy as a modern sociology of conflict. *American Journal of Sociology* 59 (5): 411-424.
7. Boorman, A. Scott and Harrison C. White (1976). Social structure from multiple networks. II. Role structures. *American Journal of Sociology* 81(6): 1384- 1446.
8. Borgatti, P. Stephen and Martin G. Everett (1992). Regular blockmodels of multiway multimode matrices. *Social Networks* 14: 31-120.
9. Burt, S. Ronald (1976). Position in Networks. *Social Forces* 55/1: 93-122.
10. Collins, Rendall (1994). Why the Social Sciences Won't Become High-Consensus. *Sociological Forum* 9(2): 157-177.
11. Doreian, P., V. Batagelj and A. Ferligoj (2005). *Generalized Blockmodeling*. Cambridge: University Press.
12. Edling, Christofer (2009). We Always Know More Than We Can Say: Mathematical Sociologists on Mathematical Sociology. In: Hedström, Peter and Björn Wittrock (eds). *Frontiers of Sociology*. Leiden: Brill, pp. 345-367.

13. Fararo, J. Thomas (1997). Reflections on Mathematical Sociology. *Sociological Forum* 12(1): 73-101.
14. Ferligoj, Anuška, Patrick, Doreian and Vladimir Batagelj (2011). Positions and Roles. In: Scott, John and Peter J. Carrington (ed). *Social Network Analysis*. London: SAGE Publications, pp. 434-446.
15. Galeotti, Andrea, Sanjeev Goyal, Matthew O. Jackson, Fernando Vega-Redondo and Leat Yariv (2010). Network games. *The review of economic studies* 77: 218-244.
16. Granovetter, Mark (1985). Economic action and social structure: the problem of embeddedness. *American Journal of Sociology* 91 (3): 481-510.
17. Hammerstein, Peter and Reinhard. Selten (1994). Game theory and evolutionary biology. In R. J. Aumann and S. Hart (Eds) *Handbook of Game Theory with Economic Applications*. North-Holland: Elsevier Science Publishers.
18. Harsanyi, C. John (1967). Games with incomplete information played by „bayesian” players Part I. *Management Science* 14(3): 159-182.
19. Heckathorn, D. Douglas (1988) Collective sanctions and the creation of Prisoner's dilemma norms. *American Journal of Sociology* 94 (3): 535-562.
20. Holler, J. Manfred (2002). Classical, modern, and new game theory. *Journal of Economics and Statistics* 222 (5): 556-583.
21. Kronegger, Luka, Mali, Franc, Ferligoj Anuška and Patrick Doreian (2012). Collaboration structures in Slovenian scientific communities. *Scientometrics* 90: 631-647.
22. Lorrain, F. and H. White (1971/2008). Structural equivalence in social networks. In: L. C. Freeman (ed), *Social Network Analysis Volume 3. The Structure of Social Positions*. London: SAGE Publications, pp. 3-38.
23. Macy, W. Michael (1991). Learning to cooperate: stochastic and tacit collusion in social exchange. *American Journal of Sociology* 97 (3): 808-843.
24. Mailath, J. George (1998). Do people play Nash equilibrium? Lessons from evolutionary game theory. *Journal of Economic Literature* 36 (3): 1347-1374.
25. Maynard, J. Smith. (1982). *Evolution and the Theory of Games*. Cambridge: Cambridge University Press.
26. Maynard, J. Smith and George, R. Price (1973). The logic of animal conflict. *Nature* 246 (2): 15-18.
27. Moody James (2004). The Structure of a Social Science Collaboration Network: Disciplinary Cohezion from 1963 to 1999. *American Sociological Review* 69(2): 213: 238.
28. Petersen, Trond (1994). On the promise of game theory in sociology. *Contemporary Sociology* 23 (4): 498-502.
29. Prell, Christina (2012). *Social Network Analysis*. London: SAGE Publications.
30. Rapoport, Anatol (1983). *Mathematical Models in the Social and Behavioral Sciences*. New York: John Wiley & Sons.
31. Raub, Werner (1988). Problematic social situations and the „large number dilemma”: a game-theoretical analysis. *Journal of Mathematical Sociology* 13 (4): 311-357.

32. Raub Werner and Jeroen Wessie (1990). Reputation and efficiency in social interactions: an example of network effects. *American Journal of Sociology* 96 (3): 626-654
33. Schelling, C. Thomas (1971). Dynamic models of segregation. *Journal of Mathematical Sociology* 1: 143-186.
34. Sigmund, Karl and Martin, A. Nowak (1999). Evolutionary game theory. *Current Biology* 9 (14): 503-505.
35. Simon, Herbert (1958). Games and Decisions: Introduction and Critical Survey. by R. Duncan Luce; Howard Raiffa. *American Sociological Review* 23 (3): 342-343.
36. Simon, Herbert (1972). Theories of Bounded Rationality. In: C.B. McGuire and R. Radner (eds) *Decision and Organization*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company
37. Skvoretz, John (2000). Looking Backwards into the Future: Mathematical Sociology Then and Now. *Sociological Theory* 18(3): 510-517.
38. Sokolovska, Valentina (2011). Sociometrija – preteča analize socijalnih mreža. U: Sokolovska, V. i M. Škorić (ur.) *Analiza socijalnih mreža I*. Novi Sad: Filozofski fakultet, str. 68-85.
39. Sorensen, B. Aage (1978). Mathematical Models in Sociology. *Annual Review of Sociology* 4: 345-371.
40. Swedberg, Richard (2001). Sociology and game theory: contemporary and historical perspectives. *Theory and Society* 30: 301-335.
41. von Neumann, John. and Oscar Morgenstern (1944/1953). *Theory of Games and Economic Behavior*. Princeton, Nj: Princeton University Press.
42. Watts, J. Duncan and Steven H. Strogatz (1998). Collective dynamics of ‘small-world’ networks. *Nature* 393: 440-442.
43. White, C. Harrison, Scott A. Boorman and Ronald L. Breiger (1976). Social Structure from Multiple Networks. I. Blocmodels of Roles and Positions. *American Journal of Sociology* 81(4): 730-780.

The importance of mathematical sociology for the development of sociology as a science

Summary: The goal of this thesis is to indicate the significance and importance of the Mathematical Sociology on the evolvement of Sociology as a science, by reviewing the most important scientific fields of Mathematical Sociology. For this reason, in the introductory part, the history of this sociological discipline is pointed out, as well as the most significant fields derived from the co-optation between Mathematics and Sociology. As the authors point out, the most fruitful achievements of the abovementioned cooperation are evident in the Game Theory and the analysis of social networks. Due to this, after the introductory part, the authors present basic ideas of Game Theory, and, afterwards, the modelling of social processes and social structures. In each of the mentioned areas of Mathematical Sociology, what is given

is the critical approach to its current application on Sociology. The final part of the work is dedicated to the advantages and disadvantages of Mathematical Sociology, along with the obstacles in its broader affirmation in contemporary Sociology.

Key words: Mathematical Sociology, Game Theory, social networks analysis, mathematical models

МАРКО ШКОРИЋ*
Универзитет у Новом Саду
Филозофски факултет
Нови Сад

УДК 167/168:371.4 DARVIN
Монографска студија
Примљен: 15.09.2012
Одобен: 11.10.2012

КАРЛ ПОПЕР И ДАРВИНИЗАМ**

Тачно је да има пуно дарвинистичких и селекционистичких тема разбацаних у Поперовом делу, али његово разумевање еволуције било је погрешно, а његово присвајање овог модела за епистемологију и само је . . . погрешно и конфузно.
[Bradie 1996: 268]

Више ниједна образована особа не доводи у питање валидност такозване теорије еволуције, за коју сада знамо да је једноставна чињеница. Такође, највећи број Дарвинових теза је у потпуности потврђен, попут оне о заједничком пореклу, градуализму еволуције и његове експланаторне теорије о природној селекцији. [Mayr 2000: 83]

Сажетак: Карл Попер је један од највећих филозофа 20. века и његов утицај у филозофији науке је очигледан и неизмеран. Међутим, његово размишљање о еволуцији и дарвинизму било је погрешно током читаве каријере, упркос неким променама. Он никад није у потпуности разумео праву природу теорије о природној селекцији и зато је није видео као праву научну теорију, већ као метафизички истраживачки програм. У овом раду се тврди да је дарвинистичка теорија еволуције права научна теорија и да се може тестирати, да не представља таутологију и да нуди оповргљива предвиђања.

Кључне речи: Карл Попер, фалсификационизам, теорија еволуције и природне селекције, дарвинизам као метафизички истраживачки програм, дарвинизам као научна теорија.

* marko_skoric@yahoo.com

** Овај текст је настао током рада на пројекту *Значај партиципације у друштвеним мрежама за прилагођавање евроинтеграцијским процесима* (број пројекта – 179037), финансираном од стране Министарства за науку.

Карл Попер је сигурно једна од највећих и најзначајнијих фигура светске филозофије прошлог века, а велики утицај остварио је не само у филозофији, већ и у природним и друштвеним наукама. Друштвени научници за њега знају првенствено преко књига *Отворено друштво и његови непријатељи* (Popper 1945/1947) и радова (или књиге) „Беда историцизма” (Popper 1944а, б, 1945). Једна од најзначајнијих књига из филозофије науке икада написаних свакако је његова *Логика научног открића* (Popper 1934/2002), а филозофи биологије и еволуциони епистемолози често се позивају на *Објективно знање* (Popper 1972) и бројне радове.

Међутим, упркос томе што је био један од ретких филозофа којег су изузетно поштовали (чак) и природни научници, временом су почеле да се јављају и критике његових идеја, али које су Попера прогласиле инспирацијом ирационализма, окривиле га за кризу у науци, односно њено финансирање (види Шкорић 2010), а уследила су и цитирања од стране креациониста која су за циљ имала да га прикажу као ауторитативног критичара теорије еволуције.¹ Док су филозофске критике биле мање или више оправдане и смислене (али не увек тачне), а у најмању руку засноване на (понекад претераним и натегнутим) импликацијама Поперове филозофије, креационистичка цитирања била су нефер у интелектуалном смислу и политички злоупотребљавана. Поред блатантне злоупотребе науке, у питању је и логичка грешка позивања на ауторитет, јер теорија еволуције није истинита зато што у њу „верују” научници, тако да овај покушај дискредитовања није валидна стратегија у домену науке, али нажалост јесте у домену друштва и политике, и у те сврхе Попер је злоупотребљаван као и други познати еволуционисти (види Cole 1981; Sonleitner 1986).

Дакле, када се говори о Поперовом схватању природне селекције и еволуције, ради се о теми која превазилази пуке филозофске оквире и која задире у политику и представља пример злоупотребе научних и/или филозофских идеја. Када се креационисти позивају на одређене Поперове ставове, о којима ће бити речи, најчешће се наводе цитати извучени из контекста, како би деловало да се он противио дарвинизму на

¹ Међу Поперове поштоваоце могу се сврстати Алберт Ајнштајн (Einstein), Џон Екклс (Eccles) (касније и његов сарадник), Питер Медавар (Medawar), а његова интересовања за дарвинизам и еволуцију довела су до пријатељства са Ернстом Мајером (Mayr) и обновом пријатељства са Конрадом Лоренцом (Lorenz), својим другом из детињства. Када се ради о физичарима, важно је поменути пријатељства са Ервином Шредингером (Schrödinger), Алфредом Ландеом (Lande), Дејвидом Бомом (Bohm), али не треба заборавити ни нобеловце Фридриха Хајека (Hayek), Персија Бридмана (Bridgman) и Жака Моноа (Monod) (који је написао предговор за француски превод *Логике*) (Watkins 1997).

научним основама, критикујући га због тога што није у питању тествабилна научна теорије, већ метафизички истраживачки програм (нпр. Kranz н.д.). Није нетачно то *шта* је Попер с времена на време писао о теорији еволуције, али тумачење и селективно навођење онога што је написано представља одраз интелектуалног непоштења (за сјајну збирку креационистичких бесмислица види Isaak н.д.). Ипак, видећемо да је Попер пуно грешио када је писао о еволуцији путем природне селекције, тако да је те ставове могуће критиковати на научној и филозофској основи, без идеолошког искривљења.

Поперова (еволуциона) епистемологија и фалсификационизам

Као озбиљан филозоф (који је при том изузетно добро упознат са наукама попут физике и биологије), Попер никад није написао да је теорија еволуције погрешна или лоша теорија у смислу у којем су то за њега, на пример, астрологија, психоанализа или марксизам. Овом приликом нема потребе износити основне постулате теорије еволуције, нити трошити речи на доказивање њене валидности, из простог разлога што је у научној заједници она прихваћена као чињеница.² Не као догма коју нико не доводи у питање, већ као идеја која се показала плодном и тачном, а која је омогућила конвергенцију или консилијенцију многих грана науке преко теоријске унификације, у чијој основи се налази пре свега Дарвинова идеја о природној селекцији, али и други механизми.

Поперов став према овој теорији мање је контроверзан него став према природној селекцији као њеном главном механизму, али у сваком случају, он није негирао валидност ових концепата. Уосталом, ако се сматра за једног од оснивача еволуционе епистемологије и ако поднаслов једне књиге гласи „Еволуциона теорија знања” (Popper 1972), поставља се питање како неки познавалац Поперове мисли може да тврди да је он противник теорије еволуције?³

² Овакве тврдње не морају да имају потпору у виду референци, јер не постоји неко треће објашњење за научни рад биолога, осим да оправдано „верују” у теорију еволуције или да су у стању колективне заблуде, што би значило да не знају да је теорија на којој се заснива њихова наука погрешна. Дакле, ако ико доводи у сумњу прихваћеност ове теорије у биологији, *то* би требало потврдити валидним истраживањима, а не лаичким опаскама о „општепознатости” погрешности теорије еволуције. Што се тиче доказа који иду у прилог теорији, поред стотина и стотина уџбеника (нпр. Ridley 2004) постоји вероватно још више научно-популарних књига које лаицима доказују валидност теорије (нпр. Dawkins 2009).

³ Довољно је само летимично погледати називе неких његових предавања или радова о њему и његовој еволуционој епистемологији да би се уочила учесталост „еволуционих тема”.

„Еволуциона епистемологија” је синтагма коју је створио Доналд Кембел у истоименом раду (Campbell 1974) који је писан за књигу о Поперовој филозофији (Schilpp 1974). Сама еволуциона епистемологија је старија од назива, јер овај начин мишљења има корене који сежу дубље у прошлост. У питању је натуралистички епистемолошки приступ који покушава да објасни спознају на дарвинистички начин, односно преко теорије еволуције. Могуће је разликовати неколико струја унутар еволуционе епистемологије, али уопштено гледано, за све њих типично је да спознаја мора да се изучава из оквира еволуционе теорије. Најпознатија подела унутар еволуционе епистемологије јесте на еволуцију епистемолошких механизма (ЕЕМ) и еволуциону епистемологију теорија (ЕЕТ) (Bradie 1986). ЕЕМ се фокусира на развој когнитивних структура код људи и животиња и употребљава сазнања еволуционе биологије приликом разматрања когнитивних капацитета. ЕЕТ је покушај објашњења еволуције идеја, научних теорија и културе преко модела и метафора који потичу из еволуционе биологије. Ове две врсте еволуционе епистемологије не морају да буду међусобно повезане, пошто припадник ЕЕМ не мора да прихвати (све) импликације ЕЕТ.

Обе оријентације полазе од чињенице да су све врсте еволуирале у еволуционом времену. То важи и за човека, који је резултат дуготрајних еволуционих процеса и чији настанак нема везе са натприродним узроцима, већ са природним механизмима које је могуће научно објаснити. Људи су производ еволуције, односно природна бића чији капацитети за знање и веровање су последица тог природног развоја. С тим у вези, процес сазнања је такође природна активност за коју еволуциони епистемолози сматрају да је треба третирати методама природних наука. Зато је један од централних проблема еволуционе епистемологије проблем реконструкције порекла и еволуције ових капацитета.

Попер је вероватно најпознатији представник ЕЕТ. У *Логици* (Popper 1934/2002) је говорио о одабиру теорија од стране научне заједнице, али не као о процесу у којем је дата теорија оправдана преко доказа, већ о оном на основу којег теорија преживљава јер су компетитивне теорије слабије – рационални прогрес науке састоји се из смењивања слабијих теорија теоријама које су у стању да реше више проблема. Ово имплицира и да постоји већа емпиријска поткрепљеност ових потоњих теорија и зато се може говорити о све бољој апроксимацији истине од стране науке, што указује и на њен прогресивни карактер.

То значи да је Попер своје фалсификационистичке идеје развио у оквиру опште теорије о еволуцији знања и да за њега знање подразумева облик адаптације организма на окружење, тако да је живот видео као

решавање проблема (Popper 1940) и радио је на комбиновању теорија биолошке еволуције са теоријама научног прогреса (Popper 1972). У раду „Шта је дијалектика?“⁴ писао је о методу покушаја и грешке, односно о методу елиминације, који је чисто еволуциони:

У суштини, то је исти метод као онај који примењују живи организми у процесу адаптације. Јасно је да успешност овог метода у великој мери зависи од броја и разноврсности покушаја: што више покушавамо, то је вероватније да ће један од наших покушаја бити успешан. [Popper 1940: 403]

Или:

Теорија о знању коју ја желим да предложим у великој мери је дарвинистичка теорија о расту знања. Од амебе до Ајнштајна, раст знања је увек исти: ми покушавамо да решимо наше проблеме и да процесом елиминације добијемо нешто што се приближава адекватности наших пробних решења. [Popper 1963: 261]

Овакво решавање проблема релевантно је и за научна истраживања, јер је метод научног открића сличан животињском решавању проблема и има своју основу у животним процесима.⁴

Поред неспорног великог утицаја у еволуционој епистемологији и филозофији биологије, Попер је ипак најбоље упамћен по идејама о оповргљивости и оповргавању, односно критеријуму демаркације. Његов став према теорији еволуције и природној селекцији, односно дарвинизму, немогуће је схватити мимо ових идеја. Оповргљивост је сигурно један од најпознатијих појмова филозофије науке, али он данас не представља општеприхваћен критеријум демаркације, без обзира на то што су честа позивања на њега када се разматра ненаучни статус бројних псеудонаука.⁵ Неки филозофи чак тврде да је проблем демаркације псеудопроблем (Laudan 1983).

⁴ У одговору на критике и коментаре његове филозофије (Popper 1974a: 1061), написао је: „Главни задатак теорије знања јесте да га разуме као континуирано са животињским знањем; и да разуме такође његов дисконтинуитет – ако га има – у односу на животињско знање”. Ово се не подудара са оним што је о главном циљу рекао у *Логици*, јер је тада као главни проблем навео раст знања, као и критичку анализу позивања на ауторитет искуства. У *Претпоставкама* је као фундаментални проблем филозофије науке навео проблем демаркације, а видећемо да је касније повезивао еволуцију и космологију.

⁵ Оповргљивост често може да буде добар критеријум када се „на прву лопту” суочимо са бројним псеудонаучним идејама (нпр. астрологијом), али ако се сагледају сви проблеми које не може да реши, он није задовољавајући.

Дакле, ако прихватимо значај поткрепљености и умањимо значај доказивања теорија, из тога следи да никада не можемо да знамо да ли смо дошли до истине. Такође, ако се на основу нечега теорија побија или оповргава, онда не могу у питању да буду само претпоставке, већ се мора знати да су у питању истине. Попер је остао веран тези да не можемо да знамо да ли су основни искази истинити, што значи да су увек у питању претпоставке (Panchen 1992) и то је проблем који никад није успео да реши.⁶

Пре него што прикажемо његове најпознатије ставове о еволуцији и природној селекцији, треба ипак напоменути да је он међу биолозима остварио одређени утицај преко идеје о оповргавању, иако она није играла најважнију улогу у пракси биолога.

Не знам ниједног биолога чије теоретисање је у великој мери било под утицајем норми које су предложили филозофи науке. Научници обично врше своја истраживања без обраћања пуно пажње на деликатности методологије. Један изузетак је инсистирање Карла Попера на оповргавању, које је у принципу било на широко прихваћено од стране биолога, иако је ретко када практиковано у пракси. [Maug 1997: 46-47]⁷

Еволуција схватања еволуције у Поперовој филозофији

Интересантно је то што је на корицама првог издања *Логике научног открића* на енглеском (1959. године) једну од похвалних рецензија писао Питер Медавар, док се у књизи највише говори о физици, коју Попер сматра правом емпиријском науком. Заправо, у овој књизи његово бављење биологијом престаје након аналогije између природне селекције и надметања између научних теорија: „Ово схватање науке може се описати као селективно, као дарвинистичко” (Popper 1974/2002: 97). Међутим, то не значи да се он није интересовао за биологију као науку, о чему постоји доста података, иако се они не поклапају по свим детаљима (нпр. Popper 1974/2002, 1978; Bartley 1976; Watkins 1996/2007) – на пример, Бартли је сматрао да је еволуциона епистемологија за Попера представљала важан филозофски заокрет, док се Воткинс не слаже са таквом констатацијом.⁸

⁶ О Поперовој филозофији написано је изузетно много радова, књига и приказа, тако да су овде наведене само оне публикације које се директно тичу биологије као науке и које потичу од биолога или филозофа биологије.

⁷ Занимљиво је то што су све главне Поперове публикације из филозофије науке приказане у часопису *Systematic Zoology*. Види Platnick 1977а, б; Platnick and Gaffney 1978.

⁸ Како пише у својој интелектуалној аутобиографији (Поппер 1974/2002), његов отац је у својој радној соби имао портрете Дарвина и Шопенхауера, а нешто касније писао је о

У сваком случају, из самих дела јасно је да значајнијег утицаја дарвинизма нема до око 1960. године.⁹ Углавном се радило о поменутој аналогiji између научног прогреса преко претпоставки и побијања и Дарвинове концепције еволуције преко варијација и природне селекције (види и Popper 1963). У *Отвореном друштву* (Popper 1945/1947) нема референци о дарвинизму, а у *Беди* (Popper 1944а, б, 1945) је расправа кратка и критички настројена.

У овим радовима Попер прави разлику између еволуционе биологије и еволуционизма, који представља филозофску импликацију еволуционе биологије, а чија главна идеја јесте да еволуција напредује ка неком циљу. Зато и пише да се историцизам може сматрати за део популарног еволуционизма (Popper 1945: 69). У фусноти на истој страници наводи: „[У] модерном дарвинизму видим најуспешније објашњење релевантних чињеница” (Popper 1945: 69н3), али даље у тексту експлицитно негира научни статус дарвинизма, када каже да еволуциона хипотеза није универзални закон, већ партикуларна историјска тврдња о пореклу биљака и животиња.¹⁰

То значи да не постоји никакав закон еволуције ни у биологији ни у социологији, и да потрага за њим не спада у домен научног метода, а разлог је веома једноставан - еволуција живота на Земљи је јединствени историјски процес, као што је то и развој људског друштва. Међутим, тада Попер помиње да је тај процес у складу са свим врстама каузалних закона, а у њих сврстава законе механике, хемије, наслеђивања и сегрегације и природну селекцију. Дакле, суштина овог аргумента јесте да „се не можемо надати да ћемо тестирати универзалну хипотезу, нити да ћемо наћи природни закон прихватљив науци ако смо ограничени на посматрање неког јединственог процеса” (Popper 1945: 70). Као што је јасно данас, било је јасно и Дарвину – да природна селекција не омогућава предвиђање будуће еволуције врсте, а тај приговор Попер је упућивао социолозима који чине историцистичку погрешку.

томе да „Дарвиново лице и Дарвиново име припадају [његовим] најранијим успоменама из детињства” (Popper 1978: 339). „Одувек сам био изузетно заинтересован за теорију еволуције и био сам врло спреман да прихватим еволуцију као чињеницу. Такође, био сам фасциниран Дарвином, као и дарвинизмом...” (Popper 1974/2002: 194). Међутим, и поред несумњивог одушевљења Дарвином, Попер је сматрао да је Њутн остварио значајнији допринос у историји науке: „Ипак, Дарвинов револуционарни утицај на нашу слику света око нас био је у најмању руку велик, иако не толико дубок као Њутнов” (Popper 1972: 267). За тезу да је Дарвинов допринос већи и значајнији, односно далекосежнији, види Шкорић и Кишјухас 2012.

⁹ Бартли (Bartley 1987) наводи да се Поперово прво јавно дискутовање о биологији догодило 15. новембра 1960. године.

¹⁰ Ова идеја представља и једну од главних теза *Логике*, да права наука открива универзалне законе.

Становиште није мењао у *Претпоставкама* (Popper 1963), где о овој проблематици говори у поглављу о предвиђању и пророковању, односно о научном предвиђању и безусловном историјском пророчанству, што је разлика коју историцизам не види. „Научна предвиђања о животним циклусима организама могу да се врше у оној мери у којој их апстрахујемо од спорих еволуционих промена, тј. у мери у којој биолошки систем који је у питању третирамо као мирујући” (Popper 1963: 340).

Ситуација је сасвим другачија у *Објективном знању* (Popper 1972), где биологија игра главну улогу. Ова књига нам сведочи о томе да је Попер најмање до 1979. године (када ју је последњи пут ревидирао) и даље веровао да је еволуциона биологија у суштини историјска (Stamos 1996): „Дарвинова теорија је *уопштено* историјско објашњење” (Popper 1972: 270, курзив у оригиналу). Такође, понавља и свој ранији став о дарвинизму: „[З]натни део дарвинизма није емпиријска теорија, већ *логички трузам*” (Popper 1972: 69, курзив у оригиналу) и помиње да је ова теорија таутолошка или скоро таутолошка.

Ова књига је занимљива и по томе што је Попер понудио своје унапређење теорије еволуције, али можемо се сложити са констатацијом Мајкла Руса: „Кад се све сабере, Поперова 'обогаћења' еволуционе теорије чине се у најбољем случају непотребна, а у најгорем погрешна” (Ruse 1977: 658). Једна од његових грешака такође је у томе што је сматрао (Popper 1972: 267) да Дарвин и дарвинисти нису понудили стварна каузална објашњења адаптивне еволуције неког организма или органа, већ да су само показали да такво објашњење може да постоји. То није тачно, јер је Дарвинова теорија понудила плаузибилна физичка објашњења за процесе и појаве које немају никаквог смисла са становишта креационизма.

Међутим, без обзира на све (погрешне) критике теорије еволуције, Поперу је одувек било јасно колико је дарвинизам супериорнији у односу на креационистичку алтернативу: „Било је то, наравно, велико Дарвиново постигнуће, што је показао да постоји могућност објашњења телеологије на нетелеолошки или обичан каузални начин. Дарвинизам је најбоље објашњење које имамо. Тренутно нема никаквих озбиљних ривалских хипотеза” (Popper 1974б: 272; види и Шкорић 2005 за проблем космичке телеологије).¹¹ Нешто касније, написаће и: „Природна

¹¹ „[Д]арвинова теорија о природној селекцији показала је да је у *принципу могуће редуковати телеологију на узрочност преко објашњења, чисто физичким терминима, постојања дизајна и сврхе у свету*” (Popper 1972: 266, курзив у оригиналу).

селекција је уништила доказ за чудесну специјалну интервенцију Творца” (Popper 1978: 343).¹²

Ако се сумира његов главни приговор теорији о природној селекцији, он је следећи:

„Природна селекција је опстанак најбоље адаптираних.”

„Најбоље адаптирани су они који преживљавају.”

„Ко преживљава?”

„Они који су најбоље адаптирани.”

„Дакле, еволуција путем природне селекције је таутологија.”

Данас овај аргумент нема никакав научни значај, али има историјски, јер су га неки филозофи узимали за обзирно, тако да га је потребно објаснити.

Попер у *Трагању* не говори више да је дарвинизам стриктна таутологија, али нешто блиско томе, иако није јасно о каквим „степенима” таутологије се ради, јер се то не објашњава.¹³ Дарвинизам се назива применом ситуационе логике, што значи да постаје готово логичка нужност у било којој ситуацији у којој постоји саморепродукујући живот који поседује варијације.¹⁴ Та дарвинистичка ситуациона логика не мора да се примени само на живот, већ и на ситуације без живота, односно

¹² Дарвину је било јасно да селекција не производи савршенства, већ да само ствара адаптацију на постојеће услове, што имплицира и то да промена окружења врло лако може да учини да адаптација постане неадаптивна. Лаици и креационисти често мисле да су адаптације савршене, односно да је свако обележје сваког организма на „правом” месту и да зато све савршено функционише. Ово је изузетно наивно (и нетачно) виђење природе и живота у њој. Концепти савршености и циља су са становишта природе као целине бесмислени.

¹³ Попер заиста није једини научник/филозоф који је у другој половини прошлог века детаљније говорио о таутолошком моменту теорије о природној селекцији. Занимљив је и рад у којем се његово име и идеје уопште и не помињу, који за циљ има да покаже како теорија еволуције не чини предвиђања у домену екологије, а суштина је у томе да је она таутологија и да „не може да чини емпиријски тестабилна предвиђања. То уопште нису научне теорије [мисли се на природну селекцију, компетитивну ексклузију, диверзитет врста, просторну хетерогеност итд.]” (Peters 1976: 1), што би требало да значи да нису у питању предиктивне теорије, већ „логичке елаборације одређених аксиома” (Peters 1976: 12), а тиме су и таутологије.

Поред Поперовог схватања еволуције, било би веома занимљиво анализирати мишљења других великих филозофа. Вероватно најпознатија реченица о односу теорије еволуције и филозофије припада Витгенштајну: „Дарвинова теорија не тиче се филозофије више него било која друга хипотеза у природној науци” (Wittgenstein 1921/1961: 49). У складу са главним тезама овог рада, јасно је да се она сматра погрешном.

¹⁴ Када се претпостави да живот и његов оквир конституишу нашу „ситуацију”, онда та ситуација чини то да дарвинистичка идеја постане ситуациона логика.

важи за атомска језгра, као и хемијска једињења: „Дошао сам до закључка да дарвинизам није тестабилна научна теорија, већ *метафизички истраживачки програм* – могући оквир за тестабилне научне теорије” (Popper 1974/2002: 195, курзив у оригиналу), а затим истиче да није у питању „само један метафизички програм од многих” (Popper 1974/2002: 197).

Када се ради о статусу дарвинизма као метафизичког програма, потребно је објаснити о чему се ту заправо ради у Поперовој филозофији. Јасно се може видети како за њега метафизика нема исти статус као што га је имала код логичких позитивиста, јер по његовом мишљењу готово свака фаза развоја науке је под утицајем метафизичких идеја, а то су идеје које се не могу тестирати (као примере, он наводи космологију и атомизам). Међутим, те идеје детерминишу који проблем ћемо покушати да решимо и које одговоре ћемо сматрати задовољавајућим или прихватљивим и слично. То значи да метафизички истраживачки програм омогућава да се суди о успеху теорије као објашњења, али исто тако критичка дискусија о теорији и њеним резултатима може да доведе до промене у истраживачком програму или његовој замени. Одређени програми су метафизички зато што су резултат „општих погледа на структуру света” (Popper 1956/1982: 161).

Попер је схватио да дарвинизам не може да објасни порекло живота: „Мислим да је врло могуће да је порекло живота толико екстремно импробабилно да ништа не може да 'објасни' зашто је он настао . . .” (Popper 1974/2002: 196). Међутим, као што је око неких ствари био у праву, поводом много питања је и грешно. Поред тога што је дарвинизам сматрао метафизичким програмом, јер наводно није тестабилан, тврдио је и да дарвинизам само наизглед објашњава адаптације преко природне селекције на научни начин. То је зато што рећи да је врста адаптирана на своје окружење представља скоро таутологију, односно зато што модерни еволуционисти наводно адаптацију или адаптивну вредност дефинишу преко вредности опстанка која се мери стварним успехом опстанка, тако да је такву теорију веома тешко тестирати. Ипак, одмах у наредној реченици он каже да је ова теорија од непроцењивог значаја. „Не видим како би, без ње, наше знање могло да расте као што је то био случај након Дарвина” (Popper 1974/2002: 198).

Јасно се види да је признавао да је у питању једина теорија која објашњава адаптацију и механизме који до ње доводе и било му је јасно да је то разлог због којег је готово универзално прихваћена, али рекао је да „дарвинизам није научна теорија, већ метафизичка. Међутим, њена вредност за науку као метафизичког истраживачког програма је веома

велика, нарочито ако се призна да се она може критиковати и побољшати” (Porper 1974/2002: 200). Такође, грешио је и када је рекао да је градуалност њена једина предикција. На пример, ако дође до географске сепарације неке врсте и ако међу географским областима у којима настављају да живе те популације постоје знатне еколошке разлике, Дарвинова теорија предвиђа да ће оне временом постати две врсте које међусобно не могу да се паре (наравно, под условом да ниједна не доживи истребљење).

Након описане промене становишта из интелектуалне аутобиографије, Попер је променио мишљење по још неким питањима која се тичу теорије еволуције, што се може видети у текстовима који су писани од средине до краја седамдесетих година, када је експлицитно употребљава у својим објашњењима. Већ 1975. године (Porper 1975) он поново говори о биолошким аспектима прогреса у науци и истиче како се са биолошког или еволуционог становишта наука и научни прогрес могу сматрати као средства помоћу којих се људска врста адаптира на окружење. То је зато што разликује три нивоа адаптације: генетску, адаптивно бихевиорално учење и научно откриће, које представља посебан случај адаптивног бихевиоралног учења. Суштина је у томе да је на сва три нивоа механизам адаптације у суштини исти, што је једна од основних теза еволуционе епистемологије, односно теорије селекције.¹⁵

То значи да адаптација на сва три нивоа почиње од наслеђене *структуре* која је основна. На генетском нивоу то је *структура гена организма*, на бихевиоралном њој кореспондира *урођени репертоар* понашања која су доступна организму, а на научног нивоу то су *доминантне научне претпоставке или теорије*. Ове структуре се увек преносе *инструкцијом* – репликацијом кодираних генетских инструкција на генетском и бихевиоралном нивоу и друштвеном традицијом и имитацијом на бихевиоралном и научним нивоу. Из тога следи да на сва три нивоа инструкција потиче *унутар структуре*. Ако се јављају мутације или варијације или грешке, онда су у питању нове инструкције, које такође настају *унутар структуре*, а не *изван* ње, у окружењу.¹⁶

¹⁵ Иако се најчешће термини „еволуциона епистемологија” и „теорија селекције” користе као синоними, Кембел се касније определио за други термин, сматрајући да он на адекватнији начин описује суштину ових идеја (Campbell 1997). То значи да је теорија селекције апстрактнија и општија, тако да је теорија биолошке (или неке друге) еволуције само једна њена инстанца. Вероватно је мало познато да су рани еволуциони епистемолози, попут Георга Зимела и Џејмса Болдвина, употребљавали управо термин „теорија селекције” (Simmel 1895/1982; Baldwin 1909a, б).

¹⁶ Овде је у питању Поперово разликовање дарвинизма и ламаркизма, као селекционистичких и инструкционистичких процеса. Важно је да ови покушаји и промене потичу

Те наслеђене структуре изложене су одређеним притисцима или изазовима или проблемима, а то су селекциони притисци, изазови окружења и теоријски проблеми. Тако се као одговор или реакција производе варијације генетски или традиционално наслеђених *инструкција* – методима који су макар делимично *насумични*. На генетском нивоу, то су мутације и рекомбинације кодираних инструкција, на бихевиоралном то су провизорне варијације и рекомбинације у оквиру репертоара, а на научном нивоу то су нове и револуционарне провизорне теорије. Дакле, на сва три нивоа добијамо нове провизорне пробне инструкције, односно провизорне покушаје (Popper 1975).

Следећи стадијум је *селекција* из доступних мутација и варијација – оне које су из нових провизорних покушаја, а које су лоше адаптиране, бивају елиминсане. То је *стадијум елиминације грешке* – само мање или више добро адаптиране инструкције покушаја преживљавају и бивају касније наслеђене, тако да се зато може говорити о *адаптацији путем метода покушаја и грешке* или путем метода покушаја и елиминације грешке. Елиминација грешке или лоше адаптиране инструкције покушаја зове се *природна селекција* и она делује на сва три нивоа, из чега постаје евидентно да Попер говори о (општој) теорији селекције.¹⁷

Након изношења ових идеја Попер поново мења неке своје идеје о природној селекцији, тако да на првом Дарвиновом предавању на Дарвин колеџу у Кембриџу говори о природној селекцији и настанку ума

унутар индивидуалне структуре на мање или више насумични начин, на сва три нивоа. Схватање да оне *нису* последица инструкције споља, из окружења, подржано је чињеницом да веома слични организми понекад могу да реагују на различите начине на исти изазов окружења.

Селекционизам инсистира на томе да обележја која доприносе адаптивној вредности настају случајно, односно пре него што се за њих јави „потреба”. Тада они бивају одабрани у односу на неке друге варијанте и преносе се потомству. Дакле, процес којим настају адаптивна обележја на почетку је независан од њихове потенцијалне адаптивне корисности, тј. он је неусмерен или „слеп”. С друге стране, ламаркизам (у овој терминологији инструкционизам) тврди да адаптивна обележја настају након промена у окружењу и као реакција на њих. Зато се за ту теорију еволуције може рећи да је усмерена, односно дирекциона, јер је производња адаптивних обележја последица инструкције од стране фактора окружења.

¹⁷ У суштини, стање еквилибријума за адаптацију не постиже се применом метода покушаја и елиминације грешке, односно природном селекцијом – (1) није вероватно да се понуде савршена или оптимална решења за проблеме и (2) настанак нових структура или нових инструкција укључује промену у ситуацији окружења. Нови елементи окружења могу да постану релевантни, а као последица тога могу да настану нови притисци, нови изазови и нови проблеми, као резултат структуралних промена које су настале унутар организма (Popper 1975).

(Popper 1978).¹⁸ У оквиру подналова „Природна селекција и њен научни статус” за Дарвинову теорију се каже да је у питању „неизмерно импресивна и моћна теорија” (Popper 1978: 343), али убрзо наводи и следеће:

Међутим, Дарвинов најважнији допринос теорији еволуције, његова теорија о природној селекцији, тешко може да се тестира. Постоје неки тестови, чак и експериментални тестови; и у неким случајевима, као што је чувени феномен познат као „индустријски меланизам”, ми можемо да посматрамо како се природна селекција одвија пред нашим очима. Ипак, заиста ригорозне тестове теорије о природној селекцији је тешко пронаћи, далеко теже него тестове сличних теорија у физици и хемији. [Popper 1978: 344]

Ова чињеница, да је теорију тешко тестирати, довела је до тога да неки дарвинисти и антидарвинисти тврде да је у питању таутологија и Попер помиње Водингтона, Фишера, Холдејна и Симпсона, као ауторитете на основу чијих тврдњи је и он сам описао природну селекцију као скоро таутолошку. „Моје решење је гласило да је доктрина о природној селекцији најуспешнији метафизички истраживачки програм. Она поставља подробне проблеме у многим пољима и говори нам шта бисмо очекивали од прихватљивог решења тих проблема” (Popper 1978: 344).

Дакле, Попер је и даље веровао да је у питању метафизички истраживачки програм, али променио је мишљење о његовој тестабилности и логичком статусу. Његов коначни закључак био је да теорија о природној селекцији *ипак* може да се тестира (додуше тешко), а према неким другим основним поставкама теорије еволуције приказивао је још експлицитније симпатије: „Менделовске основе модерног дарвинизма су добро тестиране, као и теорија еволуције, која говори да је читав земаљски живот еволуирао од неколико примитивних једноћелијских организама, могуће чак и од једног организма” (Popper 1978: 344).

У једном слабо познатом коментару (Popper 1980; што је коментар критике Halstead 1980), он се још једном јасно одредио по питању својих позних схватања дарвинизма и еволуције:

¹⁸ Овај текст као главну тему има елаборацију доктрине о међусобној интеракцији између ума и мозга, али није прилика да се говори и о Поперовој теорији ума, односно о његовом интеракционистичком дуализму, који је претрпео (и није издржао) критике од стране огромне већине филозофа ума. Види нпр. Dennett 1979: 93, који пише: „[И]нтеракционизам у речнику већине модерних материјалиста означава врсту сулудих схватања за која се претпоставља да их нико не заступа”.

[И]з Вашег чланка се чини . . . да неки људи мисле да сам ја негирао научни карактер историјским наукама, као што су палеонтологија или историја еволуције живота на Земљи; или, рецимо, историја књижевности или технологије или науке.

То је грешка и ја овде желим да потврдим да ове и друге историјске науке по мом мишљењу имају научни карактер: њихове хипотезе у многим случајевима могу да се *тестирају*.

Чини се као да неки људи мисле да су историјске науке нетестабилне зато што описују јединствене догађаје. Међутим, опис јединствених догађаја врло често може да се тестира тако што се из њих извлаче тестабилне предикције или ретродикције. [Popper 1980: 611, курзив у оригиналу]

Ипак, ни ово није била последња тврдња коју је изнео о теорији еволуције, јер се у неким својим предавањима (види нпр. Popper 1990 и предавање „Ка еволуционој теорији знања”, које је одржано годину дана раније) враћао овим идејама, иако није унео неке значајне модификације. Његова епистемологија је и даље полазила од чињенице да животиње могу нешто да знају, односно да имају знање, о чему је било речи, а преко теорије еволуције говорио је да је проблем знања проблем космологије: „Еволуциона теорија повезује знање, а са њим и нас, са космосом; и тако проблем знања постаје проблем космологије” (Popper 1990: 39). Такође, готово је поновио свој став из *Објективног знања* о урођености знања и апсурдности теорије *табула раса*, што је последица његовог прихватања дарвинизма.¹⁹

[И]дем много даље него Кант. Сматрам да је, рецимо, 99 процената знања свих организама урођено и инкорпорирано у нашу биохемијску конституцију. И сматрам да је 99 процената знања за које је Кант мислио да је *a posteriori* и да су 'подаци' који су нам 'дати' преко чула заправо не *a posteriori*, већ *a priori*. [Popper 1990: 46]

Из свега наведеног, можемо да закључимо следеће. Попер је након неколико промена мишљења у вези са природном селекцијом и еволуцијом дошао до становишта да природна селекција не може да објасни или све морфолошке карактеристике организма или све бихевиоралне програме, али да може да објасни велики број њих. То би значило да је сматрао како еволуција путем природне селекције није универзална, иако се чини да важи за огроман број случајева, као и то да се она може формулисати на начин који не мора да буде таулотошки. У суштини, из

¹⁹ „Теорија *tabula rasa* је предарвинистичка: сваком човеку који има неки осећај за биологију мора бити јасно да је већина наших диспозиција урођена . . .” (Popper 1963: 66).

тога следи да се не могу сви феномени еволуције објаснити *само* путем природне селекције (Stamos 1996), што је огромна промена у односу на његове прве формулације схватања природне селекције. Међутим, оно око чега никад није променио мишљење јесте идеја да је еволуциона биологија научна теорија, а не само (метафизички) истраживачки програм и да није само логичка могућност то што се већина органске еволуције одвија у складу са принципима природне селекције.

Критика Поперове критике: таутологија, оповргљивост, предиктивност и чињеничност еволуције

На крају оцене Поперовог схватања дарвинизма можемо се сложити са Дејвидом Халом (Hull 1999), који запажа да он уопште није био превише заинтересован за еволуциону теорију као биолошку теорију. Односно, да је био више заинтересован за њу као метафизички истраживачки програм који би могао да потпомогне његово виђење еволуције науке, али и због тога што му је она омогућила снажне аргументе за доктрину о интеракционизму тела и ума, односно, за схватање о заједничкој интеракцији менталних и физичких стања (Popper 1978).

Оптужба о таутолошком карактеру дарвинизма, односно еволуције путем природне селекције, постала је предмет многих дебата у оквиру филозофије (више него науке). Ова популарна идеја је веома лако оповргљива, али потребно је доћи до самог корена заблуде. Грешка потиче од Дарвиновог пристанка (углавном на наговарање од стране Воласа) да етикету „природна селекција” због телеолошких импликација замени Спенсеровом неутралн(и)јом синтагмом „опстанак најбоље адаптираних”.²⁰ На тај начин настао је поменути проблем таутологије, јер се адаптивна вредност дефинише преко опстанка, а опстанак преко адаптивне вредности. Елиминисање ове заблуде захтева раздвајање концепта адаптивне вредности од опстанка (Stamos 1996).

Филозофска литература о адаптивној вредности је обимна, толико обимна да се филозофија биологије понекад подругљиво карактерише као филозофија адаптивне вредности. Наговештај о томе да опстанак најбоље адаптираних мора да буде нешто више од таутологије може да се види на основу тога колико је заиста обимна ова литература. Стотине радова и десетине књига посвећених разрађивању последица таутологије делују невероватно.

²⁰ За детаљнији приказ Спенсерових идеја о еволуцији, види Шкорић и Кишјухас 2012.

Или су бројни веома софистицирани филозофи насамарени или је опстанак најбоље адаптираних нешто више од таутологије. [Hull 1999: 489-490]

Адаптивна вредност се не дефинише детерминистички, већ диспозиционо, тј. статистички. Проблем са поједностављеним објашњењем таутологије јесте у томе што се под адаптивном вредношћу *не подразумевају* организми који преживљавају, већ они за које се очекује да ће преживети због њихових адаптација и функционалне ефикасности, али у поређењу са осталим организмима у њиховој популацији (Stephens 2006). Такође, адаптивна вредност се не односи на опстанак који би сам себи био циљ, већ на опстанак који је средство за репродукцију, тако да је са становишта дарвинизма адаптивна вредност успешно „остављање” потомака. Ипак, ако се мери само на тај начин, настају одређене тешкоће и проблеми, јер се изоставља фактор (не)среће, односно случајности, и зато биолози кажу да адаптивна вредност организма варира као и његов *очекивани* репродуктивни успех: „Оно што је важно јесте *број потомака за које се очекивало да ће организам са тим генима моћи да произведе*” (Kitcher 1982: 57, курзив у оригиналу). У том случају, не ради се о таутологији и то значи да је дефинисање адаптивне вредности преко опстанка филозофска грешка бркања значења термина са тим како да се мери његова вредност (Settle 1996).²¹

Попер је у потпуности занемарио чињеницу да теорија еволуције допушта да слабије адаптирани организам преживи, односно да боље адаптирани не преживи, тј. да се репродукује. То је зато што није битно како пролазе индивидуе, већ популације, односно групе. Рус скреће пажњу да је Попер у свом размишљању о еволуцији погрешно употребљавао и појмове „адаптација” и „бити адаптиран”. Сасвим је јасно и логично да организам може имати адаптацију, а да не буде добро адаптиран на своје окружење (Ruse 1977: 649пб), што је још један разлог због којег таутолошки аргумент није валјан.

Дакле, адаптација се не дефинише *само* по критеријумима које износи Попер. Да би се она објаснила мора да постоји каузална прича о њеној функцији (Williams 1966).²² И коначно, када се у обзир узму и други механизми еволуције, попут генетског дрифта, онда је јасно због чега Поперова замерка није валидна (Kitcher 1982). Чим кажемо да пос-

²¹ Да се адаптивна вредност идентификује са стварним репродуктивним успехом организма или неког обележја, не би било могуће објашњење репродуктивног успеха организма или обележја, јер ништа не може да објасни себе.

²² Овом приликом није од пресудног значаја анализа неслагања еволуциониста око дефинисања и изучавања адаптације.

тоји диференцијална репродукција, тешко да можемо да имамо нешто таутолошко. Диференцијална репродукција је можда очигледна, али није емпиријски празна и бесмислена, јер чини то да теорија еволуције буде тестабилна – на пример, ако би сва бића асексуалном репродукцијом добила једног потомка, еволуциона теорија би била погрешна.

Када се ради о природној селекцији, еволуционисти увек тврде да је она систематична, односно да диференцијална репродукција није насумична. Верује се да је успех просек функције специфичних карактеристика организма, што значи да када би сви организми били идентични, не би било селекције. Такође, из тога следи да су неке особености адаптивне у једној ситуацији, а да могу да буду неадаптивне у другој или да буду адаптивне у сличним ситуацијама. Све ово је можда тешко тестирати, али у питању је емпиријска тврдња која је оповргљива (види Sober 2000; Godfrey-Smith 2003).

Идеје да су сви организми у „сродству” и да је природна селекција основни узрок биодиверзитета су историјске хипотезе и јасно је да се ниједна од њих не може дедуковати само из дефиниција, што значи да ниједна није аналитичка, односно да Дарвинова теорија није таутологија. У поперовском смислу, физички закони су углавном емпиријски, али то не важи за опште моделе еволуционе теорије. Такође, очигледна је још једна Поперова грешка - није ли апсурдно процењивати статус читаве теорије на основу једног става?

Интересантно је напоменути да је у ранијим радовима чак и Ричард Луонтин, један од највећих еволуционих биолога након Дарвина, успутно поменуо да је „идеја о природној селекцији таутолошка” (Lewontin 1961: 402).²³ Међутим, убрзо је схватио грешку и у неким наредним радовима писао је управо о неодрживости схватања о таутологији. Он истиче да је еволуција нужна последица три чињенице у свету (Lewontin 1970): (1) различите индивиде у популацији имају различите морфологије, физиологије и понашања (фенотипске варијације), (2) различити фенотипи имају различите стопе опстанка и репродукције у различитим окружењима (диференцијална адаптивна вредност) и (3) постоји корелација између родитеља и потомства у доприносу свих њих наредним генерацијама (адаптивна вредност је херитабилна).²⁴ Ова три принципа су у основи еволуције, а из њих следи да нема ничег таутоло-

²³ Поред погрешног описа природне селекције, овај рад је остао упамћен и као неуспешни покушај да се у биологији примени теорија игара.

²⁴ У ранијем раду (Lewontin 1969) он на сличан начин описује еволуцију: (1) постоје фенотипске варијације, (2) постоји корелација између родитеља и потомака, (3) различити фенотипи остављају различит број потомака у удаљеним генерацијама.

шког у природној селекцији, јер ово су три истините тврдње о свету из којих следи да се промене морају десити у популацији и да се те промене могу предвидети и тестирати (види и Brandon 1980; Mayr 1984).

„[Л]ако је изборити се са овим аспектом поперовског приговора најкомплетнијем систему знања у биологији, јер је јединственост у оку посматрача” (Lewontin 1972: 181).²⁵ Овде се мисли на то да су специјације које се догађају у протеклих неколико стотина милиона година у суштини репликације исте основне секвенце догађаја. „Проблем са овом [Поперовом] анализом јесте то што чак и ако природна селекција можда није епистемолошки задовољавајућа хипотеза, она ипак може бити истинита. Веома незгодно, али тако је” (Lewontin 1972: 181).²⁶

Као што је речено, током највећег дела каријере Попер је истицао да се теорија заснована на историјским догађајима не може тестирати, сматрајући да се историјски догађаји не могу експериментално манипулисати или директно посматрати. Ово питање уопште није наивно, јер ако се не прихвати идеја да се теорије о историји могу тестирати, већина проблема које изучавају научници престаје да буде подложна научном истраживању, зато што осим неких принципа физике и хемије, већина феномена мора да се објасни позивањем на историју. Није само биологија та која би запала у проблеме, јер су у сличној ситуацији геологија и астрономија (Futuyma 1982).

Историјски феномени могу научно да се анализирају зато што формирају обрасце који показују да су поновљени историјски догађаји повезани са једним или више услова који имплицирају каузалност. Тешко је ригорозно тестирати, а понекад и немогуће, хипотезу о неком јединственом историјском догађају, али када се нека одређена врста историјског догађаја понавља, можемо да схватимо да ли се обично повезује са специфичним условима који се могу сматрати узроцима. На пример, на основу фосилних остатака и компаративне анатомије могуће је тестирати хипотезу да нова обележја организма еволуирају путем модификације преегзистирајућих обележја.

²⁵ У питању је Поперов став о уникатности еволуционог (историјског) процеса, о чему је било речи: „Разлог због којег Попер не одбацује ротацију Земље око своје осе као неприкладни предмет изучавања за науку јесте тај што је са становишта небеске механике сваки дан исти, иако то није истинито за новинара” (Lewontin 1972: 181).

²⁶ Луонтин (Lewontin 1972) прави разлику између таутолошке и функционалне селекције и демонстрира је на примеру индустријског меланизма – када је на делу функционална селекција, само обележје доноси предност организму у односу на физичке или биотичке факторе окружења, а у таутолошкој селекцији обележје је случајно и неки други физиолошки ефекат гена мора да се постулира како би се објасниле географске или темпоралне варијације.

Зато је велики број биолога кренуо другим путем у односу на Попера, а то је пут потврђивања хипотеза (Maup 1997). Што се тиче потврђивања, постоје две врсте теорија које се не могу разликовати са становишта оповргавања. Једна је креационизам, који се позива на свемоћног бога, и она није оповргљива, јер из њене визуре свако посматрање представља потврду за ту хипотезу. Друга врста је дарвинистичка теорија о природној селекцији, која за Попера није оповргљива јер није универзално квантификована, али која увек може да се оповргне посматрањем.

Управо зато што је немогуће научно истражити натприродне процесе, креационисти не могу да понуде више доказа за стварање него што су могли 1859. Они једноставно вековима понављају исте аргументе – без нових идеја, без нових информација. Док наука ослобађа и употребљава људски интелект, креационистичке тврдње чине интелект беспомоћним. Док наука нуди оптимизам који долази са разумевањем, креационизам га негира. Док наука расте, креационизам стагнира. Док наука нуди метод тестирања хипотеза како би оправдала своје тврдње, креационизам нуди слепу веру у ауторитет једне књиге и њених најригиднијих тумача. [Futuyma 1982: 174]

Без обзира на то што оповргљивост није адекватан критеријум за разликовање науке од ненауке, дарвинистичка теорија еволуције може да се подвргне тестовима оповргавања, о чему сведочи преко 150 година теорије (у односу на то када је званично објављена) и оповргавање многих Дарвинових и осталих еволуционистичких идеја (на пример, његове концепције наслеђивања или ламарковске идеје о наслеђивању стечених карактеристика). Није уопште спорно да би дарвинизам требало одбацивати ако се оповргне, јер се не ради о религијској непроменљивој догми, већ о научној теорији, али историја еволуционе биологије испуњена је одбацивањем погрешних теорија и потврђивањем оних за које се још увек сматра да су тачне.

Када је Дарвин током двадесет година радио на својој теорији, најбољи пример научне теорије била је Њутнова теорија, заснована на законима, строгом детерминизму и генерализацијама. Зато и не чуди то што је желео да створи теорију која би личила на Њутнову и што су му биле упућиване критике од стране савременика да његова теорија није довољно слична моделу науке који су они заступали (Hull 1973). Тако је и Попер имао своју визију науке која је била заснована на критеријуму оповргљивости и коју је називао фалсификационизмом. У суштини, може се рећи да фалсификационизам од теорије захтева да буде оповр-

гљива у односу на податке, да се може тестирати путем посматрања и експеримента и да чини предвиђања. Међутим, посебно је занимљиво да и сам критеријум оповргљивости *није* оповргљив, чиме је он отворено метафизички. Дакле, када се узму у обзир наведени критеријуми, јасно је зашто из тога следи да је дарвинизам за Попера (само) метафизички истраживачки програм.

Мајер тврди да је оповргавање изузетно компликовано за тестирање пробабилистичких теорија, а такве су многе теорије у биологији. То је зато што појављивање изузетака у пробабилистичкој теорији не подразумева нужно оповргавање. Еволуциона биологија почива на конструисању историјских наратива, јер су они потребни да би се објаснила одређена посматрања, тако да је веома тешко, ако не и немогуће дефинитивно оповргнути погрешну теорију. Зато теза о томе да једно оповргавање захтева напуштање теорије може да буде прикладно за теорије које су засноване на универзалним законима физичких наука, али то обично није тачно за еволуциону биологију (Maug 1997).²⁷ Теорија обично наставља да „влада” све док се не појави боља која је замени, иако и ту постоје изузеци.

Занимљиво је да Попер не узима у обзир чињеницу да је још Дарвин у првом издању *Порекла* писао о проблемима своје теорије и износио је идеје о томе како би она могла да буде оповргнута. На пример:

Ако би могло да се демонстрира да је постојао неки комплексни орган који није могао да буде формиран путем бројних, сукцесивних и малих модификација, моја теорија би апсолутно пала. [Darwin 1859/1964: 189]

Или:

Ако би могло да се докаже да је неки део структуре неке врсте формиран искључиво за добробит друге врсте, то би уништило моју теорију, јер тако нешто није могло да буде произведено путем природне селекције. [Darwin 1859/1964: 201]²⁸

Када се говори о теорији еволуције, потребно је разликовати истину од чињенице, што није увек лако. У принципу, истина се лаички може дефинисати као слагање са чињеницама или са стварношћу, а чињеница као нешто што се заиста десило или што се дешава или као

²⁷ У филозофији биологије и данас постоје дебате око тога каква је биологија наука и да ли у њој постоје закони и у којој мери су слични законима физике (види нпр. Bartley 1987; Stamos 2007).

²⁸ Слични примери налазе се на следећим страницама: 211, 239, 242, 302, 342.

нешто за шта се зна какво је итд. Међутим, у научном смислу „чињенице” морају да буду пропозиције око којих се слажу индивидуе које су истражујући неки феномен примењивали ригорозне, контролисане методе директног или индиректног посматрања. Зато се може рећи да скоро све чињенице почињу свој „живот” као хипотезе и евентуално достижу статус „чињеничности”. Дакле, чињенице су само хипотезе које су добро поткрепљене расположивим доказима, али треба имати на уму да хипотеза није неоснована спекулација, већ да она у науци има другачије значење.²⁹

Из овог следи да је разлика између чињенице и хипотезе ствар степена, односно количине доказа који иду или не иду у прилог одређеним тврдњама. У овом смислу креационисти истичу да је еволуција „само теорија”, а не чињеница, што значи да није доказана, али у науци *ништа* није доказано у овом смислу. Не постоје чињенице које не „мутирају” (Fleck 1935/1979), тако да је *свака* научна тврдња у овом смислу хипотеза која једног дана може бити оповргнута (види и Шкорић 2010).

Историја грешака је изузетно корисна; прво зато што нам помаже да боље разумемо еволуцију истине; такође зато што нам омогућава да избегнемо исте грешке у будућности; и коначно, зато што су грешке науке релативне природе. Истине данашњице ће сутра вероватно бити сматране, ако не као комплетне грешке, у најмању руку као веома некомплетне истине; и ко зна да јучерашње грешке неће бити апроксимативне сутрашње истине? [Sarton 1948: 43]

До сада је постало евидентно да се у науци ништа не може коначно доказати, тако да можемо да говоримо само о томе да постижемо све више поузданости по питању валидности наших хипотеза, када све више података подржава теорију или није у стању да је оповргне. Када се ради о историјској чињеници еволуције, она је универзално прихваћена од стране квалификованих биолога, али када се ради о еволуционој теорији, односно теорији о мутацијама, рекомбинацијама, природној селекцији, генетском дрефту, изолацији итд., ситуација је знатно другачија. У том случају може се говорити о две главне врсте аргумената о којима се расправља у филозофији и науци – у питању су филозофске расправе о томе да ли је еволуциона теорија научна или не и научне расправе о детаљима теорије и њеној адекватности да објасни феномене које уочавамо.

²⁹ Ово је изузетно поједностављено схватање истине, а за детаљнију анализу ове проблематике види Шкорић 2010.

У сваком случају, није тачно да теорија еволуције представља таутологију, да није оповргљива (тестабилна) и да не врши предикције. Приговор о тестабилности занемарује и разлику између микроеволуције и макроеволуције. Микроеволуција се односи на промене унутар врсте у времену, које представљају увод у специјацију, односно настанак нове врсте. С друге стране, макроеволуција изучава како се мењају таксономске групе изнад нивоа врсте, а докази за ове процесе налазе се у фосилним остацима и у поређењима ДНК, што нам омогућава реконструкцију сродности различитих организама. Микроеволуција је доказана у лабораторијама и на терену, зато што природна селекција и остали механизми еволуције временом могу да доведу до великих промена у популацијама. Докази за макроеволуцију не почивају на директном посматрању, али тако је са свим историјским наукама (нпр. астрономији, геологији и археологији), где хипотезе могу да се тестирају проверавањем да ли су у складу са физичким доказима и да ли доводе до предикција о будућим открићима која се могу проверити (Futuyma 1982; Dawkins 1986).

Дакле, еволуциона биологија износи предикције и/или ретродикције које истраживачи ригорозно тестирају. Јасно је да теорија не предвиђа да ће икада бити пронађен фосилни остатак човека који је стар 65 милиона година, што се и није догодило, као и то да предвиђа како ће изгледати бројне рупе у фосилним остацима које се затим и потврђују сваким новим открићем (или макар не противрече теорији, као што то не чини проналазак *Homo floresiensis*-а). Многа посматрања могла би да оповргну еволуцију, као што је проналазак фосилног остатка сисара у прекамбријским стенама. Уколико би био пронађен фосилни остатак сисара на месту где га еволуција не предвиђа (нпр. испод остатака риба у стенама), читава теорија би пала, о чему је и сам Дарвин говорио.

Можда најзанимљивији пример о предикцији еволуционе теорије везује се за Ричарда Александера, који је „предвидео” могућност постојања еусоцијалности код врста које не спадају у инсекте, односно, да она може да еволуира код кичмењака. Он је створио модел за еусоцијалног кичмењака на основу еволуционе теорије, не знајући да ли такав сисар уопште постоји (види Брауде 1997).

Александер је предвидео да гнездо таквог еусоцијалног кичмењака треба да буде (1) безбедно, (2) да може да се проширује, (3) да се налази у близини обилне хране (4) која се може набавити уз мало ризика. Ове карактеристике следе из општих карактеристика термитских гнезда која се налазе у дрвећу. Гнездо мора да буде сигурно како га не би стално нападали предатори, а мора да постоји и могућност за ње-

гово проширење како би радници могли да га настањују у све већем броју. Мора да садржи храну или да она буде лако набављива како би велике групе које живе заједно биле у што мањој конкуренцији међу собом или са организмима који деле исту ту храну.

Ова ограничења карактеристика гнезда сугеришу да ће животиња живети (5) испод земље, јер је мало које дрво довољно велико да буде дом великим колонијама кичмењака. Ова импликација подразумева још неке – еусоцијални кичмењак би требало да буде (6) сисар, односно најпре (7) глодар, јер они претежно живе испод земље. Примарна храна хипотетичког кичмењака треба да буде (8) велико подземно корење или нешто слично томе, јер, рецимо, мало корење расте раштркано, тако да га експлоатишу и усамљене индивидуе, што не иде у прилог еволуцији еусоцијалности.

Предатор који би био претња хипотетичком кичмењаку треба да буде (9) у стању да уђе у гнездо, али такође, мора да буде и онемогућен од стране неколико храбрих индивидуа. Ово би омогућило еволуцију дивергентних дужина живота и кривуља репродуктивне вредности између радника и индивидуа које се репродукују. Такви предатори одговарају опису змија. За очекивати је и да еусоцијални кичмењак (10) живи у влажно-сувој тропској клими, јер тамошње биљке пре производе велико корење које складишти воду која је неопходна током сувих периода. Земљиште треба да буде (11) тврда глина, јер би у супротном гнездо било лака мета за предаторе. Ове две карактеристике сугеришу да је то (12) предео Африке.

Александер је о овој теми држао серију предавања током 1975. и 1976. године и тек на крају турнеје сазнао је да је хипотетички еусоцијални глодар заправо савршен опис врсте *Heterocephalus glaber*. У то време изучаване су екологија и физиологија ове врсте, али не и њен социјални систем. Накнадна истраживања потврдила су Александеров модел, који недвосмислено говори о предиктивности теорије еволуције.

Такође, ако би ико могао да докаже спонтану генерацију макар једног комплексног организма, онда су вероватно неке врсте које налазимо у фосилним остацима такође могле да настану на тај начин. Уколико би неко доказао да су натприродна бића или ванземаљци створили живот, еволуција би такође била дискредитована. Све ове хипотезе нико до сада није доказао, нити постоје оправдани разлози да се у њих верује са научног становишта. Попер је био у праву када је поменуо градуалност као пример предиктивности еволуционе теорије, али није био у праву да је он једини.

Историја науке сведочи о томе да поперовски ригидни, једноставни или наивни фалсификационизам не може да опстане, односно да би он чак био фаталан по науку. Тако, на пример, теорија Алфреда Вегенера о континенталном померању била је наизглед пуно пута оповргнута – пре свега одсуством механизма за померање континентата.³⁰ Такође, Дарвинова теорија није била у складу са проценама физичара о старости Земље, тако да су дарвинисти ову „аномалију” морали дуго да толеришу, да би се касније показало да су били у праву.³¹ Зато је Лакатошев истраживачки програм, са концептима језгра и заштитног појаса у овом смислу побољашње Поперове теорије (Lakatos 1970).

Креационисти злоупотребљавају чињеницу да је еволуциона биологија изузетно живо поље, отворено за многе дебате које теорију еволуције само јачају, а никако не доводе у питање као целину. Дакле, неслагања око јединице селекције, темпа и начина одвијања еволуције, улоге наслеђа и окружења у формирању одређених обележја итд. не доводе у питање саму теорију и њене основне поставке, већ имају за циљ побољшање теорије и решење проблема који не утичу на укупну њену валидност.

Литература:

1. Baldwin, J. M. (1909a). *Darwin and the Humanities*. Baltimore: Review Publishing.
2. Baldwin, J. M. (1909b). The influence of Darwin on theory of knowledge and philosophy. *Psychological Review* 16 (3): 207-218.
3. Bartley, W. W. (1976). The philosophy of Karl Popper, part I: Biology & evolutionary epistemology. *Philosophia* 6 (3-4): 463-494.
4. Bartley, W. W. (1987). Philosophy of biology versus philosophy of physics. In: G. Radnitzky and W. W. Bartley III (eds), *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*. La Salle: Open Court, pp. 7-45.
5. Bradie, M. (1986). Assessing evolutionary epistemology. *Biology and Philosophy* 1 (4): 401-459.

³⁰ Пре Вегенера, о овој теорији први је писао Абрахам Ортелијус, 1596. године, али Вегенерова (независно формулисана) теорија била је далеко комплетнија од свих претходних, тако да је послужила за каснију теорију о тектоници плоча.

³¹ Мисли се пре свега на процене Лорда Келвина, односно Вилијама Томсона, које су били религијски мотивисане. Након публикације Дарвиновог *Порекла* (Darwin 1859/1964) он је изнео процене да је Земља стара између 20 и 400 милиона година, да би се касније те процене кретале између 20 и 40 милиона. Тек 1930-их година Келвинови погрешни прорачуни су и дефинитивно одбачени од стране читаве научне заједнице.

6. Bradie, M. (1996). Taking Popper seriously. *Biology and Philosophy* 11 (2): 259-270.
7. Brandon, R. N. (1980). A structural description of evolutionary theory. *PSA, vol. II*: 427-439.
8. Braude, S. (1997). The predictive power of evolutionary biology and the discovery of eusociality in the naked mole rat. *Reports of the National Center for Science Education* 17 (4): 12-15.
9. Campbell, D. T. (1974). Evolutionary epistemology. In: Schilpp (1974), pp. 413-463.
10. Campbell, D. T. (1997). From evolutionary epistemology via selection theory to a sociology of scientific validity. *Evolution and Cognition* 3 (1): 5-38.
11. Cole, J. R. (1981). Misquoted scientists respond. *Creation/Evolution Journal* 2 (4): 34-44.
12. Dawkins, R. (1986). *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design*. New York: W. W. Norton & Company Inc.
13. Dawkins, R. (2009). *The Greatest Show On Earth: The Evidence for Evolution*. New York: Free Press.
14. Darwin, C. (1859/1964). *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (fac. ed. of 1st Edition). Cambridge and London: Harvard University Press.
15. Dennett, D. C. (1979). The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism by Karl R. Popper and John C. Eccles. *The Journal of Philosophy* 76 (2): 91-97.
16. Fleck, L. (1935/1979). *Genesis and Development of a Scientific Fact*. (Edited by T. J. Trenn and R. K. Merton.) Chicago and London: University of Chicago Press.
17. Futuyma, D. J. (1982). *Science on Trial: The Case for Evolution*. New York: Pantheon Books.
18. Godfrey-Smith, P. (2003). *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
19. Halstead, B. (1980). Popper: Good philosophy, bad science? *New Scientist* 87 (1210): 215-217.
20. Hull, D. L. (1973). *Darwin and His Critics: The Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community*. Chicago and London: University of Chicago Press.
21. Hull, D. L. (1999). The use and abuse of Sir Karl Popper. *Biology and Philosophy* 14 (4): 481-504.
22. Isaak, M. (n.d.). Index to creationist claims. <http://www.talkorigins.org/indexcc/list.html>. Pristupljeno 31.7.2012.
23. Kitcher, P. (1982). *Abusing Science: The Case Against Creationism*. Cambridge and London: The MIT Press.
24. Kranz, R. (n.d.). Karl Popper's challenge. <http://www.creationism.org/csshs/v02n4p20.htm>. Pristupljeno 31. 7. 2012.

25. Lakatos, I. (1970). Falsification and the methodology of scientific research programmes. In: I. Lakatos and A. Musgrave (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge*. London: Cambridge University Press, pp. 91-195.
26. Laudan, L. (1983). The demise of the demarcation problem. In: R. S. Cohen and L. Laudan (eds), *Physics, Philosophy and Psychoanalysis: Essays in Honor of Adolf Grünbaum*, Dordrecht: D. Reidel Publishing, pp. 111-127.
27. Lewontin, R. C. (1961). Evolution and the theory of games. *Journal of Theoretical Biology* 1 (3): 382-403.
28. Lewontin, R. C. (1969). The bases of conflict in biological explanation. *Journal of the History of Biology* 2 (1): 35-45.
29. Lewontin, R. C. (1970). The units of selection. *Annual Review of Ecology and Systematics* 1: 1-18.
30. Lewontin, R. C. (1972). Testing the theory of natural selection. *Nature* 236 (5343): 181-182.
31. Mayr, E. (1984). What is Darwinism today? *PSA, vol. II*: 145-156.
32. Mayr, E. (1997). *This is Biology: The Science of the Living World*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
33. Mayr, E. (2000). Darwin's influence on modern thought. *Scientific American* 283 (1): 79-83.
34. Panchen, A. L. (1992). *Classification, Evolution and the Nature of Biology*. Cambridge: Cambridge University Press.
35. Peters, R. H. (1976). Tautology in evolution and ecology. *The American Naturalist* 110 (971): 1-12.
36. Platnick, N. I. (1977a). The Logic of Scientific Discovery. *Systematic Zoology* 26 (3): 361-363.
37. Platnick, N. I. (1977b). Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. *Systematic Zoology* 26 (3): 363-365.
38. Platnick, N. I. and E. S. Gaffney (1978). Evolutionary biology: A Popperian perspective. *Systematic Zoology* 27 (1): 138-141.
39. Popper, K. R. (1934/2002). *Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Routledge.
40. Popper, K. R. (1940). What is dialectic? *Mind* 49 (196): 403-426.
41. Popper, K. R. (1944a). The poverty of historicism, I. *Economica* 11 (42): 86-103.
42. Popper, K. R. (1944b). The poverty of historicism, II. *Economica* 11 (43): 119-137.
43. Popper, K. R. (1945). The poverty of historicism, III. *Economica* 12 (46): 69-89.
44. Popper, K. R. (1945/1947). *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols. London: Routledge & Sons.
45. Popper, K. R. (1956/1982). *Quantum Theory and the Schism in Physics. From the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*. Edited by W. W. Bartley, III. Totowa: Rowman and Littlefield.
46. Popper, K. R. (1963). *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.

47. Popper, K. R. (1972). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
48. Popper, K. R. (1974a). Replies to my critics. In: Schilpp (1974), pp. 961-1197.
49. Popper, K. R. (1974b). Scientific reduction and the essential incompleteness of all science. In: F. J. Ayala and T. Dobzhansky (eds), *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 259-284.
50. Popper, K. R. (1974/2002). *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. Routledge: London and New York.
51. Popper, K. R. (1975). The rationality of scientific revolutions. In: R. Harre (ed.), *Problems of Scientific Revolution*. Oxford: Clarendon Press, pp. 72-101.
52. Popper, K. R. (1978). Natural selection and the emergence of mind. *Dialectica* 32 (3-4): 339-355.
53. Popper, K. R. (1980). Evolution. *New Scientist* 87 (1215): 611.
54. Popper, K. R. (1990). *A World of Propensities*. Bristol: Thoemmes.
55. Ridley, M. (2004). *Evolution*, Third Edition. Malden: Blackwell Publishing.
56. Ruse, M. (1977). Karl Popper's philosophy of biology. *Philosophy of Science* 44 (4): 638-661.
57. Sarton, G. (1948). *The Life of Science: Essays in the History of Civilization*. New York: Henry Schuman.
58. Schilpp, P. A. (ed.) (1974). *The Philosophy of Karl Popper*, 2 vols. La Salle: Open Court.
59. Settle, T. (1996). Six things Popper would like biologists not to ignore: In memoriam, Karl Raimund Popper, 1902-1994. *Biology and Philosophy* 11 (2): 141-159.
60. Simmel, G. (1895/1982). On a relationship between the theory of selection and epistemology. In: H. C. Plotkin (ed.), *Learning, Development, and Culture*. Chichester: John Wiley & Sons, pp. 63-71.
61. Sober, E. (2000). *Philosophy of Biology*, Second Edition. Boulder: Westview Press.
62. Sonleitner, F. J. (1986). What did Karl Popper really say about evolution? *Creation/Evolution Journal* 6 (2): 9-14.
63. Stamos, D. N. (1996). Popper, falsifiability, and evolutionary biology. *Biology and Philosophy* 11 (2): 161-191.
64. Stamos, D. N. (2007). Popper, laws, and the exclusion of biology from genuine science. *Acta Biotheoretica* 55 (4): 357-375.
65. Stephens, C. (2007). Natural selection. In: M. Matthen and C. Stephens (eds), *Philosophy of Biology*. Amsterdam: Elsevier, pp. 111-128.
66. Škorić, M. (2005). Darwinizam kao konceptualna revolucija: Problem kosmičke teleologije. U: M. Tripković (ur.), *Religija u multikulturalnom društvu*. Novi Sad i Beograd: Filozofski fakultet i Sociološko društvo Srbije, str. 163-183.
67. Škorić, M. (2010). *Sociologija nauke: mertonovski i konstruktivistički programi*. Sremski Karlovci i Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
68. Škorić, M. i A. Kišjuhas (2012). *Evolucija i prirodna selekcija: od Anaksimandra do Darvina*. U štampi.

69. Watkins, J. (1996/2007). Popper and darwinism. In: E. Suárez-Iñiguez (ed.), *The Power of Argumentation*. Amsterdam and New York: Rodopi, pp. 101-116.
70. Watkins, J. (1997). Karl Raimund Popper, 1902-1994. *Proceedings of the British Academy* 94: 645-684.
71. Williams, G. C. (1966). *Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought*. Princeton: Princeton University Press.
72. Wittgenstein, L. (1921/1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.

Karl Popper and Darwinism

Summary: Karl Popper is one of the greatest philosophers of twentieth century and his influence on philosophy of science is obvious and immense. However, his thinking about evolution and Darwinism was mistaken throughout his whole career, despite some changes. He never fully understood the true nature of the theory of natural selection and that is why he didn't see it as a genuine scientific theory but as a metaphysical research program. In this paper it is argued that the Darwinian theory of evolution is genuine scientific theory and that it can be tested, that it is not tautology and that it makes falsifiable predictions and retrodictions.

Key words: Karl Popper, falsificationism, theory of evolution and natural selection, Darwinism as metaphysical research program, Darwinism as scientific theory

МИЛОРАД ТОДОРОВИЋ*
Универзитет у Приштини
Филозофски факултет
Косовска Митровица

УДК 316.722:159.9.01(177)
Монографска студија
Примљен: 29.08.2012
Одобрен: 17.19.2012

УРБАНА ЦИВИЛИЗАЦИЈА И МЕНТАЛНО ЗДРАВЉЕ

*„...култура сноси велики део кривице за нашу беду”
Freud*

Сажетак: Намера је овога рада да у расправу уведе, може се рећи, потпуно занемарени фактор: симболички поредак и његову улогу у настанку патологије. Он би, упркос садашњој пракси, требало да има централно место како у развојној психологији тако и у социјалној психологији, а не само у развојној психопатологији. Дете рођењем улази у свет дискурса, где му је припремљено место у језичком свету родитеља. Одабрано име и, рекло би се, скоро прецизно трасиран пут успеха детета стварају оно што се зове језичко Друго или Друго као језик, које доминантно утиче не само на социјализацију већ и на целокупну структурацију, па и структурацију патологије. Нове нозологије, које високо корелирају с урбаним животом, обележене су проблемом репрезентације.

Кључне речи: урбана породица, нове нозологије, биће-у-језику, очински закон (Име-Оца), симболичка кастрација.

Нема никакве дилеме да ли је Фројд у праву, то јест да култура сноси велики део кривице за нашу беду, али би било више него поједностављено приписати јој једину или доминантну улогу у патологији. Јасно је да само с културом човек може постати оно што јесте и, истовремено, с њом или у њој бити оно што није или патити због ње. Треба се, дакле, чувати предрасуда да култура значи исто што и усавршавање, да

* misotodorovic@yahoo.com

је она пут до савршенства које је предодређено човеку, или пак да је у њој смештено све зло људског битисања. Једноставно, она је човекова неминовност у којој су подједнако распоређене све њене предности и мане, све добити, користи, одрицања и губици. То је сасвим разумљиво ако се развитак културе посматра као процес промена у човечјој природи, односно у нагонским склоностима чије је задовољење економски задатак нашег живота. Динамика задовољења и реализација човечје природе јесу фактори који одређују у коме правцу иду промене. Сличности између културе и развоја либидо, у смислу промене услова за задовољење нагонских склоности, јесу матрица на којој се може схватити развој менталних проблема савременог човека. Како се одвија та промена у нагонским циљевима и колико се одвија у правцу сублимације и неутрализације нагона, као посебно истакнуте црте културног развоја, тако и толико ће се изграђивати симптоми као компромисне творевине између природе и културе. До неког нивоа сублимације неизоставно мора доћи јер је она, како је говорио Фројд, судбина нагона изнуђена културом.

И нестанак неких добро познатих психичких болести, пре свега неуроза, и јављање нових, које заузимају доминантно место у простору патолошког (перверзије, бордерлине, нарцистички и психотични поремећаји), када се разуме природа културних промена, сасвим су објашњиви будући да су сви ментални феномени резултат интеракције примитивних физичких потреба – које имају корен у биолошкој структури човека, а развиле су се у току његове историје па су се стога у току даље биолошке историје мењале – и утицаја средине на те потребе. Да би се разумеле „нове” душевне болести односно механизми њиховог настанка, морала би у психологији постојати сагласност о томе шта се сматра биолошком структуром, које утицаје средине психологија признаје као формативне и како су међусобно повезани утицаји средине и биолошка структура. Могло би се чак рећи да је начин њиховог повезивања оно психичко (јер друго и не постоји) које психологију примарно интересује.

Што се тиче биолошке структуре, научна психологија мора пре свега да се стави у оквир биологије, у оквир живог организма изван кога не може бити психичког. Не постоје ментални феномени изван живог организма и нема дилеме да су они једна посебна инстанца животних феномена. Могло би се чак рећи да ту инстанцу, најстарију међу психичким подручјима, сачињава све што је наслеђено, што је рођењем донесено на свет и конституционално утврђено. Уколико се не полази од догматског става, чини се да је неспорно да су то, пре свега, нагони

који потичу из склопа телесне организације и који ће у индивидуалном животу од почетка (од урођених рефлекса – кијања, сисања, зевања, кашљања, хватања...) добијати психички израз, који ће постајати све сложенији и сложенији. Општи закони који важе за животне феномене морају такође да важе и за менталне феномене, укључујући посебне законе који важе само за менталне феномене, за оно непознато психичког изрази (Fenichel, 1961:5).

Што се тиче утицаја околине, њих треба подробно испитивати у њиховој практичкој реалности. Нема „психологије човека” у општем смислу, у празном простору, већ, како Ото Фенихел каже, постоји само психологија човека у извесном конкретном друштву и у извесном социјалном положају у том конкретном друштву (Fenichel, 1961:5). То што се, донекле неодређено, зове 'спољни свет' утиче на ту наслеђем оформљену психичку инстанцу помоћу које делује напред наведени 'биолошки супстрат', уобличавајући однос чулног опажања и деловања (мотилитета) и чинећи од њега неку врсту посредника између те инстанце и спољашњег света. Подручје нашег душевног живота изграђено у том односу већ од првих дана живота остаће главно оперативно подручје психичког живота како према споља тако и према унутра.

Што се тиче односа између биолошких потреба и формирајућих утицаја средине, баш стога што га је у научном смислу веома тешко одредити у прецизним износима, „износе” једног и другог момента тог односа не треба ни лицитирати, што се у теоријама веома често чини. Како измерити значај неспорних споља детерминисаних фрустрација, или исто тако неспорних конфликта контрадикторних биолошких потреба у генези карактерних црта или патолошких формација? Не може нека теорија бити доминантно културолошка нити доминантно биолошка уколико менталне феномене види као резултат интеракције биолошке структуре и утицаја средине. Ни једно ни друго, ни биолошка структура ни средина односно култура, нису одвојени нити могу независно функционисати. Нема биолошке структуре која се не мења под утицајем проживљених искустава, и која и сама није резултат тих утицаја. Стављати акценат на културолошке моменте на уштрб оних тобоже „примитивних”, мање вредних биолошких чинилаца (нагонских, сексуалних) јесте, заправо, негирање те биолошке основе. Јунгови архетипови (Jung, 1977), настали као резултат дуге човекове историје, и нису ништа друго до талог тог међуодноса, резултат вајања биолошке датости утицајима средине у дугој човековој историји. Све оно што из тог односа изађе јесте, заправо, само психичко, без обзира на то у ком се облику јавља: као наша запажања, наша осећања, наше представе, наша

испољавања воље, љубави, агресије. Због тога психологија која истражује те садржаје може бити само природна наука. И као што Фројд (Freud, 2006:509) каже: Шта би могла друго да буде? Психологија се не може упуштати у мерење улога 'биолошког' и 'срединског' фактора који учествују у једињењу званом 'психичко' а да не постане механицистичка. За њу је најважније присуство дискурзивне праксе, односно дефинисање једне законите перспективе како биолошки (нагонски) садржаји „улазе” у психичко, постајући управо то психичко. Само посредством утврђених облика за разраду концепата и теорија могуће је видети како се биолошки ставови мењају под утицајем проживљених искустава, односно колико су они значајни за менталне феномене. Никада 'биолошко' не постоји у 'психичком' као чист биолошки ентитет; оно је већ ту чист психички феномен, кога су „психолошким” учинили спољашњи фактори. У том односу увек се мора имати у виду да природа и култура нису две кружнице које на било који начин могу да се удруже у једну једину. Увек је ту реч само о њиховим пресецима, из којих нешто испада, дакле, реч је о темељно мањкавој структури. У том контексту 'патолошко' треба промишљати као мањак.

Нове нозологије садрже повређени „нарцизам” и „лажне личности”, „гранична стања” и „психосоматске болести”. Све ове нове нозологије спаја један заједнички именитељ: тешкоћа представљања. Разумети ову тешкоћу у контексту генетичког начела јесте једини начин разумевања нових облика патологије. Овај недостатак психичке представе спутава чулни, сексуални и интелектуални живот, а може да се одрази и на биолошко функционисање. Није једноставно одговорити шта условљава те нове болести изван класичних нозологија, односно да ли су оне:

- 1) производ савременог живота који погоршава породичне услове и појачава инфантилне тешкоће сваког појединца;
- 2) савремена варијанта нарцистичког недостатка, иначе својствена сваком времену, у којој доминира окупираност сликом и медицинска зависност;
- 3) резултат другачијег читања симптоматологије због бољег познавања механизма настанка.

Начин на који је то 'психичко' уобличено, било на начин норме било на начин скретања или одступања, јесте од прворазредног значаја за целокупну психологију, а не само за психопатологију. Чини се да то уобличење бива највидљивије, с једне стране, разумевањем процеса социјализације, дакако друкчијег од онога какво постоји у социјалној психологији, а с друге стране, на основу одступања и скретања, односно патологије. Управо патологија својим увећањима и огрубењима, како

каже Фројд (Freud, 1970a:147), скреће пажњу на нормална стања која би иначе промакла. Она на јасан начин открива и показује оно што се у „норми” успе тако добро маскирати. Отуда је увек чудно када парадигма патолошког искакања појединца из социјалних норми није основни пут за спознају психичког. Поготово ако видимо и саму промену патолошке парадигме. Утврдити шта је, условно речено, „испало” и погодовало новој патологији – чини се да је запало у задатак филозофији и лингвистици много више него психологији. Ако су Едип и хистерија означили фазу рађања психотерапије, као могућности каквог-таквог деинституционализованог позиционирања психичке болести, умесно је питати да ли је Едип односно едиповски модус субјективације (појављивање субјекта интеграцијом симболичке забране утеловљене у очинском Закону) данас одиста у значајном опадању. Да ли његово слабљење мења и сам облик испољавања патологије? Да ли може бити његовог слабљења без суштинског поремећаја сексуалности? Нема сумње да се може дати само један, и то позитиван одговор на сва ова питања, чиме би се истовремено и могао замислити облик нових клиничких слика. Данашњим клиничким сликама на неки чудан начин као да недостаје сексуализација каква се виђала у хистерији, а све су те слике померене у домен несексуалне виктимизације и повредā изазваних неким трауматичним насиљем које се урезало у саму душу бића.

Психологија и психијатрија овде треба да траже одговоре на питања, као што се ту налази и разлог зашто су филозофија и лингвистика позване да се укључе у расправу о правцу у коме ће ићи културне промене посматране као промене кроз које пролази и кроз које ће пролазити породица. Еволуцијом савремене породице, чија је парадигма урбана породица, све већа неодређеност сексуалних улога и родитељских улога и попуштање религиозних и моралних забрана чине неке од фактора који више не структуришу субјекте око чврстог положаја забрана и закона. Границе између различитих полова или идентитета, реалности и фантазама, делања и дискурса итд. – лако се прелазе а да се при том чак и не говори о перверзијама или о граничном стању. Управо због „пропасти Едипа” и неинтегрисаности субјекта у очински Закон путем симболичке кастрације, парадигматски модус субјективитета је „полиморфно перверзни” субјект који следи налог суперега да ужива. Завезана петља перверзије чини да нема потребе за постојањем неких тајних сценарија о којима ће се, као у ишчезлој динамици хистерије, сањарити и питати се: Шта сам ја за Другога? Шта Други жели од мене? Первертит нема потребе да сањари; он једноставно чини и чинећи изводи на видело оно

о чему неки други само сањаре. Первертит практикује тајне фантазме који одражавају преовлађујући јавни дискурс.

Да бисмо могли мислити нове клиничке слике, нужно је поћи од разумевања самога закона структурације и онога на чему се он заснива, а наиме, улоге језика. Ако је свака култура, како каже Клод Леви-Строс, склоп симболичких система међу којима у првом реду налазимо језик, брачна правила, економске односе, уметност, науку и религију (Lévi-Strauss, 1951:159), онда је неизбежно да се сваки облик структурације (нормалан или патолошки) посматра у оквиру тих одредница. Иако скоро да нема потребе уносити или измишљати неке друге факторе, тешко ће се у психологији и психијатрији срести неки текст који говори о „пропадању Едипа” (пропадању очинског симболичког ауторитета) као стожерном месту породице и друштва. А да и не говоримо шта њега мења и ко га уопште може мењати (тоталитарне политичке вође и очински сексуални злостављачи). Ово је простор за разумевање свих такозваних социјализацијских момената који зависе од симболичког универзума који дете затиче у датом склопу и који се више или мање 'поиграва' с његовим жељама. Од момента када се уђе у симболички поредак, најважнија ствар која се дешава јесте да објект жеље („мајка”) постаје немогућ односно недостижан за дете. Сваки добар (идеални) објект који се среће у реалности већ представља замену, инцестуозну Ствар која је недоступна самом чињеницом језика. Одавде проистиче толико значајна, а од психологије и психијатрије скоро и неконстантована, симболичка кастрација. То што Жак Лакан назива „симболичка кастрација” јесте лишавање, гест одузимања (губитка крајњег и апсулутног – „инцестуозног” – објекта жеље) које је, колико год то изгледало парадоксално, по себи давање, продуктивно, генеришуће, које отвара и подржава простор жеље и смисла (Lacan, 1983; Lacan, 1993).

Да би се схватио психички развој, никада није сувишно наглашавати значај жеље и објекта жеље и онога на шта жеља наилази, с чим се судара и што је из те динамике изашло. Не треба губити из вида да само постојање човека као бића-у-језику стоји под знаком неукидивог и конститутивног недостатка који ће одређивати целокупан даљи развој. Универзум знакова у који дете ступа јесте оно што га заувек спречава да достигне саму Ствар. Њеном достизању или потпуној реализацији јединства мајка-дете супротставља се отац тако што ремети то јединство. Тај трећи члан (отац), дакако стран и непожељан, који докида јединство мајка-дете, прави толико значајан простор или јаз између детета и мајке у коме се може градити дететов *self*. Ако мајка која је склона да сву своју пажњу посвети детету не обрати пажњу на оца, придајући му малу

пажњу, однос мајка-дете никада неће постати трочлан. До истих последица може доћи и у случају очеве незаинтересованости за оно што се дешава у породици и између мајке и детета. Симбиотско јединство никада неће бити нарушено увођењем трећег члана, који Лакан зове Име Оца или Очево Име.¹

Такозвана `спољна реалност` је `структурисана као језик` већ сама по себи, то јест њено значење је увек већ наддетерминисано симболичким оквиром којим се структурише свачије опажање ствари, што занемарују и социјална психологија и социологија. Симболичка инстанца очинске забране, очинска метафора: „Име-Оца” само персонификује, отеловљује немогућност која је консупстанцијална са самом чињеницом симболичког поретка. Лакановски речено: уживање је забрањено ономе ко говори као таквом (Žižek, 2008:227), то јест као говорећем.

Иако психоаналитичка развојна психологија прати развој од фрагментираног, „растргнутог” тела до обједињеног, кохезивног *selfa*, и те прве кораке сматра доминантним у сваком погледу, па и у ономе што назива ефектима социјализације и ефектима патологије, и она игнорише чињеницу језика као доминантног структурирајућег момента. Оно што Хегел назива „ноћ света”, а дубинска психологија и посебно Мелани Клајн (Melanie Klein, 1983) фантазмагоричним, предсимболичким подручјем парцијалних нагона, јесте значајан део субјектовог самоискуства, о чему лепо сведоче слике Хијеронимуса Боша или Паула Клеа, Љубе Поповића или Богољуба Ивковића. Тај значајни део субјектовог самоискуства је укључен у социјализацијске токове много више него што је то у досадашњој психолошкој литератури истакнуто. Тај почетни субјект, тај апсолутни негативитет, ноћ света, тачка посвемашњег лудила које најбоље описује „shizo-paranoidna pozicija” Меланије Клајн (Klein, 1983), а у коме лутају фантазмагоричне утваре парцијалних објеката, може ући у „нормалност” само конструкцијом симболичког универзума, који се једино може пројектовати на стварност под видом својеврсне изградње надоместка, надокнађивања губитка непосредно предсимболичког, онога што није симболизовано. Да бисмо у потпуности разумели прелазак из природног у „симболичко” окружење, из природе у културу, оно испадање при преклапању кружница, нужно би било гледати на тај процес као индиректан, посред(ов)ан. Нешто мора посредовати

¹ Јасно је да се ради о очинској метафори, а не о биолошким или чињеничким очевима. Једини означитељ који обавља очинску функцију код Малог Ханса јесте означитељ „коњ”. У случају Малог Ханса *коњ* је име оца, а не очево властито име. Он замењује Хансовог оца који не може да обавља очинску функцију зато што није способан да раздвоји свога сина од своје супруге (Финк, 2009:65).

између то двоје, неки „ишчезавајући посредник”, који није ни природа ни култура. Зашто дете, односно нагони не устрајавају, по сопственој природи, на својој властитој моћној вољи? Да би се – како је на то упућивао још Кант – укротила страховита непокорност, која се састоји у независности о закону, а која се чини инхерентном људској природи, нужно је њено дисциплиновање, или, фројдовски речено, нужен је нагон смрти као претпоставка сублимације, то јест оно што рашчишћава простор за стваралачку сублимацију.

Кључно је, дакле, да се прелазак из „природе” у „културу”, у којој ће се приметити озбиљна или мање озбиљна клица патологије, не види као директан, односно да се не објашњава унутар континуиране еволуцијске нарације. Све психолошке приче о „рођењу човека”, о његовој (не)социјализованости, увек су приморане да претпоставе тај моменат у људској (пред)историји када (оно што ће постати) човек више није чиста (нагонска) природа, али још није ни „биће језика” које је обавезано симболичким законом. Улазак у симболички поредак је заправо чисти простор социјализације и социјализованости, за које је свако друштво заинтересовано будући да је то најбољи пут превенирања развоја патологије. Нико то није тако добро истакао као Лакан (Lacan, 1993), указујући да психоза произлази из дететовог неуспеха у усвајању „примордијалног” означитеља, који би иначе структурирао дететов симболички универзум, а тај неуспех дете оставља без упоришта у језику и тиме без путоказа којим ће се кретати. Психотично дете може веома добро усвојити језик, али не може постати у језику на исти начин као неуротично дете. Ту треба тражити разлоге проблема репрезентације, који обележава све нове нозологије.

Социјализација постајањем у језику и упућивање на Норму требало би у психологији да буду везани само за динамику прелаза с природе на културу, што је најизраженије код едипског прелаза, који се по Лакану одвија на следећи начин: будући да је отеловљење ознаке, пошто именује дете својим именом, отац код детета наступа као онај који га лишава мајке, стварајући његов его идеал. Едипов комплекс је разрешен дететовом идентификацијом с оцем, градећи, дакле, дететов суперего. Разрешење се, дакле, одиграва увођењем Имена-оца (Очевог Имена) (отеловљујући Закон забране инцеста), које постаје основа дететовог несвесног. Као први, архетипски језички симбол („име”), који потискује, замењује или премешта жељу за мајком, очево име у ствари отеловљује дететово преузимање властите смрти као услова – и метафоре – његовог одрицања. У случају психозе ово структурирање се, као што је речено, не дешава. Пошто је знак имена-оца одбачен, враћа се у Реално у облику

лудила против Бога, отеловљења свих проклетих ликова очинства. Природа односа Данијела Паула Шребера (Daniel Paul Schreber) с његовим оцем је одбацивање (Лакан више воли реч форклузија²) „Имена-оца”. Управо у симболичкој улози оца (Име-оца) треба препознати потпору симболичке функције која је од почетка историје идентификовала особу оца са идејом закона (Лacan, 1983:61). Будући да је симболизација подударна са стварањем несвесног (премештање жеље), последња реч човековог односа према овом дискурсу који човек не познаје, то јест последња реч човековог односа према несвесном јесте смрт: симболизовати значи отеловити смрт у језику да би се преживело.

Ово је тачка о којој се – без филозофије и лингвистике – саплићу и психологија и психопатологија. Каква је улога симболичког поретка у настанку патологије, требало би да буде централно питање и развојне психологије и социјалне психологије, а не само развојне психопатологије. Дете рођењем улази у свет дискурса где му је припремљено место у језичком свету родитеља. Одабрано име и, рекло би се, скоро прецизно трасиран пут успеха детета стварају оно што се зове језичко Друго или Друго као језик, које доминантно утиче не само на социјализацију већ и на целокупну структурацију, па и структурацију патологије. То Друго као скуп свих речи и израза у језику јесте начин на који се формирају и симболичке функције и симболичка ефикасност. Дете се, дакле, рађа на унапред, много пре свог рођења успостављеном месту у језичком универзуму својих родитеља. Тешко је одгонетнути зашто психологија овом моменту не посвећује никакав значај. Научити језик својих родитеља јесте питање самог опстанка будући да изражавање жеља тражи надилажење фазе плача, надилажење фазе у којој су родитељи покушавали да се мање или више успешно прилагоде ономе што њихово дете хоће или што му је потребно, јер изражавање жеља сад тражи да дете покуша одређеним бројем речи да каже шта хоће. Но, будући да речи које треба да употреби нису његове властите, дететова се хтења и обликују у самом том процесу: његове се жудње стављају у калуп језика који учи. Начин на који се то одвија, а што јесте простор саме структурације, могао би се приказати и на схематски начин:

ПОТРЕБА → ДРУГО КАО ЈЕЗИК → ЖУДЊА

² Механизам *форклузије*, својствен психози, састоји се из примордијалног одбацивања примордијалне ознаке изван симболичког света субјекта (Леадер&Гровес, 2003:107).

Тек усвајањем језика дете постаје свесно онога што жели, у чему доминантно место имају родитељи. Наиме, они одређују значења плача мислећи да је реч о томе да је беба гладна, болесна, да је нешто (бука, хладноћа...) узнемирава. Једноставно, именујући бебин бол, они заправо намећу његово значење. Последице таквог накнадног давања значења бебином понашању много су веће него што се може и замислити. Реагујући на бебино плакање, рецимо храном („мора да је гладна”), родитељи и другим болним сензацијама (неугоди, хладноћи) дају значење глади, односно све њих на неки начин преображавају у глад. Значење које у овој ситуацији одређују други људи а не беба одвија се на темељу језика.

Овакав структурални замах носи две важне последице. Прво, да се Друго језика усваја у покушају премошћавања јаза између неартикулисане потребе (коју плачем једино могу саопштити) и артикулације жудње на друштвено разумљив начин и, друго, да то Друго (језика) није ништа друго до оно што ће касније недобронамерно преображавати жеље, али и оспособљавати за „комуницирање” и увид у своје жудње.

Каква је веза културних промена и менталног здравља? Имајући виду све досадашње промишљање те везе у психологији, мора се рећи да се оно и даље креће искључиво у оквиру Фројдових ставова изнесених у Нелагодности у култури и да се укратко може изразити као неизбежна неуротизованост која је цена жртвовања за културу. Човек постаје неуротичан, каже Freud, јер не може да поднесе обим одрицања које му друштво намеће зарад својих културних идеала. Плаћање цене коју култура тражи и која се састоји у нужности преображаја жеље јесте све веће, све значајније и са све озбиљнијим патолошким последицама. Шта у том процесу изградње културе на одрицању од нагона јесте отежавајући а шта олакшавајући разлог, шта доводи до лакше а шта до веће патологије, није баш лако одгонетнути. Одрицање од `природе`, односно одрицање због културе и незадовољење јаким нагона никада није добровољно прихваћено. Целокупна област социјалних односа је простор на коме ће се тај мањак, направљен сузбијањем или потискивањем нагона, најдрастичније реализовати. Уколико се то чега се одриче економски не компензује, могу настати многе озбиљне последице. Управо зато је ово одрицање без компензације бременито многим опасностима по ментални простор. Питање компензације је оно о чему сва превенција увек мора водити рачуна. Спектакли, холивудске представе, различите прославе, спортске манифестације као и уметничке продукције нису ништа друго до ти надокнађујући моменти. Сви ти „поступци”, сва та закупљеност човека собом и принципом задовољства који се реализује,

већ су унапред укалкулисани у социјализацијску динамику услед примораности на њихово понављање по норми по којој су произведени. Њихов илузиони карактер, дакако, неће свима носити једнаку партиципацију у измештању себе у срећнију позицију. Све ће се одвијати око детињег усвајања или неусвајања примордијалних означитеља.

Овај примарни моменат је прескочен у многим, чак оним веома добрим текстовима, на пример Кристофера Лаша и Ричарда Сенета, који тематизују проблем нових нозологија или уопште психичких сметњи савременог човека. Свака психологија заправо увек мора поћи од онога што је битно за улазак у поље културе: одузимања „инцестуозног” објекта жеље. Од тога каквог је оно карактера и с каквим исходима је извршено, зависиће и сам облик патологије. „Бег од осећаја” или „жудња за искуствима без емоција”, о којима говори Кристофер Лаш (Lasch, 1986:226), или нестанак „смислених друштвених сусрета изван одредница психичког”, о којима говори Ричард Сенет (Sennet, 1989:8), „ушли” су у унутрашњи простор детета много пре него што је оно било спремно да опажа и разазнаје тај спољни свет. Да би се схватила та рана изградња унутрашњег психичког простора, базе структуре личности, нема бољег пута од психологије Мелани Клајн и њеног разумевања начина на који се објектни односи интегришу у депресивној позицији³ у другој половини прве године живота. Најкраће речено, динамика депресивне позиције јесте оно што ће остати база структуре личности, оно на чему ће се специфични друштвени утицаји преламати. Ту се изграђује или не изграђује граница између Ја и спољнег света, што пре свега зависи од тога да ли одојче осећа да су његов идеални (добар) објект (мајка) и његови сопствени либидинални импулси јачи од лошег објекта и лоших импулса.

³ Мелани Клајн је дефинисала *депресивну позицију* као фазу развоја у којој одојче препознаје цео објект и односи се према овом објекту. То *препознавање мајке* (као целог а не делимичног објекта) јесте круцијални моменат у развоју одојчета будући да се мајка доживљава као повремено добра, повремено лоша, присутна или одсутна, која може да се воли и која може да се мрзи. Препознавање да иста мајка јесте извор и добра и зла има широке импликације и отвара цео свет нових искустава. Пре свега, то омогућава да се и сопствени его више не осећа у деловима, поцепан на лоше и добре компоненте, већ такође постаје цео. Интеграција ега и објекта отада се наставља симултано. Постати свестан себе и својих објеката, то ће рећи својих импулса и фантазија, раздвајањем фантазија од спољне реалности, јесте одлучујући корак за дете у изградњи његове целокупне психичке структуре. Развој његовог осећања психичке реалности нераскидиво је повезан с његовим осећањем спољне реалности, па оно почиње да прави разлику између ова два.

Данашња клиничка пракса и патологија показује различита стања у којима граница између Ја и спољног света постаје неодређена, или је пак та граница стварно погрешно утврђена. Још је Фројд писао како у таквим случајевима делови сопственог тела изгледају страни, а делови сопственог душевног живота, опажања, мисли, осећања, као да не припадају Ја. У другим случајевима се спољном свету приписује и оно што је очигледно настало у Ја и што би то Ја требало да призна као своје. Осећање свога Ја је, дакле, подложно поремећајима, границе тог Ја нису сталне (Freud, 1970б:266). Разумети ову „границу”, када је настала и како (не) настаје, значи разумети патологију. Некада је та граница чврста и стабилна, као у случају добро структурираних личности и неуро-роза, а некада нестална, пропустљива или толико ригидно постављена да губи све функције диференцирања, као у случају граничних или нарцистичких личности. Нису урбани услови живота сами по себи оно што носи опасност за саму границу, већ се они преламају пре свега кроз оштећења настала у раном развоју, оштећења која су генерисана понашањем битних детињих објеката – а мајке пре свих и понајвише – објеката које урбани живот чини недовољно доступним детету.

Неспорно је да се утицајем спољнег света и сам смисао живота који произлази из програма принципа задовољства, који од почетка влада делатношћу психичког апарата, мења у скромнији принцип реалитета. Принцип реалитета је нужан продукт присиле којом се тражи одрицање од задовољења сировијих, примарнијих нагона. „Осећање среће задовољењем дивљег нагона, кога Ја није зауздало, неупоредиво је интензивније него задовољење обузданог нагона” (Freud, 1970б:281). Овде се може разумети неодољивост перверзних импулса и, уопште, драж забрањеног. Сви социјализаторски поступци морају полазити од чињенице да се „најдубља суштина људске природе састоји од нагонских импулса елементарне природе који су у свих људи слични и који теже ка задовољењу извесних првобитних потреба” (Freud, 2005:127). Ти импулси, сами по себи, нису ни добри ни рђави, већ се сврставају у једну или другу групу „зависно од њиховог односа према потребама и захтевима људске заједнице” (Freud, 2005:127). „Мора се прихватити да су сви импулси – за чије представнике узимамо себичне и окрутне импулсе које друштво осуђује као зле – такве примитивне природе” (Freud, 2005:127). Начин на који импулси елементарне природе живе у појединцу било као изоловани односно слободни од фузионих замаха, било у оквиру високо културних вредности, чак су и у оквиру саме Норме постављени на чудан начин. Католичка црква се противи порнографији, прељубништву и перверзијама а те исте ствари (коришћење порногра-

фије да би се оживела једнолична сексуалност супружника, повремену посету борделу, разговор о перверзним фантазмима) не само што толерише већ их и препоручује када су умерене, како то наводи Славој Жижек (Žižek, 2007:35).

Ово може допринети разумевању Лакановог, на први поглед чудног а за социологију, етнологију, антропологију и социјалну психологију веома значајног става да перверзија, код које је целокупна сексуалност замењена једном компонентом инфантилне сексуалности, не само што није субверзивна већ је заправо друштвено конструктиван став. Не би требало да нас чуди, каже Жижек, што сексуални скандали, махом перверзне природе, редовно избијају управо у оним политичким странкама и покретима који заговарају ригидни конзервативни морал – од британске Конзервативне странке (у којој је серија скандала начинила смешним слоган њихове кампање за моралну већину „Back to basics!“ – јер је посланик који је грмео против самохраних мајки сам разоткривен као отац двоје ванбрачне деце, а један други који се борио против „неприродних“ сексуалних пракси, и то у име хришћанских вредности, раскринкан као хомосексуалац, док је трећи умро од самозагушења при мастурбацији...) до америчких ТВ проповедника (Јима Ваккега и његових посета проституткама и финансијских манипулација; бизарних сексуалних пракси Џимуја Swaggarta, опет с проституткама...). Нема ту никакве „контрадикције“: перверзна трансгресија инхерентна је моралном Поретку, она је његова главна потпора (Žižek, 2007:35).

Култура као одрицање јесте истовремено и искушење односно валоризација одрицања. Остатак нагонских импулса елементарне природе и нагонски преображаји, који се одвијају целог живота, никада са сигурношћу не елеминишу ризик њиховог појављивања. Када је Jimmy Swaggart устврдио да му, иако грешном, његова непрестана борба против искушења Греха (то јест, против властитих перверзних склоности) даје право да проповеда, он није, по схватању Славоја Жижека (Žižek, 2007:36), прикрио право стање ствари, већ га је само покушао сместити у контекст сопствене социјализованости. Не мисли он да су његове перверзије оправдане његовом Вером; пре он хоће да каже да су оне цена за такву посвећеност Вери која није успела да целу количину нагонских стремљења уведе у високе моралне вредности. Повремено „скретање“ ка Греху омогућавало му је да издржи терет Вере. Знајући колико је тешко одрећи се од природе, Грех нужно треба посматрати као инхерентни састојак Вере. Овде се намећу два питања: Прво, како Вера, као неприродна вредност, може опстати? То јест, друго, да ли би Грех могао опстати без Вере? Вера се може очувати од потпуне превласти Греха

само прибегавањем регулисаној, ограниченој, али нужној минималној количини самог Греха. У томе се и садржи смисао неурозе. А без Вере, Грех би потпуно утонуо у чист нагон смрти. Овде се расправа креће у правцу тематизације нових аргумената, углавном социолошке природе, односа Ероса и Танатоса. Ратови, различите културе, животни услови које би социјална психологија могла уводити као зависне варијабле, тој тематизацији би могли дати исто толико много материјала као и подручје клиничке праксе и психопатологије.

Одолевање искушењу (задовољења нагона) услед ригидног суперега и `пресоцијализованости` не може да се не плати личном монетом и већом или мањом патњом. Отуда је, као што је истакао Ernst Jones, брачна невера, скоро неизбежни део захтева слободе урбаног живота, много чешће него што се мисли по свом пореклу неуротичка и није знак слободе и моћи, већ управо супротно (Fenichel, 1961:404). Присила на задовољење изван допуштеног, какво невера доноси, и љубав која се на тај начин добија немају никакву другу улогу до терапијску. Но, и не улазећи у различите мотиве изванбрачних веза који су структурног квалитета (нарцистички поремећаји личности, психопатије, потискивања хомосексуалности, културне схеме), треба само указати на јаке отпоре социјализацијским нормама који могу ићи у непредвиђеном правцу и облику патологије. Заговорници многих друштвених тежњи за апсулутном слободом, тежњи иза којих се у ствари крије тежња за задовољењем разузданих нагона, и не слуте до каквих последица то може довести. Понекад се брак у дубокој кризи може спасити од развода и пада у разврат само применом нужног минимума садржаја Греха: порнографије или прељубе. Поента није у томе да је домен етике поприште вечног рата између Врлине и Греха, већ да само Врлина може превладати Грех прибегавањем умереној, контролисаној мери Греха, како то каже Славој Жижек (Žižek, 2007:36). Сви смо ми пак сведоци како то `умерено` губи границе и стреми апсулутном, чинећи да нагон постаје закон који регулише понашање. Цена за то ће тек уследити. Данас је тешко супротставити се ономе што Лакан с иронијом зове америчан way, који одређује које се праксе имају сматрати за, рецимо, перверзију а које не. Узмимо случај да се и пракса копрофагије, како истиче Жижек, не сматра нужно „перверзном” (Žižek, 2006:217). Присетимо се да су одлуком Америчког психијатријског удружења и дијагноза хомосексуалности (1973. године) и дијагноза „хомосексуалности дистоничног ега” (1987. године) одбачене као поремећај. Чињеница што се том одлуком, донетом гласањем, хомосексуалност или било која друга сексуална пракса која крши хетеросексуалну норму не сме директно означити као „перверзија” –

онемогућава постављање питања како је чињеница хомосексуалности уписана у субјектов симболички универзум и који је субјективни став одржава.

Можда је овде нешто јасније зашто смо едипску динамику и њено опадање у савременој цивилизацији довели у ситуацију могуће критеријске варијабле за промену облика психичких сметњи. Едипов комплекс је без сумње језгро породице. Едипов комплекс, односно оно што се збива у контексту два родитеља и забрањених сексуалних жеља према њима, и његово поништење јесу менталне реакције детета које покушава да нађе своје место у свету, у нашем друштву. Овај примарни социјални спој две особе супротног пола још увек је оно што се доживљава у менталном склопу потомка, и чини да ментални живот и нагони које дете испољава и развија, утичу на ту друштвену реалност. Овде се жели нагласити оно што у психоанализи ни пре Лакана није било истакнуто, а наиме, да друштвена стварност постоји и да појединац на неки начин долази после ње, или, прецизније, да упада у њу. Само тако се може разумети како друштвена стварност, свеједно да ли као патријархална или нека друга култура, настаје, како се поново рађа у сваком појединцу и колико сваки појединац реагује на њу у свом менталном животу.

Очинска функција или, боље, очинска метафора јесте онај основни фактор, примордијални означитељ у разумевању структурације и у савременом животу. „Управо та функција симболичке идентификације, помоћу које примитиван човек верује да реинкарнира претка истог имена и која чак и код модерног човека одређује наизменично понављање карактерних особина, изазива код субјекта који су погођени овим поремећајима очинског односа распад едиповског односа, и у томе треба тражити сталан извор његових патогених дејстава. Чак и када је представља само једна личност, очинска функција у њој сабира стварне и имагинарне односе, увек мање-више неадекватне симболичком односу који је у суштини конституише” (Lacan, 1983:60). У самом имену оца треба спознати, каже Лакан, ослонац симболичке функције која, откако је историје, поистовећује његову личност с фигуром закона (Lacan, 1983:61).

Отац именује тако што даје своје презиме и тим чином отеловљује закон, обавља једну битно симболичку функцију. Управо због тога, како је то истицао Лакан, друштвом влада примат говора, што значи да функција оца није ништа друго до дужност номинације која детету омогућава стицање идентитета. Реч је наравно о „функцији симболичког оца” (а не стварног оца), коју је Лакан концептуализовао као Име-оца. У

овом контексту једино се може посматрати транзициони аспект процеса структурације.

Колико год да култура, како рече Фројд, „сноси велики део кривице за нашу беду” (Freud, 1970б:290), њој истовремено припада све оно чиме покушавамо да се заштитимо од претњи које потичу из извора патњи. Због тога култура и јесте, како рече Мартин Хајдегер, остваривање највиших вредности неговањем човекових највиших добара (Heidegger, 2012:205). Да се човек из неких разлога не сналази у култури, више је него очито. Број и врста душевних болести говоре колико се данашњи човек лоше осећа у данашњој култури. Чак су и заштитни душевни уређаји који у случајевима великих патњи ступају у дејство углавном из домена нагона смрти. Урбани живот јесте реализовао једну од две функције културе: заштитио је човека од природе, али када је реч о другој сврси целокупног постигнућа – уређења односа међу људима – ту се ситуација одиграва на штету сваког појединог човека. Сама слика урбане средине, града, као амблем социјалног живота модерног времена, често делује нестварно и мало примерено човеку. Необична, функционалистичка архитектура музеја Бобур („Културног центра Жорж Помпиду”), на пример, која потпуно одудара од амбијента париског језгра, није ништа друго до, како каже Жан Бодријар, скелет токова и знакова, мрежа и кружних путања којима се хоће изразити структура која нема имена а јесте структура друштвених односа изложених површном упознавању (путем анимација, аутосугестије, информације, медија) (Baudrillard, 1991:63). Укратко, ради се о „справи за стварање празнине”, што ће рећи, о споменику наше савремености. Таква справа за творење празнине, као споменик нестајању културног смисла и естетског осећања, својом „мрежом цеви и својим изгледом изложбеног павиљона или универзалног вашара” (Baudrillard, 1991:66) нема за циљ да нагласи његову несумњиву естетску вредност, већ много пре да психолошки потцрта (бе)смисао контејнирања целокупне културне енергије и увирања свих садржаја, сакупљених да се у њему материјализују, апсорбују и у њему нестану.

Ништа није другачија ситуација ни у Београду, где, на пример, комплекс који чине хотел Хајат, центар Сава и Делта апартмани – као град од зеленог стакла и челика – доминира простором још интензивније зато што је оивичен малим трошним кућицама, „картонским насељем” и прљавштином, па и дословно и метафорички рефлектује две врсте живота које се одвијају у било ком велеграду данашњице. На једној страни презентација грандиозног *selfa* људи пуних себе и своје слике, утегнутих, пренападно нашминканих, прекривених брендираним

и стога међународно безличним накитом, кожом и одећом престижних модних кућа – у нестварном додиру, који контрастном бордуrom наглашава граничну линију с оним другим светом нагомилане и видљиве прљавштине, отпада и сиротиње. Није тешко запазити да је целокупан живот који се одвија и у овом велеграду смештен између две тачке: продаје и куповине робе. Они који успевају да очувају живот у којем се неутралишу и испразни луксуз и страхота беде, морају себи да приуште неки тајни врт, присно огњиште, неки психички живот. Град од стакла и челика није то место и он је, чини се, својом сведеношћу, погодан простор за унутрашње драме, пре свега, депресивног типа. Сетимо се да је још Клод Леви-Строс у Структуралној антропологији истицао да издвајање човека из природног околиша, односно присила да готово искључиво живи у артифицијелном околишу, који му намећу савремени облици градског живота, представља велику претњу менталном здрављу (Lévi-Strauss, 1988:262). Такав „околиш” (градски, радни, породични) јесте сувише далеко од толико потребне интимности, која увек означава топлину, поверење и отворено изражавање осећања. А то се пак, са своје стране, најдиректније одражава на квалитет објектних односа. Обузетост собом, нарцистичка вртоглавица и умањена друштвена партиципација најнепосредније се испољавају у нарцистичким поремећајима карактера и у граничној организацији личности (тзв. „бордерлине”), где је осећај идентитета тако слабо постављен да га је могуће одржавати само неутралисано агресивом.

Нужно је нагласити да квалитет „објектних односа” јесте кумулативни збир развојних корака који воде до њиховог највишег нивоа, израженог у форми „способности одржавања сталних (константних) односа с објектима”. Али, свако промишљање тог не баш лако достигнутог нивоа објектних односа и, поготово, задржавање (фиксација) на нивоу „задовољења потреба” углавном упућује на најраније нивое развоја и „депресивну позицију”. У психологији, макар у оној психоаналитичкој, није спорно да се структура субјекта гради на различитим позицијама ега наспрам различитих модалитета објеката. Иза клинички манифестоване депресије, која примарно пориче смисао дискурса који је носилац Ероса према објекту, није тешко запазити деловање Танатоса који онемогућава да се одвоји од објекта. Уместо тога уздиже се меланхолични субјект односно негативни Нарцис као, како би рекла Јулија Кристева, умртвљујућа Ствар која никада не нестаје (Кристева, 1994:11). Генетско тумачење нужно се мора вратити на депресивну позицију и неостварену мајчинску функцију. Данашње мајке које су заокупљене својом сликом, силиконским поправкама, цогингом и другим облицима који стављају у

први план телесни self тешко ће без великих тешкоћа омогућити детету изградњу „добрих” унутрашњих објеката. А без асимилације добрих објеката даља изградња ега и суперега ће бити мањкава због преодоминације деструктивних импулса. То ће онемогућити нужну прораду депресивне позиције због чега однос према стварности неће бити успостављен. Овде ће бити успостављена фиксациона тачка не само за различите облике депресије већ и за психотичне болести. Управо ће облик болести који избије у каснијем животу указивати на то колико је и да ли је уопште била достигнута и прорађена депресивна позиција. То је тачка у којој одојче стиче капацитет за љубав и поштовање људи, способност за препознавање сопствених импулса, одговорност за њих и способност да толерише кривицу. Није тешко замислити како урбани живот који репрезентују стаклени зидови који излажу погледу сваког човека могу у депресивној позицији лако да сруше лоше успостављену разлику између унутрашњег и спољашњег простора.

Данас када је одвајање човека од човека тако велико због тога што се људи, како каже Петер Слотердајк (Sloterdijk, 2001:33), приближавају једни другима тиме што једни другима постају страни, доводећи нарцистичка инвестирања у тако неизвесну ситуацију њиховог добијања испод границе минимума, свака активност која укључује другог као онога коме се ”даје” (емоције или знање) често представља облик енергетског пражњења који има чисте патолошке облике. ‘Даваоци услуга’, свеједно да ли у улози наставника или васпитача, најчешће у сопственом свету соматизације и жалби на безбројне тегобе, ‘примаоце услуга’ (дете, ученика, купца) доживљавају као агресора на сопствено тело. Време у којем су доминирали хистерија и фобије уступило је место другим патолошким парадигмама. Главне жалбе данашњег човека, које Кристофер Лаш (Lasch, (1986,80-81) види као ”губитак ега”, осећају празнине, осећају једноличности или јаловости, недостатак циља или губитак самопоштовања, које не говоре само о личном ”губитка хоризонта” већ и о квалитету објектног односа. Последице објектних односа центрираних на сопствени self и нарцистичке инвестиције ће са своје стране одређивати домете сублимације, односно културе. У сваком случају, култура више неће на исти начин утицати на ограничавање перверзија, хетеросексуалне љубави или сексуалности уопште. Без сексуалног идентитета, субјективног и моралног, данашњи човек јесте биће са границе, неки ”borderlajn” или лажни self.

Литература:

1. Baudrillard, J. (1991): Simulakrumi i simulacija. Novi Sad: Svetovi.
2. Fenichel, O. (1961): Psihoanalitička teorija neuroza. Beograd-Zagreb: Medicinska knjiga.
3. Fink, B. (2009) Lakanovski subjekt između jezika i jouissance. Zagreb: KruZak.
4. Freud, S. (1970a): Tumačenje snova. Novi Sad: Matica srpska.
5. Freud, S. (1970b): Iz kulture i umetnosti. Novi Sad: Matica srpska.
6. Freud, S. (2005): Antropološki ogledi. Beograd: Prosveta.
7. Freud, S. (2006): Kompletan uvod u psihoanalizu. Podgorica: Nova knjiga.
8. Heidegger, M. (2012): Doba slike sveta. Pismo, 108-109: 205-226.
9. Jung, C. G. (1977): O psihologiji nesvesnog. Novi Sad: Matica srpska.
10. Klein, M. (1983): Zavist i zahvalnost. Zagreb: Naprijed.
11. Kristeva, J. (1994): Crno sunce. Novi Sad: Svetovi.
12. Lacan, J. (1983): Spisi. Beograd: Prosveta.
13. Lacan, J. (1993): The Psychoses (The Seminars III). New York: Norton.
14. Lasch, Ch. (1986): Narcistička kultura. Zagreb: Naprijed.
15. Leader, D. & Groves, J. (2003) Introducing Lacan. Cambridge: Icon Books.
16. Lévi-Strauss, C. (1951): Language and the Analysis of Social Laws. American Anthropologist, (53) 2:155-163.
17. Lévi-Strauss, C. (1951): Strukturalna antropologija. Zagreb: Školska knjiga.
18. Sennett, R. (1989): Nestanak javnog čoveka. Zagreb: Naprijed.
19. Sloterdajk, P. (2001): U istom čamcu. Beograd: Časopis Beogradski krug
20. Žižek, S. (2006): Škakljivi subjekt. Sarajevo: Šahinpašić.
21. Žižek, S. (2007): Nedjeljivi ostatak. Zagreb: Demetra.
22. Žižek, S. (2008): Ispitivanje realnog. Novi Sad: Akademska knjiga.

Urban civilisation and a mental health

Summary: The purpose of this paper is to introduce, what we can say is completely ignored factor, of a role that symbolic order has in the development of pathology. It should be, despite the current practice, central to the developmental psychology and social psychology, not just developmental psychopathology. By birth child enters into the world of discourse, where he has prepared a place in the linguistic world of the parents. Selected name, and almost one could say, accurately traced path for success of the child creates what is called a linguistic Second or Second as language that has dominant influence not only on the socialization, but on the entire structuring, and

structuring of pathology. The new nosology, which are highly correlated with urban life, are marked by the problem of representation.

Key words: urban family, the new nosology, being-in-language, paternal law (name of the Father), a symbolic castration

ДАНИЈЕЛА Р. ГАВРИЛОВИЋ*
АЛЕКСАНДРА П. КОСТИЋ
ДРАГАНА С. ЗАХАРИЈЕВСКИ
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет
Ниш

УДК 316.83(305):497.11
Монографска студија
Примљен: 03.10.2012
Одобрен: 29.10.2012

УВОД У АНАЛИЗУ РОДНИХ ОДНОСА У ПОГРАНИЧНИМ ОБЛАСТИМА ЈУГОИСТОЧНЕ СРБИЈЕ**

Сажетак: Овај текст има за циљ да представи теоријско методолошки конструкт за истраживање родних односа у пограничним областима Србије. Полази се од идеје да је феномен границе и пограничне области важан предмет социолошких анализа управо зато што носи неке карактеристике друштвеног живота које су различите у односу на друштвени живот људи у областима које нису пограничне. Родни односи су такође чест предмет социолошких анализа, а идеја овог текста јесте да родни односи у пограничним односима носе специфичност која захтева анализу кроз индикаторе који ће уважавати ове посебности. Интенција ауторки у овом тексту јесте да прикажу факторе који одређују квалитет и природу родних односа у пограничју.

Кључне речи: родни односи, пограничје, Србија

Синтагма „погранична област” представља просторно одређење које казује да се негде близу налази граница која дели два ентитета. Ова одредница нема само географски, већ и друштвени и психолошки значај. Граница као географска датост на вишеструки начин одређује друштвени живот људи.

* danijela.gavrilovic@filfak.ni.ac.rs

** Припремљено у оквиру пројекта Одрживост идентитета Срба и националних мањина у пограничним општинама источне и југоисточне Србије (179013) који се изводи на Универзитету у Нишу – машински факултет, а финансира га Министарство просвете и науке РС.

Као основне карактеристике друштвеног живота у пограничном простору можемо навести: сусрет и сукоб култура, етничких група и религија, као и гетоизираност и маргинализацију. Савремени теоретичар друштва Бурдије (Bourdieu) анализирајући друштвене односе, са фокусом на практичном друштвеном животу, истиче да је једна од основних карактеристика друштвеног живота *време* и *простор*. У одређеним друштвеним условима одређеним временом и простором, у коме живе, актери конституишу свој хабитус¹ који их касније одређује у свим областима деловања и тешко је подложен мењању. Хабитус формиран у условима живота у пограничју одређује и област родних односа која је предмет анализе у овом тексту.

Датости живота у пограничју

Живот у савременом друштву се одликује превазилажењем граница, просторних и културних, кроз процес глобализације. „Западна Европа је шездесетих година XX века тежила ка укидању граница које деле државе, народе и људе. Динамични развој савремене технике, као и све већи број проблема, као што су екологија или безбедност, које је могуће решавати само изван граница - као да потврђују Меклуанову најаву о глобалном селу, светској заједници, у којој ће границе изгубити сваки значај” (Čiževski, 2010:75). Данас смо сведоци ублажавања значаја граница у савременој Европи, што може изазвати амбивалентна осећања: „Граница нам омогућава да добијемо сопствени простор на коме можемо успоставити правила, стећи аутономији и истаћи разлике” (Zanini, 2003:17); Жан Мари Доменак у књизи *Европа: културни изазов* подвлачи управо ову амбивалентност при свом прелажењу из Француске у Немачку: „Обузима ме радост, али радост праћена неком нелагодношћу: више не знам где су границе моје територије, граница је такође оно што ме одређује, дефинира, обухвата, што ме упућује на моје оквире” (Domenak, 1991:28).

Критичари процеса глобализације указују да се у савременом друштву неке границе рedefинишу, али се и неке нове успостављају – границе између сиромашних и богатих, управљача и оних којима се управља. Живот у пограничним областима носи низ друштвених датости које се огледају у могућности да се други и другачији који живе из-

¹ Систем предиспозиција који се успоставља под утицајем друштвених датости и одређује понашање друштвених актера у различитим ситуацијама.

ван границе наше државе непосредно сретну, али и да се разлике у тим сусретима јасније и врло често болније подвлаче - границе у простору, али и оне језичке, моралне, обичајне, религијске. Граница означава другачијег, али и непријатеља (фронт-линија). Како се државне границе не повлаче тако да припадници различитих народа бивају потпуно разграничени једна од основних датости живота на граници јесте управо мешање етничких група са једне и друге стране граничне линије. Сусрет култура, језика, животних стилова, њихово прожимање и сукоби, супротстављености током ратних дешавања (у прошлости, као и током скорашњих ратова) најјаче се огледају управо на овим пограничним просторима.

Етнички и верски односи на граници

Важна датост живота пограничној области јесте етничка помешаност. У условима сукоба на Балкану, те ревитализације националних идентитета након пада социјализма, овај феномен постаје још значајнији.

Најновији статистички подаци указују на релативну хомогеност становника централне Србије. Живот овог становништва и оног у пограничним областима које се суочава са хетерогеношћу мора бити различит у односу на животне и друштвене прилике у деловима унутар државне територије.

У Србији је у претходним деценијама дошло до значајних промена у мањинској структури. Опао је број Југословена, док је порастао број Влада и Рома. Овакве промене нису увек последица реалног повећања или смањења броја припадника једне заједнице², често могу бити последица управо промењеног изјашњавања. Важно је поменути да положај мањина није једнак, неке од њих живе у релативно повољним друштвеним околностима, са изграђеном културном елитом - Мађари на пример, док већина Рома живи у веома тешким условима, Албанци у великој мери гетоизирани (и сопственим избором). Једно од теоријских полазишта у анализи живота у пограничним областима може бити и „теорија рационалног избора” која тврди да се чак и етничка припадност бира рационално у складу са тренутним интересима. Дешава се да се припадници мањинских народа изјашњавају различито у складу са тренутном државном политиком и проценом сопствених шанси.

² Мада је, наравно, било у великој мери и реалног смањења или повећања броја припадника етничке групе, што због етничких сукоба, што због природног прираштаја

У Југоисточној Србији према статистичким подацима живе доминантно припадници српског народа, следе Албанци, Роми, Власи, Бугари (Статистички календар, 2012:26). Припадника осталих манинских група има знатно мање, па зато можемо тврдити да се култура и начин живота формира под утицајем присуства ових етничких група. Доминантно присутне религије јесу православни облик хришћанства и ислам.

Друга важна одлика живота на граници јесте удаљеност од центра, периферност положаја. Гетоизација пограничних области југоисточне Србије, иако није избор њихових становника, рађа начин живота који носи низ тешкоћа – сиромаштво, одвојеност од „великог света”, незаинтересованост тог истог света за њихове проблеме, недовољне ресурсе, маћехински однос државе (далеко од очију, далеко и од срца), али производи и квалитете које је немогуће наћи на другом месту – извлачење скривених снага у тешким условима, мешавину народа и културних модела, упућеност једних на друге. Де Серто (de Certay) пише да је маргинализација данас универзални феномен, да су маргиналне групе постале тиха већина. Маргиналност може бити наметнута, или избор, маргиналност може постати својеврстан идентитет, па и ствар избора. „Маргиналност тако постаје начин да се манифестује свој идентитет. Начин да се не буде ни споља ни унутра, увек параван да, ако се укаже прилика и затражи потреба, уђе или изађе из нечега”(Zanini, 2003:58) Оваква позиција омогућава посматрање ствари са дистанцом. Живи се у одређеној култури, али се истовремено остаје удаљен. Аутор наводи пример Рома који живе на маргинама друштва. Оваква позиција омогућава да се процене снаге другачијих, као и интереси других и сопствени. Аутор сматра да Роми бирају маргинални положај у друштву да би остварили одређени ниво аутономије, док их Гаце тј. они који нису Роми остављају на миру по прећутном договору и због сопствених интереса. „То право на маргиналност, које им признајемо – а признају им га и градоначелници и општински функционери. Сви их видимо како су се настанили на отпадима, на периферијама градова, испод мостова или у близини петље аутопута – одговара идеји коју су они сами створили, о могућем начину да користе наш простор и да живе поред нас. Граница тако постаје место где се ствара мање сметњи, али и где се бива мање ометан” (Исто:59)

Као основне карактеристике друштвеног живота у пограничном простору можемо навести: сусрет и сукоб култура, гетоизираност и маргинализацију. Под утицајем ових датости формирају се и родне улоге у процесу социјализације, родни стереотипи и предрасуде, као и родни односи.

Стереотипи родних улога у пограничју: универзални или специфични?

Процес социјализације родних улога истовремено почива и на социјалној конструкцији значења „бити дечак” и „бити девојчица”, и на биолошкој различитости мушкараца и жена (Eagly, Beall & Sternberg, 2004). Тако се, током социјализације, почев од раног детињства, код девојчица подстиче окренутост њиховом спољашњем изгледу и односима са другима, док се код дечака инсистира на активности и предузимљивости (Eagly, 1987). Социјализација која инсистира на развијању друштвености код девојчица и предузимљивости код дечака, има широке практичне импликације. Примарно, она, сасвим сигурно утиче на изградњу self-концепта и код једних и код других. Према традиционалном схватању, „идеал одрасле жене” подразумева да је емпатична, осетљива, брижна према другима, заинтересована за интерперсоналне односе. То се директно сукобљава са вредностима као што су независност, компетитивност, индивидуализам (Brown & Jasper, 1993) које промовишу западна друштва. Истовремено, анализа традиционалне улоге мушкараца показује сагласност са промовисаним западним вредностима.

Као што видимо, социјализација која је у многим срединама обликована традиционалним системом васпитања (што претпостављамо да је случај и у „пограничју” собиром на народе који живе на овом простору), нуди скоро потпуно различите садржаје, утицаје, моделе и стандарде понашања, дечама и девојчицама. Експлицитно или имплицитно формулисани захтеви и очекивања, одређују норме и облике понашања, граде системе вредности, награђују или кажњавају. Девојчица се суочава са идеалом врхунске самоостварености у породичном амбијенту у коме је чекају улоге супруге, мајке и домаћице. Дечаку није унапред прописана слика оваквог породичног самоостварења (Havelka, 2008). Њега социјална средина не сагледава, првенствено, као мужа, оца и домаћина, већ као самосталну, храбру особу која је способна „за престижне делатности”.

Истраживања у различитим социјалним срединама (чије ћемо резултате покушати да проверимо у пограничним областима), указују на постојање, проширеност и одржавање родних стереотипа. По угледу на америчку скалу Сандре Бем (Bem, 1974), конструисана је „београдска скала” за самопроцену степена изражености маскулинности, фемининости и андрогинности (Вулетић, 1985). Да би се конструисала скала маскулинности, на основу процена испитаника, изабран је низ најпожељнијих „мушких” особина: понаша се заштитнички, сналажљив је, храбар, не-

зависан, снажан, способан да води, интересује га техника, спортски тип. Иста процедура је поновљена код конструисања скале фемининости у коју су ушле најпожељније „женске” особине: воли децу, осећајна, сентиментална, привлачна, нежна, љубазна, романтична, пријатна, вредна. Утврђена су, дакле, два стереотипа: један за жене и други за мушкарце.

Исте године (1985), Ајдуковић и Кљајић, тестирали су степен изражености маскулиности и фемининости код загребачких студената. Када су своје резултате упоредили са резултатима на америчкој популацији јер су користили исти упитник, потврдили су да су на оба узорка добијени слични резултати у складу са очекивањима. Наиме, мушкарци су постигли виши резултат на скали маскулиности, а жене на скали фемининости. Могло би се закључити да је упитник мерио исте особине личности и да су оне биле слично структурисане упркос разликама у социјалним срединама.

Претпостављамо да ће планирано истраживање родних стереотипа у пограничним областима осветлити не само постојећи концепт родних улога, него и концепт родних интеракција, расподелу моћи и утицаја мушкараца и жена на том простору.

Социјализација родних улога и родних односа

Најранију информацију о томе шта значи бити „мушко” или „женско”, деца добијају од својих родитеља, који директно или индиректно, путем интеракција са децом и изношењем својих ставова о родним улогама и односима, учествују у процесу родне социјализације. То чине и када у складу са прихваћеним начелима развијају, односно, сузбијају независност, асертивност, агесију, а подстичу скромност, зависност, пасивност, осетљивост своје деце. Родна социјализација се наставља у школи, у контактима са вршњацима, путем медија (Basow, 1992).

Учење родних улога и родних односа подразумева деловање социјалног притиска што за исход има конформирање. Особе које се не понашају у складу са традиционалним родним стереотипима, процењују се као мање допадљиве, мање компетентне и привлачне него особе које испољавају родно-прикладне карактеристике понашања. Ипак, може се поставити питање да ли постојећи систем родних улога и односа, заснован на разликама између мушкараца и жена може послужити као добар принцип оптималне организације родних односа у било којој средини, укључујући и пограничне области? Или је, као што сматра Сандра Бем (према: Navelka, 2008), у питању принцип који услед застарелости, онемогућава потпуни развој и мушкараца и жена?

Иако се у многим социјалним срединама може установити висока сагласност око концепта „женске” и „мушке” улоге, могу се очекивати значајне варијације између етничких, верских и других група у вези са жељеним карактеристикама и очекиваним одговорностима. Поред поменутих фактора који би могли деловати на постојеће представе о родним улогама у пограничју, свакако треба узети у обзир ниво образовања, запосленост-незапосленост, могућност активног деловања у датој средини, материјално стање испитиваних.

Какве су представе о родним улогама у пограничју?

Да ли се представе о мушкој и женској родној улози разликују код људи који живе у пограничју? Да ли они деле исте или различите ставове, очекивања и уверења као људи који живе у централној Србији? Да ли етничка помешаност становништву пограничним областима (Срби, Роми, Власи, Бугари, Горанци, Албанци) и њихова различита верска опредељеност формирају другачију представу о „мушком” и „женском” понашању? Било би занимљиво истражити да ли су централне карактеристике „мушког идеала” и у пограничју, независност, доминација и рестрикција емоционалног испољавања као што је то случај у централној Србији и већини других култура (Rabinowitz & Cochran, 2002). Које се карактеристике понашања мушкараца и жена у овом окружењу подржавају и поткрепљују, а које кажњавају? На пример, да ли и овде влада уверење да „дечаци не плачу”, иако су физички или емоционално повређени (Levant, 1998)? Да ли се и у пограничју не сме догодити да дечак изгледа уплашено, слабо, незаштићено, као девојчица? Ако је тако, лако је разумети зашто је дечаков страх од сличности са девојчицом временом условио рестрикцију испољавања емоција код одраслог мушкараца. Због друштвене неприхватљивости испољавања мушке слабости, која је и у суштинском и у експресивном смислу, оцењена као типично женска карактеристика.

Планирано истраживање има циљ да провери и представу о очекиваним карактеристикама и стиливима понашања жена у пограничју. Да ли је модел женског „идеала” повезан са својствима скромности, обзирности, поштовања жеља других, недостатком моћи и утицаја, као што саопштавају нека истраживања стереотипа о женској улози (Eckert & Mc Conell-Ginet, 2003)? Да ли је традиционална родна идеологија која од жена тражи да буду fine, тихе, заинтересоване за односе са другима, сензитивне, експресивне, некомпетитивне са мушкарцима још увек довољно функционална у пограничју и у којој мери је повезана са етничком припадношћу и верским опредељењем?

Иако има мишљења да би гледиште о захтеваним и очекиваним карактеристикама жена могло бити претерано, подједнако опасно звучи порицање разлика између мушкараца и жена. Овај последњи став може охрабрити жене да започну ”мушку игру”, што их може увести у ситуацију надметања са мушкарцима. То се понекад и догађа у неким урбаним срединама (Ashcraft & Belgrave, 2004) у којима жене постају агресивно асертивне, отворено самопоуздане, доминантне, неекспресивне, што су, како истраживања показују, типично маскулине карактеристике. Оне остварују бољи баланс маскулиности и андрогиности са фемининим цртама, јер долази до идентификације и са једним и другим цртама. Наравно, треба проверити да ли постоје и такве представе о женској родној улози у пограничним областима. Понекад социјална средина охрабрује мушкарце да играју женску улогу, што их удаљава од маскулиног идеала емоционалног стоика и доминантне особе. Желећи да избегну сличност са женама, неки мушкарци беже у претерано конформирање традиционалном идеалу мушкости што на крају постане копинг стратегија која је сама себи циљ.

Посматрано историјски, мушкарци су чешће него жене, добијали лидерске позиције које су од њих захтевале демонстрацију инструменталних карактеристика као што су агресивност, доминација и асертивност. Као резултат, инструменталнија маскалина родна улога била је углавном повезана са вишим статусом. За то време, жене су вредно испуњавале улогу оних које се старају о другима, а од њих је тражено да буду експресивне, зависне и саосећајне. Родна социјализација се ипак није сводила на повезивање појединачне улоге и одређених карактеристика, већ је укључивала учење интерактивних стилова у односима са другима. Мушкарци су тежили да науче асертивно понашање и доминацију, док су жене тежиле да науче афилијативност и кооперативност. Показало се да су жене које су одано испуњавале предвиђене улоге и ишле „у сусрет” очекивањима, биле социјализоване као пасивније и зависније (Leareg, 2000). Свакако би било важно истражити интерактивне стилове родног понашања у пограничним областима.

Процес развоја било ког идентитета укључује родни идентитет и подразумева поређење себе са идеалима и нормама релевантним за породицу, пријатеље, друштво, социјалну средину у којој живимо. Питамо се које су вредности сагласне са значењем „бити девојка, односно жена” у пограничној средини? Важно их је установити пошто оне обликују не само родни идентитет већ и интраперсонални и интерперсонални развој, self-концепт, самоцеђење, начин доношења одлука, етнички и верски идентитет, породичне и пријатељске односе.

Родни односи у пограничју

„*Бити на маргини значи бити део целине, али изван главног тела*”
Bell Hooks

Када говоримо о родним односима реч је о „релативно структурираном и трајном обрасцу односа жена и мушкараца” у једном друштвеном контексту, који формира родне улоге, родне идентитете и различито понашање мушкараца и жена (Благојевић, 2006). Реч је о „родном режиму” који се формира у зависности од различитих економских, друштвених, историјских и културних карактеристика једног друштва – и он је дубоко функционалан за то друштво. Р.В. Конел разликује три аспекта друштва који формирају „родни поредак” тј. обрасце родних односа: *Рад* - односи се на поделу рада у кући и на тражишту рада; *Моћ* - делује кроз друштвене односе као што су ауторитет, насиље, владајућа идеологија у институцијама, држави; *Катексис (лични /сексуални односи)* - односи се на динамику у оквиру интимних, емотивних и личних односа (брак, сексуалност, одгајање деце) (Gidens, 2003: 129).

Очекивања везана за родни поредак зависе од културних, политичких, економских, друштвених, религиозних фактора, али и од утицаја обичаја, права, класне и етничке припадности, као и од дубоко усађених предрасуда и стереотипа. Пропитивање родних односа у пограничним подручјима, а посебно у пограничним областима југоисточне Србије јесте изазов за научно утврђивање контекста који, претпоставка је, изнова репродукује родни поредак у чијој основи јесте неједнакост.

Патријархални социо-културни образац и под његовим притиском уклопљене родне улоге и родни односи дефинишу полну/родну дискриминацију и значајну разлику у моћи успостављањем и одржањем мушке доминације и женске инфериорности, из чега произилази њихов неједнак третман у друштву. Отуда „род представља значајан облик друштвеног раслојавања” (Gidens, 2003: 122) и одлучујући је фактор у структурирању могућности и животних шанси. У тој подели мушкарци су добитници, јер по правилу њихове улоге се више вреднују од улога које имају жене. Мушкарци су плаћени за свој продуктивни рад, њихови послови се квалификују као друштвено значајнији, па отуда су, у односу на жене, далеко боље и њихове позиције у погледу моћи, престижа и богатства. Стога је једна од полазних теза овога рада да су друштвене неједнакости између мушкараца и жена друштвено условљене (настанак и одржавање).

У моћном процесу родне социјализације, која започиње у породици и добрим делом јесте фундаментална јединица одржавања патријархата као својеврсног културног система моћи, вредности и норми, уче се *родне улоге* о којима је већ било речи.

Имајући ово у виду родни односи и родне улоге, као културне конструкције, представљају линију социјалне диференцијације. Отуда *родност* посматрамо као друштвени однос. За постојећим разликама у поимању друштвених улога мушкараца и жена требало би истраживати различите контексте: друштвени, политички, образовни и економски – како би се утврдило постојање различитих очекивања од жена и мушкараца у сферама јавног и приватног, различитих начина на које они стичу и деле моћ и ауторитет, различитих могућности стицања образовања и различитих очекивања од девојчица и дечака; али и различитих могућности стицања каријере, власништва, контроле финансија и друго. Из свега тога би требало доћи до података о (не)постојању родне равноправности као евидентних разлика које посматрамо кроз различите аспекте формирања родног поретка, а потом и детектујемо у односима родне поделе рада, расподели ауторитета, преовлађујућој системској идеологији, разлици између прокламованог и стварног – с циљем разоткривања тенденција репродуковања вредносних образаца и модела интимних и групних односа. То је контекст у којем је могуће сагледати родне односе моћи, које сигурно ваља посматрати као резултат или последицу бројних утицаја. Б. Галић говори о условљености ових односа бројним димензијама „идеолошким, биолошким, социолошким, економским, образовним, психолошким, те силом и насиљем” (Галић, 2002: 1), и закључује да њихово деловање карактерише родне неједнакости.

Понуђени теоријско-методолошки конструкт за истраживање родних односа укључује и „симболички аспект моћи”, који Бурдије разјашњава кроз појам „симболички капитал”. Наиме, он указује на то да моћ и статус у друштву нису засновани искључиво на економским категоријама (што јесте маркситичко виђење), већ и на симболичким вредностима, тако да идејни и вредносни системи, а не само економија, представљају суштинске факторе репродукције родних односа моћи (Burdije, 1999: 27-38).

Чињеница је да на путу друштвене промоције жена постоје бројни рестриктивни механизми, које М. Благојевић дефинише у оквиру појма „системска инхибиција”, као скуп друштвених механизма који условљавају деградирање њихових активности и њиховог целокупног друштвеног положаја (1991:25). У условима транзиционих дугогодишњих и исцрпљујућих друштвених промена у Србији, различитим механизмима

преструктурирања привреде, рестрикције државног буџета, смањењем сигурности запослења и свеопштег пада животног стандарда подстакнута је социо-економска родна неједнакост. Отуда ће понуђени конструкт укључивати употребу *родне анализе* објективне статистике преко индикатора који јасно указују на достигнути ниво родног поретка, по бројним димензијама родне диференцијације (запосленост, образовање, одлучивање, двострука оптерећеност и друго). Пример такве анализе представља публикација М. Благојевић *Жене и мушкарци у Србији: шта нам говоре бројеви?*, која нуди тумачење података званичне статистике, бројева који су важни за родну равноправност, јер објашњавају реалност која постоји иза бројева. Реч је о родно осетљивој статистици, чијим се прикупљањем омогућава спровођење политике родне једнакости (Благојевић: 2012).

Овај *теоријско методолошки конструкт за истраживање родних односа у пограничним областима Србије* - род, родне идентитете и родне односе види као друштвено-културне конструкције, као социјално и културно прихваћен одговор на конкретне економске, политичке и културне околности, тако да се категорије мушкости и женкости не посматрају као природне датости, већ као „*doing gender*” (Jenifer, 2004). Наситанак подразумева и *променљивост*. Отуда би требало родне односе сагледавати као променљиве. Самим тим анализа индикатора родног поретка не би требало да се заустави на констатацији постојећег, већ је нужно деконструкцијом постојећих механизма дефинисати нове родне и идентитетске стратегије (Захаријевски, 2010: 86-99). Осим тога, овај теоријско хипотетички концепт истраживања родних односа заговара сагледавање родних матрица, али не као типских и искључујућих. Напротив, нужно је правити разлику између различитих категорија жена и мушкараца унутар женског и мушког рода, као што је нужно родне матрице контекстуализовати у односу на специфичности пограничних подручја.

Сматрамо да просторна граница има конструктивну моћ у односу на родне матрице. Границу посматрамо у смислу социјално произведених процеса и појава, са покушајима прилагођавања „другачијем” или, пак, ограђивањем и затварањем у „своје”. *Затворена граница* симболизује традиционалне вредносне обрасце, неравноправност и изражене разлике у друштвеном простору, док *отворена граница* симболизује модерне вредносне обрасце и родне матрице, индивидуализацију, равноправност и спремност за прихватање новог. Простор пограничја упућује на његову видљивост, док аспект невидљивости треба тражити у постојећим предрасудама, моралним начелима и очекивањима у односу

на родне улоге на том видљивом простору (Гавриловић, Костић, Захаријевски, 2011). И у једном и у другом случају реч је о својеврсној репрезентацији друштвеног живота у најширем смислу речи. Кључна теза је да *граница има моћ да конструише родни поредак!*

У савременом друштву долази до урушавања традиционалних образаца и улога (криза мушкости – урушава се утицај институција које су одржавале моћ мушкараца; мања је сигурност мушкараца на тржишту рада, породици и друштву. Савремене теорије описују нови модел који у савременом друштву постоји заменивши патријархални родни систем односа.³ Србија има дугу традицију патријархалних односа, који су се на овим просторима („ово је Балкан“) задржали до данашњих дана, не следећи све трендове који су присутни у савременом свету. Данас је у Србији у великој мери постулирана равноправност полова у законској регулативи.⁴ Вредносни консензус у погледу ове потребе ипак није присутан. Патријархална идеологија опстаје у многим друштвеним аспектима, у приватној, али и јавној сфери. Иако постоји решеност државних институција да раде у циљу остваривања идеала равноправности, што се огледа у доношењу закона, стратегија, мера, ипак се не води рачуна о томе да родни односи могу бити врло различити у зависности од географске регије, друштвеног положаја, етничке и религијске припадности, места становања (село-град).

Етничка и религијска припадност у великој мери могу одредити квалитет родних односа. Како се у пограничним областима срећу припадници различитих етничких група, културни модел који је условљен начином живота специфичним за одређену етничку групу, може условити многе елементе родних односа. Од поделе рада до интимних односа - етничка припадност може бити важан фактор њиховог конципирања. Глобализациони процеси воде универзализацији вредности и норми, па се многе етничке праксе повлаче под утицајем уједначавајућих трендова. У свакој од традиционалних религија присутних на простору Србије јасно је дефинисано социјално учење у погледу родних односа. Све доминантне религије – православље, ислам, католицизам, протестантизам подржавају патријархални режим родних односа. Секуларизациони процеси су могли ослабити утицај религије, нарочито под утицајем социјалистичке идеологије и донети један нови модел родних односа (жена другарица), али је слом социјализма произвео религијску ревитали-

³ Видети: Зечевић, Светлана, Модерно поимање рода и родне равноправности: Oystein Gullvag Holterovqa perspektiva, *Sociološka luča*, II/1, 2008. стр. 88-96

⁴ Петрушић, Невена (пр.) Путеви остваривања родне равноправности и једнаких могућности, Београд : Савет за равноправност полова Владе РС, 2007.

зацију и ретрадиционализацију, која се на овим просторима везује уз национални препород, тако да се и религија и етничка припадност морају узимати као важан фактор конципирања родних односа. Није неважно да ли сте у Србији – Ромкиња, Српкиња, Муслиманка, Мађарица. То исто важи и за мушки пол, јер се тај однос узајамно дефинише и редефинише.

Социјални и културни капитал жена и мушкараца у пограничју

Социјални капитал је појам који се веома често употребљава у социологији, али се различито одређује у зависности од аутора и теоријског правца. Поменути Бурдије у социолошку анализу уводи појам капитала, социјалног, културног, симболичког, поред већ познатог економског, и указује да се појединци и групе, у покушају да одрже или унапреде своје положаје у социјалном поретку, користе свим овим ресурсима (а не само економским). Роберт Патнам такође анализира социјални капитал инсистирајући на повезивању и нормама као његовим важним елементима. У Бурдијеовом концепту социјални капитал се операционализује кроз систем друштвених мрежа које се могу употребити зарад повећања животних шанси. Не постоје истраживања социјалног капитала мушкараца и жена у Србији, врста и обима. Како је Србија, па и погранична подручја традиционално патријархална средина женски социјални капитал је усмерен на локални круг и приватну сферу. Жене припадају групама везаним за кућу, пријатеље, локалну заједницу без великог економског и политичког утицаја (Жунић, Гавриловић, 2012). Ова датост је вероватно још израженија у пограничним подручјима где етничко и верско претеже над женском солидарношћу. Занимљиво је истражити да ли су жене различитог верског и етничког порекла припаднице истих женских или других НВО и удружења.

Мушкарци и жене функционишу у различитим социјалним миљеима. Анализе показују јасне разлике које постоје с обзиром на околности и контексте у којима се налазе мушке и женске организације и мреже, показују да се мушкарци и жене често крећу у различитим формалним и неформалним круговима (грађанска партиципација жена и мушкараца, различит ниво и облик политичке партиципације, с обзиром на политичко знање, политичку културу, политичку социјализацију, партиципацијама у примарним групама). Мушкарци доминирају у поседовању свих врста капитала, било да се ради о социјалном, културном,

симболичком или економском капиталу.⁵ Претпоставка је да погранична подручја представљају додатно ограничење у достизању родно избалансираног поседовања капитала. Социјални капитал може бити *bridging* онај који нас повезује са социјалном заједницом и *bonding* онај који нас држи у оквирима своје групе. Жене су у великом делу своје историје биле осуђене на „женска удружења и дружења” која су их одвајала од ширег друштвеног контекста. Ова ситуација је још израженија када се сусрећете са вишеструком маргинализацијом какав је случај са женама припадницама мањина у пограничју. Поред тога што се групишу на основу припадности мушком или женском свету, жене су подељене и на основу етничке и верске припадности.

Закључак

Две су основне варијабле доведене у везу у овом тексту – родни односи и живот у пограничној области Југоисточне Србије, са циљем да се препозна теоријско методолошки конструкт који би омогућио емпиријско истраживање овог феномена.

Као основни фактор, значајан за анализу проблема, препознаје се живот у пограничју који носи специфичности изражене у нехомогености становништва, присуству етничке и верске разноврсности и различитости начина живота, као и гетоизираности. Социјализација за родне улоге и формирање родног хабитуса одвија се у специфичним усло-

⁵ Мушкарци су по свим показатељима присутнији у јавном животу; у убеницима је много више мушких ликова из историје (симболички капитал); жене су успешне у освајању области институционализованог културног капитала (образовање), док је поседовање економског капитала још увек доминантно у рукама мушкараца. Бројни показатељи упућују на то да су жене у Србији друштвено неједнаке мушкарцима и да су дефаворизоване у расподели свих друштвених ресурса (богатство, моћ, углед). Примера ради, у Србији су жене ређе запослене од мушкараца, код samozapošljavanja се као препрека појављује недостатак знања, самопоуздања и вештина за предузетништво, недостатак почетног капитала и власништва. Сегрегација занимања је још увек веома изражена и жене су концентрисане у ниже плаћеним секторима. Жене су чешће лица без прихода и издржавана лица; чешће су неплаћени помажући чланови домаћинства; обављају неплаћени домаћи и породични рад у много већем обиму од мушкараца. Оне су слабо видљиве у сфери политике; мало их је тамо где се усмерава и контролише проток новца и капитала. Проблем „двоструке оптерећености жена” у Србији је још увек приватни проблем. Ово јесу неки од узрока због којих жене имају смањене реалне шансе за унапређење сопственог друштвеног положаја (Благојевић, 2006; Благојевић, 2012; Група ауторки, 2002; Захаријевски, 2010; Бабовић, 2010). Овде су наведени неки налази који упућују на постојање родне неравноправности, а при томе се најчешће односе на подручје Централне Србије.

вима и значајно одређује родне односе који се успостављају на овом простору. Као зависна варијабла препознати су индикатори родних односа који се могу операционализовати кроз представе о родним карактеристикама и родним улогама које утичу на понашање мушкараца и жена у реалном друштвеном животу. Њихови односи су одређени поседовањем или непоседовањем моћи, социјалног, културног и економског капитала.

Литература:

1. Ajduković, D. i Kljajić, S. (1985). Međukulturalna stabilnost femininih i maskulinih karakteristika, *Psihologija* br. 3/4, str. 81-86.
2. Ashcraft, A.M. & Belgrave, F.Z. (2004). Gender Identity development in African American girls. *The Psychology of Gender Identity*, Nova Science Publishers.
3. Basow, S. A. (1992). *Gender stereotypes and roles*. (3rd ed., 106-117). Pacific Grove CA: Brooks/Cole Publishing.
4. Babović, Marija (2010) *Rodne ekonomske nejednakosti u komparativnoj perspektivi: Evropska unija i Srbija*, Sociološko udruženje Srbije i Crne Gore, ISIFF, SeConS.
5. Bem, S.L. (1974). „The measurement of psychological androgyny„, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 42, 155-62.
6. Blagojević, Marina (2012), *Žene i muškarci u Srbiji: šta nam govore brojevi?*, Program Ujedinjenih nacija za razvoj, Beograd
7. Blagojević, Marina (1991) *Žene izvan kruga: profesija i porodica*, Institut za sociološka istraživanja FF, Beograd
8. Blagojević, Marina (2006) *Rodni barometar – društveni položaj i kvalitet života žena i muškaraca u Srbiji*, Alter MB Gender Research and Consultancy Asocijacija za žensku inicijativu, Beograd
9. Burdije, Pijer. (1999). *Nacrt za jednu teoriju prakse*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd
10. Brown, C. & Jasper, K. (1993). ”Introduction: Why Weight? Why Women? Why Now?” U: Catrina Brown and Karin Jasper (priređivači), *Consuming Passions: Feminist Approaches to Weight Preoccupation and Eating Disorders*, Toronto: Second Story Press, 16-35.
11. Coates Jennifer, (2004) *Women, Men and Language*. Harlow: England, New York: Pearson Longman
12. Čizevski, Kšištof (2008) *Etos pograničja, XX vek*, Beograd
13. Domenak, Žan Mari, (1991) *Evropa: kulturni izazov, XX vek*, Beograd
14. Eagly, A. H., Beall, A. E., & Sternberg, R. J. (priređivači.). (2004). *The psychology of gender* (2nd ed.). New York: The Guilford Press.
15. Eagly, A. (1987) *Sex differences in social behavior: A social-role interpretation*, Hillsdale, Nj: Erlbaum.

16. Eckert, Penelope and Sally McConnell-Ginet. (2003) *Language and Gender*. New York: Cambridge University Press.
17. Galić, Branka (2004) *Moć i rod*, Revija za sociologiju, 33: 3-4
18. Gidens, Entoni (2003). *Sociologija*, Ekonomski fakultet, Beograd
19. Grupa autorki, (2002) *Konkurentnost žena sa decom na tržištu rada*, Glas razlike, Beograd
20. Gavrilović, Danijela, Kostić, Aleksandra, Zaharijevski Dragana, *Psihosocijalna značenja granica*, Teme 35, br. 4, 2011.
21. Havelka, N. (2008). *Socijalna percepcija*, Zavod za udžbenike, Beograd.
22. Leaper, C. (2000). The social construction and socialization of gender. U: P. H Miller & E. K. Scholnick (priređivači), *Towards a feminist developmental psychology*
23. New York: Routledge Press.
24. Levant, R., Majors, R., & Kelley, M. (1998). Masculinity ideology among young AfricanAmerican and European-American women and men in different regions of the United States. *Cultural Diversity and Mental Health*, 4, 227-236.
25. Rabinowitz, F. E. & Cochran, S. V. (2002). *Deepening psychotherapy with men*. Washington, D.C.: American Psychological Association.
26. Statistički kalendar Srbije (2012) Republički zavod za statistiku, Republika Srbija
27. Vuletić, M. (1985). Androginost i merenje androginosti. *Psihologija*, vol. 18, br. 3-4, str. 49-55.
28. Zaharijevski,Dragana, (2010) *Rod, identitet i razvoj*, Filozofski fakultet, Niš
29. Zečević, Svetlana, *Moderno poimanje roda i rodne ravnopravnosti: Oystein Gul-lvag Holterovqa perspektiva*, Sociološka luča, II/1, 2008.
30. Zanini, Pjero (2002) *Značenje granica*, Clio, Beograd

Introduction to the analysis of family relations in the border areas of South-East Serbia

Summary: The goal of this text is to present the theoretical and methodological construct for research of family relations in the border areas of Serbia. The starting point is the idea that the phenomena of border and border area are important topics of sociological analyses precisely because they carry certain characteristics of social life that are different in comparison to the social life of people in non-border areas. Family relations are also a common topic of sociological analyses, and the idea of this text is that the family relations in the border areas carry a specificity that requires an analysis through the indicators that will validate these specificities. The intention of the authors in this text is to show the factors which determine the quality and nature of family relations in the border areas.

Key words: family relations, border area, Serbia

V

ПРИКАЗИ

МИРЈАНА З. РИКАЛО*
Висока пословна школа струковних студија
Нови Сад

УДК 316.77:315.774(005.7)
Приказ

КАРАКТЕРИСТИКЕ И СПЕЦИФИЧНОСТИ ПОСЛОВАЊА САВРЕМЕНЕ МЕДИЈСКЕ ОРГАНИЗАЦИЈЕ

**Христина Микић: „Пословање медија:
Основни принципи”, Висока пословна школа
струковних студија, Нови Сад, 2010.**

Између атрактивних корица књиге *Пословање медија*, аутора Христине Микић, налазе се 282 странице садржајног и конзистентног текста, чију проблемску окосницу чине економске карактеристике и специфичности пословања савремене медијске организације. Савремена тематика сагледана кроз садржајан теоретски део, поткрепљена низом студија случаја помаже разумевању актуелних трендова у пословању медиских предузећа, а на самом крају књиге налазе се задаци за вежбање и проверу знања.

Микићева тематизује питање детерминанти медијске делатности и њених производа са аспекта генеричких одредница, структуре медијског тржишта, конкуренције и конкурентске снаге на тржишту. При томе полази од констатације да неки производи медијских делатности имају карактер јавних добара, општег „комуникацијског добра”, како наводи Мек Квејл (прим. М. Р.), у смислу неривалентности и неискључивости. Осим ових особина, медијске производе карактерише и висок ниво симболичког значења, што доприноси томе да су они веома хетерогени производи по начину посредовања, форми презентовања, стилу и др. констатује Микићева.

* mirjana.rikalo@gmail.com

Као посебан проблем у комуникационом процесу, аутор увиђа асиметричност у информацијама, не само између тржишних учесника, већ и у односу са корисницима медијских производа. Информациона асиметричност се јавља у облику различите информисности субјекта који учествују у тржишним трансакцијама, што значи да корисници медијских производа немају потпуно знање о квалитету, уметничкој, информативној и забавној вредности производа, нити могућност оцене естетских, креативних и стваралачких вредности медијских порука.

Микићева посматра финансирање медијских делатности кроз два основа модела – буџетски и тржишни, наводећи да се данас најчешће сусреће мешовити модел, који је у мањој или већој мери ослоњен на буџетске субвенције. У том смислу, медијске делатности су постале предмет и политичке акције Европске уније, с циљем успостављања европских механизма подршке електронским медијима, одбране културних интереса и успостављања регулаторног оквира за стварање јединственог унутрашњег европског радио-дифузног тржишта. Низом примера од којих су најпознатији *Kultura*, *Babel*, *Media*, *E-Content Plus*, *Fond Euroimages* и др., аутор уводи читаоце у савремене механизме подршке.

Анализирајући економске специфичности медијских делатности, аутор указује на чињеницу да размена медијских производа нема само тржишне, већ и низ нетржишних функција, које одређује као позитивне екстерналије у смислу интегративних друштвених функција медија. У том смислу разликује медијске компаније оријентисане на профитабилност и компаније оријентисане на друштвену рентабилност. Медијска предузећа оријентисана на профитабилност преферирају приватне економске трансакције; теже остварењу што већег профита, ширењу тржишта и увећању иметка, док друштвене (јавне – М. Р.) интересе потискује у други план. Као основне циљеве медијских компанија оријентисаних на друштвену рентабилност наведени су квалитет уметничке продукције и остварење интереса заједнице у којој делују. Према матрици циљева, тактика и активности предузећа, понуда компанија оријентисаних на профитабилност заснива се на удоваљавању тренутних потреба на тржишту, праћењем и искоришћавањем постојећих трендова. На „мети” оваквих медијских предузећа је масовна публика, те сходно томе медијски производ мора бити унифициран (мејнстрим, линеарна понуда – М. Р.), како би у квалитативном и естетском смислу задовољио различите укусе. Да би оствариле високу разлику између трошкова и прихода и тиме омогућиле економски раст, медијске компаније оријентисане на профитабилност своје пословање заснивају на ниским трошковима про-

изводње. Са друге пак стране, медијска предузећа оријентисана на друштвену рентабилност настоје да прошире интересовања публике, као и да креирају нова, те су њихове активности усмерене не развијање медијског производа. Као основна конкурентна предност медијских предузећа оријентисаних на друштвену рентабилност, истакнути су висока додата вредност и квалитетни људски ресурси.

У условима дуалног модела финансирања медијских организација и велике конкуренције, њихово позиционирање на медијском тржишту оствариво је једино уз максималне напоре да се иновирају у техничко-технолошкој сфери, сфери програмске понуде и одабира медијских текстова, као и на организационом плану. Стога, савремено медијско предузеће делује у окружењу пуном неизвесности, па је тешко предвидети понашање све захтевнијег и фрагментанисанијег аудиторијума, коме широк спектар медијске понуде омогућава све већу слободу у начину добијања информација. У том смислу проф. Микић наводи пример издаваштва, где важи тзв. правило палца (*rule of thumb*), односно да само 20% од свих објављених књига доноси чак 80% укупних зарада.

Веома је битна чињеница да приказивање економске димензије медија и њиховог начина финансирања, читаоцу омогућава сагледавање и социолошке улоге медија. Иако највећи број медијских компанија стиче приходе продајом производа и услуга крајњим корисницима, Микићева указује на већ учесталу праксу да се оглашивачи (спонзори) појављују као корисници медијских производа. Спонзори филмских остварења, на пример, настоје да остваре утицај на публику тако што кроз медијски производ, дакле, филм, промовишу одређени стил живота и промовишу вредносне принципе. Овим путем оглашивачи желе да учврсте свој имиџ, да се позиционирају у окружењу, али и на глобалном тржишту. Многе манифестације, филмски фестивали, али и штампање књига функционишу по принципу спонзорисања, те се јавља тзв. изведени облик тражње за медијским производима. Овакав облик тражње је најчешћи у радијским и телевизијским компанијама оријентисаним на профитабилност. Они своје пословање заснивају на искоришћавању изведене тражње, те морају водити рачуна о захтевима својих клијената – оглашивача и креирати понуду која задовољава њихове потребе. За разлику од њих, медијске компаније оријентисане на друштвену рентабилност у фокус стављају стварање атрактивног и квалитетног производа, те се њихов приступ маркетингу често дефинише као некомерцијални.

Насловљену тематику Микићева је потанко елаборирала и у прегледним целинама о принципима макро и микро анализе пословног

окружења, тржишне позиционираности медијске организације, маркетинга и стратегија плана, финансијског планирања и оцене рентабилитета. Примењујући SWOT анализу као технику пословног планирања и тржишне позиционираности медијских организација, даје корисне примере пословања неких локалних и регионалних медија у Србији.

Својом проблематиком и новим информацијама, пажњу читаоца посебно привлачи поглавље посвећено креативним индустријама које обухватају издавачку делатност и мултимедију, аудиовизуелне делатности, музичку и кинематографску продукцију, занатско-уметничке делатности и дизајн. У ширем смислу, појам културних индустрија укључује и архитектуру, визуелне и сценске уметности, спорт, производњу музичких инструмената, рекламу и културни туризам. Према *Есенској декларацији (1999. године)*, термин „културне индустрије” односи се на сва независна правна лица (приватни сектор) која делују на пољу културе, уметности и медија, али га је могуће редефинисати и прилагодити потребама локалног развоја.

Будући да су развијене земље извозници аудиовизуелних производа и производа у домену издаваштва по свој прилици скупљих од креативних производа земаља у развоју које су најчешћи извозници дизајна, уметничких предмета и рукотворина, аутор констатује неповољну позицију земаља у транзицији као увозника свих група креативних производа. Неповољни подаци о позицији Србије на светском тржишту креативне производње, наводи проф. Микић, осликавају структурну неприлагођеност светским стандардима, али и чињеницу да се креативној производњи не придаје довољан значај, а још мање пружа подршка за пласман на инострана тржишта. С друге стране, земље које бележе економски развој су усвојиле нове моделе и праксе управљања креативним стваралаштвом током последње деценије.

Рецимо на крају и то да, садржински и методолошки, приказана студија мр Христине Микић представља вредно теоријско и дидактичко штиво, које може подстаћи не само студијског почетника, него и напредног студента и стручњака професионално заинтересованог за насловљену тематику.



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 C5 (16,2x22,9cm), у фонту Times New Roman, величина фонта Size: 11, тастатура Serbian (Сугиллиц), једноструког проредa Line spacing: Single. Максимални обим оригиналних научних и прегледних радова је један ауторски табак (или 36300 карактера са размацама). На првој страни, изнад наслова рада, у левом горњем делу треба написати име, презиме (у фудноти 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.

Излажење часописа финансијски подржао:

Покрајински секретаријат за културу и информисање АП Војводине

<http://www.kultura.vojvodina.gov.rs/>



ISSN 1820-4589

