

СОЦИОЛОШКИ ГОДИШЊАК

ЧАСОПИС СОЦИОЛОШКОГ ДРУШТВА РЕПУБЛИКЕ СРПСКЕ

БРОЈ 8

КУЛТУРА И ДРУШТВЕНИ РАЗВОЈ

СОЦИОЛОШКИ ГОДИШЊАК: - пишу: Иван Цвитковић, Љубиша Митровић, Драгана Захаријевска, Љубинко Милосављевић, Божо Милошевић, Марица Шљукић, Лазо Ристић, Зоран Аврамовић, Весна Димитријевска, Сузана Симоновска, Радош Радивојевић, Соња Пејић, Биљана Милошевић-Шошо, Бисерка Кошарац, Бранка Ковачевић, Урош Шуваковић, Милојица Шутовић, Петар Анђелковић, Радомир Ђорђевић, Златиборка Попов-Момчиновић, Вук Вучетић, Бојан Ђорлука, Миле Вукајловић, Немања Звијер, Сретен Јелић, Татјана Јовановић, Tiphaine Dickson, Александар Јокић, Рајко Куљић, Ивана Ковачевић, Јована Петковић



ДЕЦЕМБАР 2013

У финансирању часописа учествује Министарство
за науку и технологију Републике Српске

Социолошко друштво Републике Српске уписано
је у Регистар издавача Републике Српске под
редним бројем 212

СОЦИОЛОШКИ ГОДИШЊАК

број 8

СОЦИОЛОШКИ ЧАСОПИС

Издавач

Социолошко друштво Републике Српске

За издавача

др Рајко Куљић

Редакција

Зоран Аврамовић - Филозофски факултет Пале, Божо Милошевић - Филозофски факултет Нови Сад, Рајко Куљић - Филозофски факултет Пале, Брацо Ковачевић - Факултет политичких наука Бања Лука, Бисерка Кошарац - Филозофски факултет Пале, Kjell Magnusson - Uppsala University, Aleksandar Jokić - Portland State University, Andrej Naterer - Univerza v Mariboru

Главни и одговорни уредник

Зоран Аврамовић

Секретар редакције

Миле Вукајловић

Техничка и компјутерска припрема

Миле Вукајловић

Штама

“Dis-Company” д.о.о. Пале

Тираж

200 примјерака

Социолошки годишњак излази једном годишње

Адреса редакције:

Алексе Шантића 1, 71420 Пале

www.sociolog.rs -- drustvo@sociolog.rs

RELIGIJA I KULTURA (ILI: RELIGIJA KAO KULTURA)^[1]

Ako je bog najveći umetnik, onda je umetnost božanska.
Đuro Šušnjić

Sažetak: *Važnost kulture. Utjecaj religije na kulturu i kulturni identitet. U radu se pravi osvrt na doprinos religije razvoju kulture i umjetnosti u različitim segmentima ljudskog stvaralaštva. Važnost glazbe u religijskim obredima. Utjecaj religije na filmsku umjetnost, poeziju, roman. Slikarstvo kao sredstvo religijske komunikacije. Povezanost religije i materijalne kulture. Utjecaj religijske kulture na razvoj arhitekture. Važnost skulpture u religijskoj komunikaciji pojedinih religijskih tradicija.*

Glavne riječi: *religija, kultura, glazba, umjetnost, film, slikarstvo, skulptura, arhitektura.*

I

Što je kultura? Mogli bismo reći od elitnih umjetničkih djelatnosti do ponašanja – sve spada u kulturu. Tako širokim pristupom kultura je postala središnji pojam u društvenim znanostima, a kulturne studije važno polje djelatnosti sociologa.

Posljednjih godina vode se rasprave oko toga hoće li globalizacija dovesti do slabljenja, pa i uništenja „malih“ kultura i jezika.[2] „Naša zabrinutost kao i zabrinutost mnogih drugih zemalja u razvoju jeste to da će proces globalizacije dovesti do kulturnog ujedinjavanja i slabljenja kulturne i vjerske raznolikosti svijeta“ (Ruhani, 2012:30). Tu je i „hit“ tema o „sukobu civilizacija“, posebno rasprave oko sukoba „zapadne“ i „islamske“ kulture i civilizacije: “U ovom smislu, ona (zabrinutost – op. a.) se oslanja

^[1] e-mail: cvitkovici@fpn.unsa.ba

^[2] „Izgleda da je globalizacija protivrećan proces. S jedne strane, ona se doživljava kao pozitivna tekovina ukoliko povezuje ljude i njihove delatnosti širom sveta, a s druge strane, ona kao da nosi opasnosti pukog ujedinjavanja i obezličavanja, postajući pretnja identitetu pojedinih naroda i njihovih kultura.“ (Šušnjić, 2012:274).

na mnogo općenitije vjerovanje o tzv. 'sukobu civilizacija', na ideju da islam i islamska kultura nisu samo drugačiji od 'zapadne', već da je sukob među njima neminovan" (Ian, 2011:114).

U godinama „poludjelih“ identiteta, sociologe zanima kakva je uloga religije u stvaranju i očuvanju kulturnih identiteta. „Velika većina pojedinaca u svetu verovatno živi i postoji u okvirima jednog kulturnog sistema. Svaki pojedinac će se najverovatnije roditi, sazreti i umreti u granicama jedne plemenske ili nacionalne tradicije... verujući u stil života koji je odobrila jedna religija“, piše Everet Stouckvist (2012:116). Da li u današnjoj Europi riječi „pravoslavni“, „katolik“, „protestant“ više označavaju osobe koje pripadaju Kristu ili kulturni identitete zasnovan na civilizacijama na koje je snažno utjecalo kršćanstvo (na nekim drugim zemljopisnim područjima budizam, islam, konfucijanstvo, šintoizam, hinduizam ...)? Dakle, susrećemo se s religijom kao vidom kulturnog identiteta. Riječ je o onima koji se smatraju - najčešće statistički - kao katolici, pravoslavni, muslimani, a ne prakticiraju religiju, već je doživljavaju kao dio svog kulturnog identiteta. U tom smislu se spominju i „katolički“, „pravoslavni“, „muslimanski“ ateisti; „kulturalni“ katolik/musliman/pravoslavni... Neki će reći postkatolički/postmuslimanski/postpravoslavni nevjerujući, ili „pripadnik bez vjerovanja“.

Na religije se u suvremenoj sociologiji ne gleda kao na monolitne zajednice. Postoje „društvene i kulturne razlike između senegalskih, kineskih, indonezijskih, arapskih i južnoazijskih muslimana“ koje su mnogo veće nego „sličnosti koje dijele s ne-muslimanskim pripadnicima iste nacionalnosti“ (Ali, 2010: 446). Slično je i s kršćanstvom. Gdje god se širilo „utjelovilo“ se u lokalne kulture: počelo se širiti u židovskoj kulturi, kasnije u grčkoj (koja je dala nov pečat kršćanstvu), rimskoj... Univerzalna religija nikad ne ostaje u „čistom“ obliku u kojem je prvotno nastala. Neki, u strahu od sinkretizma, oštro odbacuju ovakvo viđenje. A svaka je od univerzalnih religija (budizam, kršćanstvo, islam), pored svoje doktrine, oblikovana svojim povijesnim kontekstom – kulturnim, političkim, itd. U tom smislu da bismo shvatili religiju, moramo se prethodno upoznati s kulturom naroda u kojoj ona postoji. Tad ne govorimo o religiji i kulturi već o religiji kao kulturi, kao dijelu kulture. Kulture se brže mijenjaju od religija. U tom smislu jedan oblik religije može biti u više različitih kultura. Opravdano se može postaviti pitanje: je li religija zaista nadilazi kulturu?

Ima autora koji su skloni da veze religije s narodnom kulturom vide u tome što se historijski, rasprostriranje nekih konfesionalnih oblika

podudaralo sa zemljopisnim granicama određenog naroda (kao u Bosni i Hercegovini). Tako se religija „lokalizirala“ u sprezi s nacionalnom-zemljopisnim karakteristikama, usvajajući narodne tradicije i običaje.

Što nas, kao sociologe, u svemu tome, zanima? Rekao bih da je centralno pitanje odnos svjetovnog i religioznog (kultura-društvo-ličnost). Evo što je o tome, u jednom tekstu 1898. godine, pisao Durkheim (tekst je po prvi put objavljen u „Reviji za sociologiju“ 1989. godine): „Znanost i filozofija, s jedne, poezija i književnost, s druge strane, proizišle su iz mitova i religioznih kozmogonija. Lijepo su umjetnosti u početku bile privjesci kulta. Plesovi, pjesme, kiparstvo, ukrasi imali su više liturgijsku nego nezavisnu estetsku vrijednost. Pravna pravila i moralne maksime stoljećima su ostali nerazlučeni od obreda (što navodi na pogrešno uvjerenje da nerazvijeni narodi nisu imali morala) i još su prožeti religioznošću. Higijenske pouke i medicinski nalazi nastali su iz magijske prakse. Od te zakonitosti nije izuzet ni ekonomski život. Budući da je on prvotno bio usredotočen ili na tlo ili na životinje koje na njemu žive i budući da je cijeli život prirode bio bitno sakralan, privredničke su djelatnosti ribarskih, lovačkih, pastirskih i poljodjelskih naroda nužno sadržavale neko religiozno obilježje. One su u tome smislu bile profane djelatnosti koje se nitko nije usuđivao obavljati bez pribjegavanja religioznim oblicima. Sve, dakle, upućuje na pretpostavku da religijske pojave tvore zajedničko podrijetlo svih ostalih.“ (Durkheim, 1998.)

U našem pristupu temi, polazimo od toga da je religija kulturna i socijalna stvarnost ne samo unutar prostora džamije/crkve/sinagoge, jednom riječju hrama, već i izvan njih. Kultura religijske zajednici služi kao „instrument“ za njenu misiju. Pomoću kulture se i obredi (osim njihovog sakralnog dijela) sadržajno određuju, jer svaki religijski obred ima svoj sakralni i kulturni karakter. Religijska zajednica se odnosi prema kulturi prije svega kao prema sredstvu za ostvarivanje religijskih ciljeva. Otud su religijski običaji, tradicije, obredi, postali sastavnim dijelom kulture onih koji ih upražnjavaju. Iskazujući se kroz tradicionalne narodne oblike religija im pridaje simbolički sadržaj. Nije bez razloga II vatikanski koncil dao zadatak Crkvi da mora „posjedovati bogatstvo kulture koja pripada toj naciji“. Biskupi su obvezni da formiraju odbore „svete glazbe i umjetnosti“ (Dokumenti, 1970:65). Bez obzira na ovakvo skretanje ka kulturi Crkva je potvrdila „zakonitu samostalnost kulture“. (Dokumenti, 1970:70)

II

U razmatranju odnosa religija-kultura, polazimo od Eliotovih riječi: „Moja prva važna tvrdnja jeste da se ni jedna kultura nije pojavila niti razvila sem istovremeno sa nekom religijom: sa tačke gledišta posmatrača izgleda da je kultura proizvod religije ili religija proizvod kulture“ (Eliot, 1995:11). Pri tom treba imati u vidu da univerzalne religije nisu vezane ni za jednu kulturu. Kultura im služi za širenje vjerskih pouka i poruka (osobito jezik dane kulture) u nekom narodu. Ali, tu nastaju sporovi oko toga što se od lokalne kulture može uzeti i unijeti u religijski život. Po nekima, uvođenje pojedinih elemenata lokalne kulture (kao što su pjesme, slike i skulpture) u religijske obrede je dopušteno, ali bi unošenje nekih drugih elemenata (poput lokalnih ceremonija vezanih za rođenje djece, vjenčanje i smrt) moglo voditi u sinkretizam.

U malo kojoj oblasti je religija ostavila takve „posljedice“ kao u gradnji (hramovi) i umjetnosti (uređenje hramova), te glazbi. Izgled hramova (crkvi, džamija, sinagoga, pagoda ...) nam šalje poruku o kojem je religijskom identitetu riječ. Svima im je zajedničko da su to „sveta mjesta“, da se u njima obavljaju, prije svega, skupni obredi. Zajedničko im je da unutrašnjost hrama svake od religija mora poticati na razmišljanje, mirnoću, meditaciju. Različita im je simbolika (katolička, pravoslavna, islamska, židovska, budistička, hinduistička...). U nekim se religijskim tradicijama unutrašnjost hrama ukrašava kipovima i slikama; u drugima je zabranjeno isticanje kipova i slika; u jednim postoje orgulje, u drugima ih ne nalazimo (jer se ne koristi instrumentalna glazba, samo vokal), itd. Hramovi su danas mjesta koja se posjećuju iz religijskih, ali i zbog nereligijskih (umjetničkih) vrijednosti. Mnogi turisti, ateisti, indiferentni, osobe drugačijih religijskih identiteta, dolaze diviti se znamenitim hramovima koji pripadaju drugim, različitim religijskim identitetima. Samo neljudi mogu skrnaviti, ili uništavati, takve znamenitosti. I upravo u toj funkciji hramova možemo tražiti objašnjenje zašto umjetnici (slikari kipari, i sl.) rado svojim djelima ukrašavaju unutrašnjost hramova? Zato jer je to svojevrsna stalna izložba njihovog djela. Ona se tu čuvaju, tisuće ljudi ih vidi i divi im se (za razliku od slika koje se čuvaju u domovima), ostaje zapisano u kronikama da je kip, sliku, vitraž, put križa, ikone, itd. radio taj i taj umjetnik. Uz to, „crkva je zbog svoga golemog bogatstva postala glavni pokrovitelj umjetnosti“ (Dawkins, 2007:83).

III

Mnoštvo je onoga što spada u materijalnu kulturu, a što je povezano s religijom: vjerski objekti, religijski predmeti, knjige vjerskog sadržaja, nakiti, odjeća, arhitektura, ikone, rukotvorine, razni predmeti povezani sa „svetim“. U Bosni i Hercegovini ima dosta ostataka srednjovjekovne kulture koji nam govore o snažnom utjecaju religije na materijalnu kulturu. Širenjem religija na području Bosne i Hercegovine dolazilo je i do utjecaja drugih kultura na ovdašnju kulturu. Muzeji u manastirima i samostanima, na primjer, pružaju nam dokaze o utjecaju drugih kultura na zlatarsku umjetnost i njen stil u ovim krajevima. Tisuće stećaka širom Bosne i Hercegovine svojom simbolikom govori o kulturnom bogatstvu ovog ostatka koje se oblikovalo pod utjecajem crkvene kulture.

Nažalost, mnogo je religijskih znamenitosti, visoke kulturne vrijednosti, uništeno od strane rušitelja kulture: kip Ramzesa II uništili su kršćanski ratnici u petom stoljeću; 2001. godine talibani su uništili dvije statue Bude u planinama Afganistana. Jedna od statua bila je visoka 174 metra (najviša statua na svijetu), a druga je bila visoka 125 metara. Stotinama godina su tu stajale, nisu smetale muslimanima – sve do talibana. „Naši“ talibani su '91-'95 uništili isto tako vrijedne objekte kulturno-povijesnog značaja: manastir u Žitomisliću, Aladža džamiju u Foči i Ferhadiju u Banja Luci, itd. Pljačkanje objekata sakralne umjetnosti, nije nam, također, nepoznato.

Zanimljivo je da migrantske zajednice, bez obzira što njihovi pripadnici slijede istu religiju, svaka sebi gradi hramove u kojima njeguje nacionalnu kulturu (jezik, običaje i sl.). Recimo, u SAD Talijani idu u talijanske, Iraci u irske, Poljaci u Poljske, Hrvati u hrvatske crkve, iako su svi katolici. Slično je s budistima (Kampučijanci, Vijetnamci, Kinezi). To je ono što bi se moglo nazvati „ratom kultura“.

Ima tu još zanimljivosti. Recimo predblagdanski dani pretvoreni su u potrošačku groznicu i pohlepu za materijalnim dobrima (pred Božić, Bajram, Uskrs). Religijski simboli, ulomci iz pisanih religijskih izvora, nalaze se na majicama i drugim dijelovima odjeće, suvenirima, nakitima i tako se religija koristi u marketinške svrhe (Ništa neobično rekli bi neki – pa i Isus je marketinški djelovao).

Religija je poslužila kao nadahnuće za *umjetnost* i književnost. S druge strane, umjetnost je duboko povezana s religijom. Mnoga djela koja spadaju u sam vrh svjetske umjetnosti inspirirana su religijskom tematikom (recimo Da Vincijeva Posljednja Večera, Mona Lisa). Rekli bismo, umjetnost pomaže

da se religija bolje razumije. Umjetnost nas često podsjeća na događaje iz povijesti neke religije (recimo kip ili ikona nekog sveca i sl.). Biblija nam na mnogo mjesta govori o umjetnosti, glazbi, pjevanju.

Umjetnost se najčešće koristi za dekorativni izgled hramova, obrednog ruha (Dovoljno je pogledati obredno ruho u muzejima franjevačkog samostana Fojnica i Kraljeva Sutjeska pa se u to uvjeriti). Sarajevska Hagada nije toliko tražena zbog teksta (on je sadržan i u drugim izdanjima Hagade), već zbog likovne ilustracije njenog teksta.

U nekim kršćanskim usmjerenjima, poput katoličanstva i pravoslavlja, umjetnost je uključena u oblikovanje prostora – arhitektura, slikarstvo, kiparstvo. U liturgijama se koristi korsko pjevanje, liturgijski predmeti i svećeničko liturgijsko odijelo su umjetničke izrade. U protestantizmu, ili islamu, hramski prostor je jednostavniji.

Umjetnička djela inspirirana religijom ukrašavaju domove vjernika. Gotovo u svakoj muslimanskoj kući nalaze se kaligrafski ispisano, arapskim slovima, pojedini ajeti iz Kur'ana. Uređenje vrta, ikebana, domova ima duboku tradiciju u japanskom budizmu, odnosno šintoizmu.

Religija ne može bez simbola. A krst ili križ, na primjer, kao religijski simbol ima i umjetničke vrijednosti (ako ga je izradio neki od poznatijih umjetnika), a i svoje simboličko značenje. Zato Paul Tillich i kaže da je religija „sadržaj kulture, a kultura – forma religije“.

Možemo li govoriti o sakralnoj kulturi, kako bi to izgledalo po Tillichu, ili se u sakralnosti kulture samo ogleda njena funkcionalna strana? Ako prihvatimo ovo drugo stajalište, da se u sakralnosti kulture ogleda njena funkcionalna strana, onda se teško oteti utisku da je sakralnošću razvoj kulture bio i osiromašen jer se nisu mogli, na predmetima koji služe u sakralne svrhe, naći simboli koji ne odgovaraju danoj religiji.

Umjetnost je ostavila traga i na obrednim sredstvima (kaleži, monstrance, mandale...). Različite tradicije različito gledaju na ulogu umjetnosti u obredima. Jedni dozvoljavaju kiparske izrade i slike božanstava, druge, recimo, to smatraju bogohuljenjem.

Razvoj sekularizacije učinio je da je moderna kultura više svjetovna nego duhovna (sakralna). Ako je religija nekad i kontrolirala kulturu, danas je ona sekularizirana. Taj proces sekularizacije kulture trajao je stidljivo nekoliko posljednjih stoljeća da bi u XX stoljeću dostigao svoj vrhunac. Poslužilo je to nekima da kažu kako religija danas ne može biti važniji kulturni faktor, iako će neka kulturna dobra, koja su nastala pod njenim

utjecajem biti trajna vrijednost. Sklon sam stavu da sekularizacija, unatoč „oslobađanju“ umjetnosti od religije, do danas nije uspjela u potpunosti „ovladati“ umjetnošću i odvojiti je potpuno od religije.

Slikarstvo je od davnina služilo kao sredstvo religijske komunikacije (od ukrašavanja špilja do katedrala, sabornih hramova i sl.). Slika je komunikacija čovjeka s Bogom (slike Bogova, svetaca/ica), a služi i za prenošenje informacija o Bogu. Ona je nijema propovijed, rekao bu Šušnjić (2012:107). Slike s religijskom tematikom su glasnici pobožnosti (radovi Michelangela, Goye...). Njima su ukrašavani oltari, zidovi crkava. Ikonu sveca čiju slavu slave, na zidu u svom domu, drže pravoslavni vjernici ... Slike ilustriraju svete tekstove. Freske susrećemo od staroegipatskih religija do kršćanstva. Naravno, različita su religijska iskustva u korištenju slikarstva. Dok se u nekima ono jako mnogo koristi (hinduizmu, nekim kršćanskim pravcima), u drugima manje. Recimo, tradicionalno, islam nije njegovao dramsku umjetnost, kao ni likovnu.

Ali, islam je snažno utjecao na razvoj *arhitekture* i ornamentike. Ova umjetnost je zazirala od likovnog prikazivanja figuralnih tema. U njoj nema ni likovnog ni likova. Prvotno su, oni među kojima je nastao islam, bili nomadi koji su živjeli u šatorima. Tu im je, za udobnost, trebao tepih te su ga ukrašavali šarama. Kasnije se to prenosi i na zidove i svodove. Izgradnja džamija, u jednom periodu razvoja Europe i Bliskog istoka, bila je veliki doprinos razvoju arhitekture.^[3] Mnoge od džamija su postale zdanja od posebnog značaja i nalaze se, kao spomenici kulture, pod zaštitom države. S tim se slaže i Aleš Debeljak: „U trajnom naslijeđu islama na europskom su tlu najvjerojatnije najvažniji arhitekturna umjetnost iskorištavanja vode, svjetlosti i sjene, te aristotelovska filozofija antičke Grčke koja se očuvala upravo zaslugom arapskih i židovskih učenjaka. To znači da bez njihovih prijevoda, koje kršćanski srednji vijek nije obavio, u biti ne bi bilo dovoljnih uvjeta za razvoj europske renesanse ... Islamski utjecaji su, dakle, pomogli oblikovati povijest europske svijesti“ (Debeljak, 2009:81).

Tradicija kršćanske arhitekture mogla je nastati tek nakon Konstantinovog davanja slobode kršćanstvu (bazilike, kasnije gotičke katedrale, danas moderna zdanja za koja bi se nekad, po izgledu, teško moglo pretpostaviti da su crkve). Navedimo samo neke hramove koji predstavljaju izniman doprinos arhitekturi: Crkva Svetoga groba (Jeruzalem); Ka'ba (Mekka); Crkva sv. Petra (Vatikan); Crkva u Sopoćanima (Srbija); Aja Sofija

^[3] „To je bogoštovlje bez ikona i kipova, koga oblikuju pravilnost, simetrija, zakonitost, harmonija, strogost.“ (Đ. Šušnjić, 2012:93)

(Istambul); Crkva sv. Sofije (Ohrid); Crkva u Studenici; katedrale u Milanu, Barceloni, Parizu i mnogim drugim gradovima; Begova džamija u Sarajevu; Sinagoga u Cordobi, Tadž Mahal, hramovi na Atosu, itd.

Nažalost, umjesto da se divimo ljepotama hramske arhitekture, devedesetih godina smo bili svjedoci „teološkog rata na bazi arhitekture“. Lijepo je o tome zapisao bosanski franjevac Marijan Oršolić: „... tu su i *naši* vjerski objekti, a *njihovih* nema. Treba izbrisati bilo kakav dokaz mogućnosti suživota, jer suživot nije u skladu s nacionalističkim ideologijama..“ (Oršolić, 2009:138).

I *skulptura* služi kao sredstvo religijske komunikacije (u kršćanstvu najčešće skulptura Krista i njegove majke Djevice Marije; kipovi bogova i božica u hinduizmu, budizmu). Koliko je samo umjetničkih ruku izradilo kip Djevice Marije, figurice hinduističkih bogova i božica, ili kip Bude.

IV

Religija je povezana i s onim što spada u nematerijalnu kulturu (ilahije i kaside, druge pjesme religijskog sadržaja, obredni plesovi, obredna glazba, religijski običaji ...). Mnogi sociolozi su se bavili temom društvo i kultura. Talcott Parsons, Max Weber, Georg Simmel, Lamax. Oni su ukazivali na vezu između socijalnih struktura i *glazbe* (na primjer odnos nacije prema nacionalnoj himni kao obredu svjetovne religije). Drugi danas ukazuju na globalizaciju glazbene kulture (dakako i mjesto lokalne glazbe u kontekstu globalizacije), treći se bave pitanjem odnosa glazbenici-njihovi obožavatelji. Četvrti će se baviti time koliko je *glazba* izraz iskazivanja identiteta i razlikovanja od drugih grupa. Naravno sociolog može proučavati koliko je koja vrsta glazbe popularna u kojim društvenim slojevima. Kod radnika i seljaka nije baš omiljena (ako je ikako i slušaju) klasična glazba (To je isto i s umjetnošću i sportom). Postoje i dobne razlike odnosa prema pojedinim vrstama glazbe. Politički analitičari bi pratili koliko se glazba koristi u političkim prosvjedima i predizbornim promidžbama.

Mnoge religije su od samog početka, kao vid komunikacije, razvijale glazbu. Nju nalazimo u religijama Indije, Kine, Bliskog Istoka, afričkim religijama.^[4] U budizmu se od početka razvija glazba i pjesma kao sastavni dio obreda (korišteni su razni instrumenti poput udaraljki, gonga, flaute), kasnije se koristio i ples (na Tibetu). Kad čitate Stari zavjet vidite važnost

^[4] „Sveta muzika je zvučni oblik nade u spasenje: duhovna pjesma je dokaz da se do boga dopire pevanjem a ne samo molitvom.“ (Šušnjić, 2012:106).

glazbe (od stvaranja zemlje do obreda). Glazba u svim religijama služi pojačavanju religijskog doživljaja, ona daje osjećajni ton religijskom doživljaju (Šušnjić, 2012:142).

Obredna, duhovna, sveta, religijska glazba. Na prvi pogled jedan, a u stvari četiri pojma. Duhovna glazba je najširi pojam koji obuhvaća svu svetu, religijsku i obrednu glazbu, ali također i glazbu koja nadahnjuje i senzibilizira za smisao, ljubav, dobrotu, predanost. Sveta glazba je rezervirana samo za Boga i upućena je Bogu bez obzira na religiju. Religijska glazba je glazba pojedinih religija (kršćanska, islamska, hinduistička, itd.). Razlika između obredne i ostalih navedenih tipova glazbe je u tome što prva služi u obredima, a ostale - mada motivirane religijskim - nisu vezane za obrede. Kad kažemo obredna glazba, mislimo na glazbu koja je konstitutivni dio obreda, koja se izvodi samo za vrijeme obreda. Ali, jeste činjenica da se preko glazbe spaja estetsko i religijsko (sjetimo se samo djela J. S. Bacha, Mozarta, Beethovena, Mokranjca ..). Zar religija nije bila inspiracija za mnoge glazbenike? „Slušanje muzike sa religijskim motivima liči na slušanje molitve: duhovno iskustvo i njegov simbolički oblik kao da su srasli!“ (Šušnjić, 2004:131). U nekim religijskim tradicijama se smatralo da se glazbeni instrumenti nalaze u rukama anđela. Glazba i ples su ključni u obredima. Pokreti tijela mogu pratiti obrednu glazbu – od pljeskanja rukama, do pokreta nogu i slino. Naravno, tu je i molitva, pjevanje.

U nekim religijskim zajednicama koristi se muzički video za glazbene aktivnosti u mjesnim župama ili, na rastafarijanskim okupljanjima, u meditaciji i sl. U sufizmu (mevlevijski ples Sama) se uz glazbu i ples stvara atmosfera mistične ekstaze. „Luteranske crkve zadržale su mnoštvo uobičajenih odjevnih predmeta, fresaka, oltarnih slika i ceremonija. Orguljaška glazba i himni su preživjeli...Ali u kalvinističkoj tradiciji slike su i kipovi iščeznuli, crkvena glazba je nemilosrdno pojednostavljena, a ceremonija je napuštena u korist spontanog štovanja“, piše Karen Armstrong u djelu „U prilog Bogu“ (2012.177).

Mnogo je dokumentarnih i igranih *filmova* inspirirano religijskom tematikom, ili prikazuju pojedine ključne epizode iz povijesti tih religija („Pasija“, „Muhammed“, „Deset zapovijedi“, „Evanđelje po Mateju“, „Časna sestra“...). Težnja je da se na filmu pri obradi historijske teme obuhvaćaju i prikazivanje crkve, manastira, džamija, religijskih ceremonijala. A ima i zemalja u kojima religijske institucije grade svoju kinematografiju, kazališta, literaturu, itd.

Film može biti i sredstvo kritike pojava u religijskim zajednicama koje devalviraju njihovo religijsko poslanje, ili život svećenika, redovnica

(na primjer film „Svećenikova djeca“). Također, film se može odnositi na crkvene krize, ratove s vjerskom tematikom, ali može tematizirati i potragu za smislom života (Film „Gospodar prstenova“). Religijom mogu biti prožeti i horor filmovi („Stigmata“). Ne zaboravimo da religija može utjecati na (auto)cenzuru na filmu. Tipičan primjer toga je zabrana muslimankama da u filmu pokazuju nago tijelo.

Nema suvremeno značajnije religije da u njoj nije razvijena i duhovna *poezija* (na primjer kod američkih crnaca, ali i ne samo kod njih). Slobodan Rakitić u intervju „Politici“ (13. 05. 2013) govori o „bliskosti između religije i poezije“.

Roman može, za temu svoje obrade, imati religiju (bilo da je prikazuje afirmativno, bilo da se prema njoj donosi kritički). Sjetimo se samo problema koje je imao Rushdie zbog svojih „Satanskih stihova“: fetva protiv njega podignuta je 1989. godine. Rushdie je izbjegao egzekuciju, ali je zato glavom platio njegov prevodilac na japanski, a prevodilac romana na talijanski prošao je srećom samo s ranjavanjem.

Na kraju spomenimo utjecaj religije na popularnu kulturu, ili, bolje rečeno, korištenje popularne kulture za promidžbu religije: crtići za djecu s religijskom tematikom, stripovi (Ilustrirana Biblija), Biblija kroz strip i td.

LITERATURA

- Ali, Tariq (2010.). SUKOB FUNDAMENTALIZAMA. Zagreb: „Profil“.
- Armstrong, Karen (2012.). U PRILOG BOGU. Zagreb: „Naklada Ljevak“.
- Dawkins, Richard (2007.). ILUZIJA O BOGU. Zagreb: „Izvori“.
- Debeljak, Aleš (2009.). EUROPA BEZ EUROPLJANA. Zagreb: „Profil“.
- DOKUMENTI II VATIKANSKOG KONCILIA (1970.). Zagreb: „Kršćanska sadašnjost“.
- Durkheim, Emil (1998). *Što bi trebalo biti opća sociologija*, napisano 1898, a prvi put objavljenom 1998 (v. Revija za sociologiju, Vol XXIX (1998), No 3-4:136).
- Eliot, T. S. (1995). KA DEFINICIJI KULTURE. Niš: „Prosveta“.
- Ian, Almond (2011.). PREDSTAVLJANJE ISLAMA U ZAPADNJAČKOJ MISLI. Sarajevo: „Centar za napredne studije“.
- Oršolić, Marijan (2009.). *Vjerski obvjekti u BiH*, u „Bilten franjevačke teologije, Sarajevo, br. 1-2/2009.

- Ruhani, Hasan (2012.). *Vjera i međunarodni odnosi: paradoksi i nužnosti*, u: „Znakovi vremena“, Sarajevo, god. XV. Broj 56/2012.
- Stounkvist, Everet (2012) u eseju „*Problem marginalnog pojedinca*“, zbornika: Čikaška škola sociologije. Novi Sad: „Mediterran“.
- Šušnjić, Đuro (2004). DRAMA RAZUMEVANJA. Beograd: „Čigoja štampa“.
- Šušnjić, Đuro (2012.). OGLEDI O SKRIVENOJ STRANI STVARI. Beograd: „Službeni glasnik“.

Academician Ivan Cvitković

Faculty of political sciences Sarajevo
Bosnia and Herzegovina

RELIGION AND CULTURE

Summary: *Importance of culture. Influence of religion to culture and cultural identity. The paper reviews the contribution of religion to culture and arts development in different segments of the human creativity. Importance of music in religious rituals. Influence of religion on the film art, poetry, novel. Painting as a means of religious communication. Connection between religion and material culture. Influence of religious culture on development of architecture. Importance of the sculpture in religious communication of some religious traditions.*

Key words: *religion, culture, arts, film, painting, sculpture, architecture.*

Љубиша Р. Митровић^[1]

Драгана С. Захаријевски

Универзитет у Нишу, Филозофски факултет

Србија

Оригинални научни рад

УДК: 316.7:316.43(497)

ГЕОКУЛТУРА РАЗВОЈА САВРЕМЕНОГ БАЛКАНА ИЗМЕЂУ ИЗАЗОВА МОДЕРНИЗАЦИЈЕ И РЕТРАДИЦИОНАЛИЗАЦИЈЕ^[2]

Резиме: У раду се на основу резултата емпиријских истраживања Центра за социолошка истраживања, спроведених на простору Србије, Македоније и Бугарске у три наврата (2003, 2007 и 2012. године), разматрају неке особености геокултуре развоја постсоцијалистичких друштава у транзицији. У фокусу анализе налазе се социјални ставови различитих друштвених група, а посебно студентске популације о актуелним међуетничким односима, евроинтеграцијским модернизацијским изазовима и процесима, тенденцијама зависног субразвоја и ретрадиционализације. Резултати истраживања показују три тенденције на овом регионалном геопростору, који се укрштају/прожимају и боје савремену геокултуру развоја друштава на Балкану: а) тенденцију изолационизма и ретрадиционализма/ ретрибализације - односно регреса и пада у предмодерне заједнице; б) тенденцију зависне модернизације и субразвоја и в) тенденцију отварања према изазовима модернизације и евроинтеграцијских процеса. Наша анализа показује да је ова трећа тенденција продуктивна/ најоптималнија као оријентација актера у заснивању савремене развојне стратегије/политике развоја. Она је повезана са развојем модерних производних снага, процесима глобализације, прогресивним реформским тенденцијама и културом мира, те је стога треба даље афирмисати у друштвеним процесима. Јер, будућност Балкана није у прекрајању прошлости, нити у поделама и сукобима, већ у отварању развојно-цивилизацијских перспектива новим генерацијама у култури мира и демократској сарадњи и интеграцији овога простора.

Кључне речи: геокултура развоја, стратегија развоја, ретрадиционализација, зависна модернизација, евроинтеграцијски процеси

^[1] ljubisa.mitrovic@filfak.ni.ac.rs, dragana.zaharijevski@filfak.ni.ac.rs

^[2] Прилог је резултат коауторске сарадње истраживача на макропројекту *Традиција, модернизација и национални идентитет у Србији и на Балкану у процесу европских интеграција* (179074), које реализује Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу а финансира Министарство за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије.

ИСТОРИЈСКИ И ТЕОРИЈСКИ ПРИСТУП ГЕОКУЛТУРИ БАЛКАНА

Појам и функције културе, геокултуре/геокултуре развоја

Најопштији *појам културе* подразумева свекупност материјалног и духовног стваралаштва човека/човечанства кроз историју и у савремености. Такав појам има различите структурне димензије и функције у социјалној динамици развоја личности и друштва. Социолог М. Илић, између осталог, истиче следећа значења и функције културе: а) она је производ човекове материјалне и духовне активности тј. рада; б) она је историјска и динамичка појава; в) она је кумутативна појава и посредством ње се обезбеђује културни континуитет и развој друштва; г) она има у основи људске, односно хуманистичке критерије; тј. служи човеку и његовој еманципацији. У културној делатности у целини могу се разликовати три нивоа: 1. стварање или креирање; 2. саопштавање и комуникација; 3. пријем културних вредности. Култура има активну улогу у друштвеним променама (Илић, 1971:245). Појам *геокултуре* у научну литературу, најпресу, својим стваралаштвом имплиците или експлиците увели српски антропогеограф академик Ј. Цвијић (1987) и француски историчар Ф. Бродел (1979) који је тврдио да је једна цивилизација пре свега простор, културни ареал. У савременој науци, посебно социологији друштвених промена, њима се оперативно служе амерички социолог И. Волерстин, руски социолог В. Кузњецов и један од аутора овога текста Љ. Митровић. Овај појам у науци служи за компаративно објашњење развојно-цивилизацијских и регионалних културних разлика, тј. особености регионалних субкултура, различитих културних оријентација актера у геопростору кроз историју и у савремености. У том смислу појам геокултуре омогућује аналитичку субспецификацију/ типологију особеног културног наслеђа (традиције) и актуелне живе културе (у најширем спектру њеног изражавања) у одређеном региону. *Геокултура развоја* означава културне особености у друштвеном развоју чиме се један регион (у социолошком смислу – као специфичан конкретно историјски тоталитет) разликује од других у времену и простору. Појам геокултуре развоја увео је у савремену социологију И. Волерстин. Њиме се објашњава специфичан однос између геопростора и културе (у најширем смислу) и њихов утицај на друштвене промене, друштвену праксу. И док геокултуру, неки истраживачи, описују као супер-структуру светске привреде, И. Волерстин у својој студији „*Геополитика и геокултура*” (Есеји о светском систему који је у процесу

промене)” сматра да је геокултура њена позадина или прецизније, унутрашња страна. Она представља оквир у коме делује светски систем и његови актери, било они који репродукују и легитимишу моћ његовог функционисања, било они који га оспоравају и трагају за путевима изван постојећег система и који у лику нових антисистемских друштвених покрета и нових типова деловања, као експоненти наде и еманципације – теже његовој промени тј. историјској еволуцији или револуцији. Волерстин користи термин геокултура по аналогији са геополитиком, не зато што је она надлокална или наднационална, већ зато што представља “културни оквир у коме делује светски систем”, а његова репродукција је вишеструка. Одвија се не само у форми историјског типа планетарног начина производње и светске поделе рада, већ и као класна репродукција система моћи и као културна хегемонија (посредством различитих облика духовне производње – од традиционалне до масовне културе, модерних и постмодерних облика изражавања; од владајуће културе и културе зависности до културе трагања за идентитетом; оспоравања и еманципације до контракултуре. У том смислу геокултура је не само израз геоисторије, већ и “идеолошко бојно поље модерног светског система” (Волерстин). Појам геокултуре код Волерстина доспео је преко Броделових студија из структуралне историје. Он се њиме служи у контексту своје светско-системске парадигме, истражујући еволуцију капитализма као историјског светског система, изучавајући његове цикличне ритмове и светске мегатрендове, његове унутрашње супротности и актере деловања, било као носиоце легитимације *status quo-a* или његовог оспоравања. Волерстин подвлачи да у савремености геокултура представља доњу, унутрашњу страну геополитике, а да Хантингтонов сукоб цивилизација скрива друго име за структурално насиље у савременом свету тј. за сукоб Север-Југ, те да иза идентитарних сукоба треба потражити дубљу матрицу структуралних регионалних и социјалних неједнакости, које поларизују савремени свет. Тиме он не негира и извесну аутономну улогу овој новој фамилији друштвених сукоба, али истиче да се они социолошки морају истраживати у ширем контексту друштвених противречности.

Појам геокултуре у нашој социологији, као што смо већ истакли, има претечу у антропогеографским, етнокултуролошким и етносоциолошким истраживањима Ј. Цвијића (у докторској дисертацији “Балканско полуострво и јужнословенске земље”), затим

у његовим студијама “Насеља и становништво”^[3], али и у радовима других утемељивача наше социологије и етносоциологије између два рата – Т. Ђорђевића, С. Вукосављевића, С. Јовановића, Д. Јовановића, В. Дворниковића. Плејади ових врсних посленика у нашој науци придружују се и списи истакнутих писаца какви су Иво Андрић, Драгиша Васић и Милош Црнањски. Андрићева докторска дисертација о духовном животу у Босни, као и његови романи “На Дрини ћуприја”, “Травничка хроника” – снажна су сага о социјалној и културној историји не само Босне, већ и Балкана, о сусретањима, прожимањима и сукобима култура и цивилизација на овом простору. Да подсетимо, Андрић говори о Босни као геопростору где се живи на ивици два света и где се распростире “црна и крвава линија граница међу људима и народима”. Све је више истраживача који пишу о томе да живимо у преломном глобалном добу *смена парадигми*. Подвлачећи, да ако је почетак 20. века у животу човечанства био у знаку геополитике, а крај у знаку геоекономије, 21. век ће бити у знаку геокултуре развоја. Савремени појам *геокултуре развоја* у себи садржи комплементаран однос традиције и модернизације, развој науке и иновативну делатност друштвених актера, али и систем вредности, културне оријентације и стратегије развоја. Имајући у виду овакву широку одредбу геокултуре извесно је да ће друштва и етничке групе и цивилизације, које имају развијенији систем образовања, научних и технолошких капацитета – представљати лидере у будућем развоју. Појам геокултуре укључује и специфичне разлике у идентитарној култури између различитих региона и друштвених група.

Балкан – регион сусрета/прожимања различитих цивилизација

Бројни истраживачи и литерати оставили су записе о специфичном геополитичком положају и геокултури Балкана кроз историју. Још је свети Сава о Србима/народима на овом простору записао: „Исток на Западу, Запад на Истоку“; Ј. Цвијић види Балкан као „кућу саграђену на сред пута“; И. Секулић – као колевку различитих цивилизација и господарења; И. Андрић – као границу и мост сусрета различитих култура и цивилизацијских лукова; М. Тодорова пише о сложеној култури и онтологији Балкана коју би требало изнова истраживати.

[3] Овде треба подсетити на Цвијићева антропогеографска истраживања о односу географске средине, историјских, етничких и социјалних фактора, о “метанастасичким кретањима”, културним појасевима на Балканском полуострву, етнопсихичким профилима (типovima и варијететима) чиме је дао допринос социологији Балкана.

Наша петнаестогодишња истраживања у оквиру Института/ Центра за социолошка истраживања, показују да Балкан има не само особену геоисторију и геополитику, већ и специфичну геокултуру. На овом геопростору секу се лукови различитих цивилизација и религијских култура (православља, католичанства и ислама). То је мултицивилизацијски, мултикултурни регион „етничког коктела“ (З.Бжежински). Његову разноликост и нехомогеност, која је историјски производ, често су освајачи користили за пласирање својих макијавелистичких геостратешких циљева, на принципу: „завади, подели, владај“. Нажалост, тако је било у прошлости, тако је и у садашњости. Геокултура Балкана говори о деловању дубинских матрица колективно несвесног у савремености. На овом простору производња „вишка историје“ није заустављена, „гласови мртвих нису мртви“. Традиција није мртва рука, већ још увек жилава жива дејствујућа сила која попут море притиска свест и савест многих генерација. Притом, треба подвући да се на Балкану ради о мултиетнокултурној и цивилизацијској традицији, са различитим често контрадикторним системом вредности али и новим амалгамима, хибридни интеркултурним творевинама. Иако је савремени Балкан у политичком смислу захваћен транзицијом од Истока ка Западу (о чему говори ентузијазам политичких елита, у вези са евроинтеграцијским процесима), ваља рећи да реални Балкан још увек живи на размеђи – разапет између шока прошлости и будућности; у сендвичу између процеса ретрадиционализације и изазова модернизације. На овом геопростору акумулиране су бројне неслоге различитих култура и цивилизација, које у међудејствујућим процесима обликују свесну и несвесну структуру бића и друштвене свести актера: од античких и предхришћанских слојева, преко остатака римске, хришћанске, византијске, словенске/православне до оријенталне/исламистичке културе. Њима треба придодати и геокултурне наслаге 20 века у распону од либерално-демократских, капиталистичких образаца, преко социјалистичке идеологије и модернизације, до савремених процеса неоконзервативне рестаурације. Сви ови процеси, често контрадикторни, а покадкад конвергентни, градили су имиџ овог простора кроз историју као *крваво раскриће*, са бројним цивилизацијским/антицивилизацијским драмама, са феноменом балканизације и ратним сукобима, успонима и падовима/поразима друштвених класа и народа. У овом контексту одвијала се и драма српског народа, који је због бројних сеоба дијаспорично расејан широм Балкана, Европе и света.

Геополитички положај Балкана је умногоме определио његову геосторију/историјску судбину. У том контексту произведена је *ратничка култура* и култура смрти, као интегрални део геокултуре (националне и регионалне). Она, дакле, није никакав расистички реликт балканских народа, већ израз њиховог егзистенцијског интереса и праксе у борби за опстанак на овом простору – „крста и ивице ножа“, где сте морали да би опстали често бити бољи ратник неголи радник.

Геокултура савременог Балкана између изазова модернизације и ретрадиционализације

Савремени свет живи у знаку глобалних мегатрендова, које је Џон Низбет експлицирао у својим студијама („Мегатрендови“ и „Мегатрендови 2000“).

Иако савремене балканске елите на нивоу декларисања/политичке реторике остају отворене за *модернизацијске изазове развоја* (оличене у процесима глобализације, транзиције, новим технологијама, евроинтеграцији, одрживом развоју, односу према улози науке и образовања, секуларизацији, демократизацији друштва, еманципацији личности, родној равноправности, култури мира), нажалост – споро теку процеси реалне модернизације. Биланс двадесетогодишње транзиције на Балкану показује да је овај геопростор од 1989.год. доживео уместо модернизације и развоја контрамодернизацију оличену у периферизацији његове привреде, друштва и културе (Митровић, 2004, 2009.).

Табела 1: Десет кључних развојних мегатрендова друге половине и с краја XX века

10 мегатрендова који описују основне карактеристике цивилизацијског развоја у другој половини овог столећа	10 мегатрендова на крају XX века
од индустријског ка информатичком друштву од класичне ка високој технологији од националних ка светској (глобалној) привреди од краткорочних ка дугорочним циљевима од централизације ка децентрализацији од институција ка самопомоћи од представничке ка партиципативној демократији од хијерархијске ка мрежној (нетворк) организацији од Севера ка Југу од или-или ка вишекратним опцијама	економски просперитет је планетарни феномен уметност замењује спорт као најважнији садржај слободног времена развија се тржишни социјализам глобализација стила живота, уз јачање културног национализма приватизација државе благостања регион Пацифика постаје економски центар света пораст улоге жена у бизнису и политици наступа “век биологије” који замењује “век физике” успон нових вредности као што су етичност, одговорност, иницијативност и креативност тријумф индивидуалности и персоналности

Извор: S. Pokraјас, 2000: 158

Наиме, стратегијом неолибералног развоја и зависне модернизације поништене су тековине социјалистичке модернизације. Индустријализацију није заменио прелазак на нове технологије, а достигнуте процесе интеграције заменили су процеси дезинтеграције (привреде и друштва). Уместо привредног раста и развоја на делу су процеси рецесије и дубоке кризе, које прати масовна незапосленост и пад животног стандарда становништва. Балканским постсоцијалистичким друштвима биће потребно још најмање две деценије да достигну степен развоја из 1989 године. Иако је већина балканских земаља ушла у ЕУ, ниво унутаррегионалне сарадње (привредне, политичке и културне) још увек је низак. Већина пројеката о реинтеграцији балканских земаља иницирани/кандидовани су са стране и нису резултат аутономне политике балканских елита.

Табела 2: Земље југоисточне Европе – учешће у иницијативама за регионалну сарадњу^[4]

Земља	Ц Е И	Ц Е Ф Т А	Ц М Е С	К Ј И Е	Р П	С Е Ц И	Пакт стаби- лности	Укупно учешће у иницијати- вама
Бугарска	+	+	+	+	+	+	+	7
Румунија	+	+	+	+	+	+	+	7
БиХ	+	-	-	п	+	+	+	4+п
СРЈ	-	-	-	+	+	-	-	2
Македонија	+	-	-	+	+	+	+	5
Хрватска	+	-	-	п	+	п	+	3+п+п
Албанија	+	-	+	+	+	+	+	6
Грчка	-	-	+	+	+	+	+	5
Турска	-	-	+	+	+	+	+	5
Словенија	+	+	-	-	+	+	+	5

Извор: Југоисточна Европа, Поглед из Србије, Стубови културе, Београд, 1999, с. 83.

Геополитичка транзиција Балкана – од Истока ка Западу (у ЕУ) није праћена адекватном стопом привредног развоја, нити унутрашњом стабилизацијом региона. Балкан се још увек сматра „регионом недовршеног мира“. У постконфликтном периоду овом региону биће потребно доста времена и напора на плану развоја и културе мира како би се зацелиле ране из међуетничких сукоба и ратова 90-тих, а балкански народи окренули развоју и активној унутаррегионалној сарадњи. У томе значајну улогу могу одиграти, између осталог, култура и културна политика.

Аутономна развојна и културна политика – предуслов развоја и напредка балканских друштава

У савременој социологији постоје различите *типологије друштава*. Начелно, сва друштва се деле на отворена и затворена,

^[4] ЦЕИ – Централноевропска иницијатива + учесник; ЦЕФТА – Централноевропска зона слободне трговине– не учествује; ЦМЕС – Црноморска економска сарадња и посматрач; КЈИЕ – Конференција о стабилности, безбедности и добросуседству у ЈИЕ; РП – Рајмонски процес о добросуседству и стабилности; СЕЦИ – Иницијатива за сарадњу у ЈИЕ

динамична и стагнантна. По односу према модернизацијским процесима и капацитетима за развој, она се, такође, могу поделити на: а. *иновативна* б. *имитативна* и ц. *блокирана*. За савремена балканска друштва, која некритички следе неолиберални модел развоја и зависне модернизације, можемо рећи да припадају типу *имитативних зависних друштава периферног капитализма*. Већина њих, за сада, не показује капацитет/способност да изнедри аутономну стратегију друштвеног развоја и регионалне сарадње, већ се понашају као сателитске земље. У структури њихове елите све је више марионетских елита које воде лумпенполитику, спроводећи пројекте неоколонијалне зависне модернизације, ширећи културу зависности, политичке коректности и директне војно-политичке протекторације овога простора.

Да би превазишла садашњи амбивалентни однос између ретрадиционализације и модернизације и обезбедиле креативан/комплементарни однос између традиције и модерности у свом развоју, балканска друштва/његове елите морају развити способност за циљно-рационално и вредносно-рационално делање у савременим условима, уместо да слепо следе дух конзервативног традиционализма или културе зависности/зависне неоколонијалне модернизације. То даље значи да је неопходно начинити одлучан раскид са моделом неоколонијалног развоја оличеним у неолибералној зависној модернизацији и изградити аутономни социјалдемократски модел привредног, друштвеног, културног и политичког развоја, који ће бити ослоњен на јединство процеса традиције и модернизације, иновације и социјалну солидарност, партнерство за развој и културу мира у чијем ће средишту бити пројекат „*progressio popularum*“, тј. развој у функцији свих слојева и народа савременог друштва. Истински искорак из садашњег стања блокираног развоја и поданичког односа елита према идеологијама/стратегијама мегакапитала/глобализма није могућ без радикалног раскида са стратегијом која данас влада у свету/Европи и на Балкану. Наравно, да је такав раскид немогућ без нових елита које ће знањем/мудрошћу али и срцем, својим пожртвовањем и друштвеном борбеношћу учинити радикалан искорак из постојећег стања. Ако то не учине садашње генерације, учиниће долазеће. Но, за долазак такве генерације, учених, компетентних и креативних људи иновативног друштва знања, неопходно је данас стварати културне претпоставке. Оне се, пре свега, односе на реформу образовања, науке

и културе у најширем/најдубљем значењу. А то даље значи да треба схватити од каквог је значаја улога културе у социјалној динамици будућег друштва.

Живимо у времену смене парадигми: од геополитике и геоекономије (које су владале у 20. веку) ка геокултури која ће доминирати у 21. веку. У тој перспективи балкански народи без обзира на садашњу привредну девастацију имају шта да понуде „мегдоналдизованом“ врлом новом свету. Наравно, под условом да очувају и даље развијају своју културу, културни капитал и оно што је најбоље у њој. Предуслов очувања те културе као фактора идентитета и развоја, свакако јесте развијена свест о значају културне политике за бројчано мале народе у савремености. Аутономна и модерна културна политика подразумева да је она:

- 1) *грађанска* (јер изражава грађански принцип и равноправност различитих идентитета цивилног друштва),
- 2) *мултикултурна* (није етноцентрична, већ слојевита и мултиидентитетска),
- 3) *демократско-партиципативна* (подстиче децентрализован систем развоја културе – регије, градови, општине),
- 4) *плуралистичка* (рачуна на бројне актере као ствараоце и потошаче културе),
- 5) *развојно-цивилизацијска* (служи као фактор развоја, друштвеног прогреса, у функцији је нових производних снага),
- 6) *отворена према изазовима тржишта* (али не и потпуно подређена његовим законитостима, култура је један од кључних елемената развоја предузетништва и бизниса),
- 7) *хуманистичко-еманципаторска* (полази од индивидуе, човека и његових потреба, у служби је еманципаторских покрета),
- 8) *европска* (повезује локалне и универзалне вредности, респектује разноликост националних идентитета и повезује националне културе у јединствен културни простор),
- 9) *служи очувању националног културног идентитета.*

РЕЗУЛТАТИ ЕМПИРИЈСКИХ ИСТРАЖИВАЊА О ОДНОСУ ТРАДИЦИЈЕ И МОДЕРНИЗАЦИЈЕ НА БАЛКАНУ

Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета Универзитета у Нишу је у последњих десет година у три наврата спроводио теренска истраживања на простору Србије, Македоније и Бугарске. Налази, између осталог, показују какав је однос испитаника према прошлости, традицији, евроинтеграцији, модернизацији, глобализацији, култури мира, толеранцији, улози образовања у друштву, процени квалитета међуетничких односа, деловања актера помирења на Балкану и друго. Надаље ће бити представљени неки налази реализованих социолошких истраживања 2003. 2007 и 2012. године, који указују на значајне тенденције друштвеног развоја Балкана.

1. У потрази за одговором на питање о односу *актуелних актера на Балкану према интеграционим процесима* данашњице дошли смо до следећих социолошки релевантних сазнања. Емпиријско истраживање спроведено у другој половини 2003. године^[5] јасно показује да се испитаници све три земље (Србија, Македонија, Бугарска) виде у ЕУ, већина будућност Балкана перципира у контексту евроинтеграцијских процеса, при чему скоро две трећине (57,4%) сматра да би улазак био бржи уколико би свака земља појединачно приступала ЕУ, док 41,5% верује да најпре балканске земље треба да међусобно остваре интеграцију у региону, а онда да буду примљене у ЕУ. Реч је о јаким неповерењу према заједничком наступу ових земаља. Будућност регионалне сарадње на Балкану умногоме зависи од ангажовања и посредовања институција Европске уније, посебно од активности које се одвијају у оквиру Пакта за стабилност југоисточне Европе. Ово јесте тенденција савременог друштвеног развоја на Балкану. Низак ниво садашње сарадње балканских земаља и лимитирајуће факторе бржој међусобној сарадњи испитаници налазе и правдају чињеницом да су

[5] “Квалитет међуетничких односа, свест о регионалном идентитету и могућности сарадње и интеграције на Балкану” на узорку од 1.786 испитаника. Узорак је подељен на три подузорка са идентичним бројем испитаника, који су реализовани на територији југоисточне Србије, северозападне Македоније и централне и западне Бугарске. Прикупљање емпиријске грађе обављено је у пет округа југоисточне Србије (Нишавски, Топлички, Пиротски, Јабланички и Пчињски), три општине северозападне Македоније (Скопље, Тетово и Куманово) и две области централне и западне Бугарске (Шумен и Велико Трново). Видети зборнике радова: Љ. Митровић, Д.Б. Ђорђевић, Д. Тодоровић (ур.) 2004, 2004а, 2006.

ове земље превише мале и сиромашне. Такав одговор налазимо како код испитаника из популације већинских заједница, тако и из редова мањина (по 38,1%).

Актери сарадње на Балкану виђени су пре свега међу спортистима, културним институцијама, научницима, универзитетским и научним институцијама, привредницима, док се као „кочничари“ сарадње виде, пре свих, политичари, верске организације, медији и невладине организације. У погледу идентификације чинилаца који представљају сметњу сарадњи међу балканским земљама и народима, највећи број испитаника маркира низак ниво економског развоја (39,8%), неповерење међу балканским народима (19,7%), недостатак политичке воље и визије (16,4%) и недостатак безбедности (29,1%).

Уочава се већи степен идентификације испитаника са Европом него са сопственим регионом. Када је у питању *перцепција односа Балкана и Европе* или идентификација балканског региона у контексту европске културе и историјског развоја, већина испитаника (46,9%) сматра да је Балкан још увек само географски део Европе. Другорангирани избор у опредељењу испитаника везан је за тврдњу да је Балкан део Европе по култури, традицији, начину живота, без обзира на то што је мање економски развијен (38,0%), док се свега 13,9% испитаника опредељује за тврдњу да је Балкан (прва и права) колевка европске цивилизације. На питање *односа ЕУ према Балкану* – испитаници из реда већинског становништва (44,4%) и мањина (41,5%) сматрају да ће, када се Балкански регион економски развије, одржи мир и учврсти демократију, балканске земље бити прихваћене без предрасуда, као део Европе. Много мањи постотак (око 1/3) је оних који верују да без обзира шта се промени на Балкану остатак Европе ће имати увек негативне предрасуде о његовим народима.

На питање – *шта „одваја“ Балкан од остатка Европе*, дистрибуција одговора је следећа: турско наслеђе 34,6%, православље 18,0% и 16,3% словенско порекло већине становника. Без обзира на овакво поимање балканског регионалног идентитета, наглашено у знаку геоисторије, геополитике и геокултуре, треба истаћи да су се испитаници превасходно модерно определили у перципирању и рангирању припадности појединаца некој широј целини. Наиме, највећи број (75,4%) истиче припадност човечанству, затим држави (68,5%), потом месту у коме живе, завичају (68,0%), а онда Европи (44,7%), док је припадност Балкану рангирана на петом месту (44,7%). Дакле, чак испод регионалне припадности (48,5%). Охрабрује

чињеница да две трећине испитане популације, у све три земље на Балкану, изјављује да су ови *народи сличнији међусобно* у односу на друге народе Европе. Увереност у то је најприсутнија у Македонији (66%), потом у Бугарској (57,3%) и Србији (55%).

У процесу регионалне и европске интеграције високо место се приписује *економији балканских земаља*. Постоји снажно опредељење, готово апсолутна подршка, стварању заједничког тржишта и чвршћем економском повезивању балканских земаља (у Србији 78,6%, у Македонији 83%, у Бугарској 77,1%); на другом месту је изградња инфраструктуре, а затим следи сарадња у области културе, безбедносна и војна сарадња, да би се на последњем месту нашла сарадња у области животне средине.

Евроинтеграцијски процеси намећу питање *угрожености националних и етничких идентитета и култура*. Сматра се да је међу балканским народима укореена предрасуда да процес уједињења са Европом може да наруши идентитет и угрози етничко биће одређене друштвене групе. Одговори у све три земље су показали да већина испитаника са територије Балкана више не мисли тако. У Србији је на ово питање 61,9% испитаника одговорило са “не”. У Бугарској је страх од угрожавања идентитета *европеизацијом* још мањи, јер је свега 22,6% испитаника одговорило потврдно, док је у Македонији став по овом питању готово идентичан оном у Србији, скоро две трећине испитиване популације се не плаши европских вредности. Другачије стоји ствар са америчким вредностима у све три земље, посебно у Македонији, где је страх од *американизације* (57%) однео превагу над осећајем да је аутентична култура домаћина заштићена (42,7%). У Бугарској се плаше американизације нешто више него европеизације, али још увек у релативно ниском степену (35,2%), док се у Србији одиграва права драма око овог питања, с обзиром на то да је разлика између оних који би да чувају аутохтону културу од американизације (47,5%) и оних који се ове последње не плаше (52,5%) веома мала. Најмање страхују образованији, припадници средње и млађе генерације. То су групе које и иначе показују тенденцију ка усвајању ширих гео-политичких идентитета (учесталије се идентификују са Европом и човечанством од осталих категорија становништва). Својеврсни изолационизам, тј. схватање да је српска култура угрожена од Европе, већински заступају само они испитаници који су свој материјални положај окарактерисали као “неподношљив”.

Охрабрује наклоност испитаника ка томе да *културна политика пре свега буде оријентисана ка светској културној баштини* (35%) и националној култури (28%), премда знатно мање ка балканској културној баштини (9%), док се локална култура налази на самом зачељу (5%). Дакле, културне политике балканских земаља суочавају се још увек са дилемом која се тиче *равнотеже* између националне и интернационалне културе. Претпоставка узајамног поштовања је *међусобно познавање културних баштина балканских народа*. Од укупног броја испитаника свега 13,3% сматра да је у потпуности упознато са културном историјом балканских народа, делимично је упознато 53%, а није упознато 33,7%. Знатан процент испитаника заинтересованих за светску културну баштину може имати и једно алтернативно објашњење, а тиче се помодног “прескакања Балкана” као посредујуће инстанце у процесу придруживања Европи. Стиче се утисак да изванредан број испитаника жели што пре да “побегне” од Балкана, по свој прилици због свих оних негативних вредносних конотација које и сам термин *балканизација* носи са собом.

Културни идентитети балканских народа јесу на раскрсници. У целокупној испитиваној популацији Балкана, независно од етничке припадности, издвајају се две основне групе културних идентитета, релевантних са становишта односа према неопходним социо-културним променама и европским интеграцијама. Један од њих је више национално обојен и *традиционалистички*, а други више реформистички, европски и *космополитски* усмерен. Реч је о ентитетима који се могу само појмовно супротставити и то у стриктно методолошке сврхе, јер између ових, веберовски интонирано, “идеалних типова” постоји и значајан међупростор који испуњавају различити елементи и једног и другог типа, подложни честим флукуацијама под утицајем политичке и економске ситуације у некој балканској земљи, или под утицајем промене њеног положаја у међународној заједници.

Судбина идентитета у процесима интеграције и глобализације се сагледава пре свега преко најфреквентнијег става који укључење у Европу не види као губитак националног и етничког идентитета (32,5%), потом мишљења да укључење у Европу не значи потпуни губитак, већ извесно прилагођавање националних и етничких идентитета (15,7%); само 10,5% целокупно испитиване популације сматра да укључење у ЕУ афирмише национални и етнички идентитет, а скоро једна трећина се уздржава да пружи одговор, док 5,7% сматра да су национални и етнички идентитети ствар прошлости.

Испитаници су се поделили по питању прихватања и одбијања става о томе да је Балкан угрожен религијском припадношћу. Наиме, свега 16,7% сматра да на Балкану нема религиозне нетрпељивости, али једна трећина испитиване популације нема став по овом питању. Када се групишу одговори и кумулативно посматрају, запажа се да преко половине целокупне популације ипак мисли да постоји религиозна нетрпељивост на Балкану, при чему 30,9% испитиване популације идентификује припаднике ислама као религијску групацију која највише показује нетрпељивост и угрожава Балкан, 8% сматра да су то протестанти, а 6,8% да је реч о католицима, док свега 5,7% маркира православце.

С обзиром на транзициони карактер балканских друштава од испитаника је тражено да одреде да ли се друштво у коме живе креће у демократском или недемократском правцу. Да се њихово друштво креће од недемократског ка демократском мисли највећи проценат целокупне испитиване популације (42,6%), највише у Бугарској, па Србији, а тек онда у Македонији. Упола мање оцењује да је у питању кретање од демократског ка недемократском, док преко једне трећине испитиване популације одговара да „не зна“.

Табела 3 Скорови у односу на основне вредности ЕУ

	Мањине	Национализам	Ксенофобија	Промене
Србија	1.3047	1.4966	1.4613	1.7929
Бугарска	1.3773	1.6912	1.3773	1.5576
Македонија	1.3744	1.5126	1.6543	1.7976

Бугарска, у време обављања овога истраживања, иако непосредни кандидат за следећи круг пријема у ЕУ, има висок скор на скали национализма, али и на скали нетолеранције према мањинама. Са друге стране, уочљив је низак скор на скали ксенофобије и страха од промена. Можда изненађујуће, Србија показује најмањи скор у погледу нетрпељивости према мањинама, као и на скали национализма. Узорак за Македонију показује највеће скорове на скали ксенофобије и страха од промена, али не треба превидети ни чињеницу да је, бар у погледу односа према променама Србија на готово истом нивоу. Генерални

закључак јесте да све три земље имају пред собом дуг пут кад су у питању прихватања вредности попут поштовања људских права и достојанства човека, и задовољење основних социјалних стандарда.

2. Центар за социолошка истраживања у оквиру реализације пројектних активности спровео је теренско истраживање 2007. године путем анкетног упитника у којем су поновљена нека питања из претходног истраживања у циљу компарације добијених резултата и уочавања извесних тенденција развоја^[6].

Спремност *прихватања идентитета „Европљанин“* најизраженија је у Бугарској (43,8%), следи Србија (37,2%) па онда Македонија (31,1%). Дакле, европски идентитет се у овим земљама Балкана чешће одбацује него прихвата. Разлог за неприхватање требало би тражити у још увек дубоко укоревеним стереотипима и предрасудама, али и успостављеним социјалним дистанцама.

Етничка и конфесионална дистанца манифестују се пре свега у пољу најблиских социјалних релација – спремност да се изгради брачна или пријатељска веза. Етничка дистанца према мањинским етничким и конфесионалним групама знатно је слабија на испитаном подручју Србије негоу Македонији, и нарочито Бугарској. Испитаници показују толерантнији став према припадницима мањина које порекло воде из суседних земаља. Међуетничко дистанцирање је израженије од верског, што значи да је национална припадност у односу на верску значајнија компонента у идентификацији испитаника – што се тумачи тиме да су декларисана религиозност и верска припадност више део националног идентитета него личне религиозности. Могућности регионалне сарадње и европске интеграције у великој мери зависе од међуетничких односа унутар саме земље. Мања социјална дистанца је показатељ модернизације једног друштва. Србија је на том путу. Примера ради, на основу компаративних података истраживања 2003. и 2007. године на подручју Србије јасно се уочава смањење дистанце у свим врстама социјалних односа. На пример: брак са Албанцем/Албанком је 2003. године одбијало 85, 1% испитаника српске националности, а 2007. године 81,2%. Константно се одржава ниска дистанца Срба према Македонцима, а преполовљен је проценат одбијања у социјалним односима са Власима.

^[6] “Културне оријентације, етничка дистанца и култура мира у Србији и на Балкану”, обављеног 2007. у Србији (Ниш), Македонији (Скопље) и Бугарској (Пловдив) на узорку од 1650 пунолетних испитаника (координаторке др Драгана Стјепановић Захаријевић и др Данијела Гавриловић). Видети преглед и анализу резултата: Д.Б. Ђорђевић, Д. Тодоровић (ур.) 2008.

У Србији и другим балканским земљама *предрасуде и стереотипи* о себи и другима су чест нацрт за обликовање друштвеног живота на Балкану. На питање о томе да ли је у Србији, Македонији и Бугарској историја оставила теже последице него у другим европском земљама испитаници све три земље у већини одговарају потврдно. Највиши ниво слагања су исказали испитаници у Србији, највероватније услед скоријег трауматичног искуства међународне изолације и ратних злочина.

Још увек јака *оријентација ка традиционализму* у културама ових балканских земаља пре свега се детектује преко схватања сопствене културе као ексклузивне вредности, а онда и преко преовлађујућег већинског схватања да традиција треба да буде пут у будућност (слаже се 56,5% у Србији, 39,6% у Македонији и 76,4% у Бугарској). Израз степена повезаности са ЕУ се огледа и у ставовима о демократији. „Понекад је недемократски поредак бољи и ефикаснији од демократског“, став традиционалистичке (псеудотрадиционалистичке) и недемократске оријентације подржава („слаже се“ и „делимично се слаже“ у Србији 53,6%, Македонији 48,7%, а у Бугарској 42,7% испитиване популације. Ову оријентацију потврђује и велики проценат везаности за сопствену нацију (преко 80% у свим подузorcима). Испитаници у великим процентима сматрају да религијска нетрпељивост угрожава мир на Балкану, тј. да је реметилачки фактор сарадње (у Србији преко 80%, у Македонији преко 70%, а у Бугарској 79%).

У јавном мњењу ових земаља успостављен је фреквентан став о томе да је *приближавање ЕУ* успорено због „*завереничког непријатељства Запада*“. У огромним процентима испитаници ове три земље „стране силе“ виде као најодговорније за балканске сукобе (91,5% у Србији, 72,3% у Македонији, 76,3% у Бугарској), потом „*национализме балканских народа*“ (61,7% у Србији, 69,3% у Македонији, 53,2% у Бугарској). Дакле, одржава се јединствен стереотип „за наше невоље су одговорни други, а ми смо жртве“. Перцепција друштвених сукоба фокусира се на реметилачко дејство спољних фактора, њихове геостратешке и геополитичке интересе, као и неадекватну политику домаћих владајућих елита и њихову преовлађујућу националистичку оријентацију. Ови налази су скоро идентични онима из 2003. године. Највећи број испитаника (сви узорци) у факторе мира и развоја Балкана сврстава окончање сукоба мирним путем (88,8%), потом економску, политичку и културну сарадњу балканских земаља (87,1%), и интеграцију свих земаља у ЕУ (70,4%).

Резултати из 2003. и 2007. године показују да испитаници позитивно вреднују *утицај евроинтеграцијских процеса на јачање мира, сарадње и могући даљи развој Балкана*, очекујући да ће се после уласка у ЕУ повећати животни стандард грађана, омогућити лакши одлазак у иностранство, али и да ће се повећати лична сигурност грађана. Већина укупно испитиване популације ових балканских земаља сматра да *васпитање и образовање* доприносе успостављању мира у свету (94,4% у Србији, 79,6% у Македонији, 88,2% у Бугарској). Огроман значај у подстицању сарадње међу балканским народима приписује се научним, образовним и културним установама, као и спортистима. Да образовне установе подстичу сарадњу међу балканским народима мисли 91,8% испитаника у Србији, 33,3% у Македонији и 38,3% у Бугарској, а да развоју свеукупних односа међу балканским земљама може значајно допринети сарадња у области културе, науке и образовања верује 82,5% у Србији, 61,5% у Македонији и 72,9% у Бугарској. На основу предочених података види се да постоје резлике међу земљама с обзиром на фаворизовање фактора сарадње међу балканским земљама. Док се у Србији највећи значај (82,5%) придаје култури, науци и образовању, у Македонији (85,6%) и Бугарској (82,0%) економији. Политичари и владе се, идентично налазима истраживања из 2003. године, виде као „кочничари“ сарадње.

3. У фокусу даљих анализа су културне оријентације студентске популације.^[7] Студенти сматрају да миру (*политицкој стабилности*) на Балкану може да допринесе пре свега смањење социјалних разлика, борба против сиромаштва за квалитет свих грађана и народа (90,5%), поштовање равноправности свих грађана, народа и култура на Балкану (83,6%), потом равноправност свих грађана и народа без обзира на верску, националну и етничку припадност (82%) и даља изградња државе на начелима права; као и поштовање и примена закона (82,1%). По њиховом мишљењу *сукоби на Балкану током протекле две деценије* настали су као резултат интереса политичких

^[7] Истраживање под називом „Културна оријентација актера/студената, међуетнички односи, национални идентитет и култура мира на Балкану“ спроведено је крајем 2012. године у оквиру активности макропројекта „Традиција, модернизација и национални идентитет у Србији и на Балкану у процесу европских интеграција“ (179074), који реализује Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета Универзитета у Нишу, а финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Координаторка истраживања је била др Драгана Стјепановић Захаријевић а методолошкиња др Јасмина Петровић. Узорак је био сачињен од три подузорка (по 818 испитаника) у универзитетским центрима Ниш, Велико Трново и Битола (Србија, Бугарска, Македонија). У овом раду се представљају само налази који се односе на Ниш.

елита (80,3%), мешања страних сила у односе балканских земаља (79%), али и као резултат национализма балканских народа (47,8%). Перцепција о *сарадњи држава које припадају великим цивилизацијама* (западној, муслиманској, православној, источњачкој) у будућности није оптимистична јер чак 41,6% испитиване популације младих људи сматра да ће се ове цивилизације сукобљавати, једна трећина нема став и не може да процени, а 16,4% мисли да ће ове државе сарађивати.

Студенти одобравају *улазак и чланство Србије у ЕУ* (43,7%), али скоро једна трећина обједињених противника и оних који немају став јесте податак који захтева додатно социолошко разоткривање. Они који одобравају чланство са уласком у ЕУ очекују да ће моћи чешће да путују (67,4%), да раде и студирају где живе (57,5%), и да више зараде, иако ће морати више да раде (50,7%). Сматрају да ће се, пре свега, после уласка Србије у ЕУ повећати одлазак наших грађана у иностранство (69,5%), повећати утицај странаца на догађаје у нашој земљи (68,1%) и повећати економска раст (45%).

Иако су наклоњени Европи и европским вредностима, индикативно је да би на изборима у највећем броју (42,3%) подржали партију која води највише рачуна о националном и државном интересу, а упола мањи број студената (20%) ону која промовише и националне и европске вредности. Чудно је да више од једне трећине испитаника уопште не интересује политика. Нема дилеме, две трећине ове популације (60,4%) види стручњаке као управљаче државом, „јер они најбоље знају шта је добро за државу“. „Углавном“ и „потпуно се слажу“ да је демократија боља од било којег другог облика управљања (28,9% и 14,9%).

(Не)приврженост нацији и прошлости илуструју следећи подаци: скоро половина испитиване студентске популације се „не слаже“ или „уопште не слаже“ са ставом да се човек може осећати сасвим сигурно само кад живи у средини када је већина припадника његове нације (49,3%). Бројнији су они који се не слажу са ставом да национална припадност само оптерећује човека (42,5%) у односу на оне који се слажу (29,2%). Истовремено, половина испитиване студентске популације сматра да прошлост наших народа мора бити светиња за све нас.

Напуштање оквира националног и културног изолационизма поткрепљују подаци о поверењу према другима и другачијим. Да у странце човек не сме имати превише поверења „потпуно се слаже“ и

„слаже“ 28,2%, али зато се не слаже 48,6% студената. Слика поверења је другачија када је у питању Европска унија. Наиме, само 20% студентске популације верује ЕУ (у потпуности 2.5%, 17,6% углавном).

У систему вредности студентске популације доминантно место има породица (94,6%), потом образовање (82.6%), пријатељи (71.3%), религија (23.7%) и на крају политика (5,9%). Јасно је да у транзиционим и тешким временима породица представља главни и једини сигурни ослонац младим људима. Очекивано је високо вредновање образовања и пријатеља. Процент вредновања религије би требало додатно испитати на скали традиционалног, модерног или чак помодног. Податак о незаинтересованости за политику је алармантан, с обзиром на чињеницу да управо политика прожима све сфере живота и да одсуство активизма у овој области може бити узрок маргинализовања, очекивано, најпродуктивнијег дела становништва.

Студенти су свесни чињенице о *неминовности промене* постојећег друштва. Отуда, највећи број (52,2%) сматра да су реформе најпогодније, док 25.3% види потребу корених промена (револуција). Које је место и каква улога школског система у условима друштвених промена? Колико је школски систем подржавајући, колико омогућава развијање свести о неопходности учења у складу са савременим друштвеним променама говоре следећи подаци: „нимало“ (21.1%), „мало“ (61.2%) и „много“ (17.7%). Две трећине испитиване студентске популације сматра да школски систем мало омогућава развијање способности за толерантно и ненасилно опхођење према другима.

Према налазима истраживања из 2012. године наставља се у претходним истраживањима уочена тенденција *смањења социјалне дистанце*. Илустрације ради: „да буде пријатељ“ са Албанцем/Албанком прихвата 40.5% студената српске националности, а 59.5% не прихвата; да се забавља или буде у браку са Албанцем/Албанком не прихвата 79.6%, прихвата 20.4%. Поређењем са подацима из 2003. и 2007. године јасно се уочава пораст толеранције према другим, али уколико ове податке посматрамо у контексту изградње културе мира и сарадње на Балкану и Европи, онда је јасно да су евидентни различити видови социјалног дистанцирања још увек веома озбиљан „камен спотицања“ сарадњи и суживоту.

Општи је утисак да није занемарљив број оних студента који у оквиру великог броја питања или изложених ставова бирају опцију „не знам“, „немам став“, „не могу да одговорим“. Неопходно је додатно истраживање које ће разоткрити шта стоји иза ових

процената: незаинтересованост, равнодушност, лењост, разочарење или, пак, нешто друго. Ако то доведемо у везу са детектованом незаинтересованошћу ове популације за политику и политичко деловање, онда следи закључак да највероватније већина младих људи радије чека да неко други организује и креира њихове животне токове, или су, пак, већ донели одлуку о томе да ће напустити овај „брод“.

Реализована лонгитудинална социолошка истраживања показују да без обзира на неке националне и културне особености балканских земаља, које су биле предмет истраживања, карактеристике њиховог развоја јесу окренутост евроинтеграцијским процесима, трагању за стратегијама стандардизације и адаптације примереним ЕУ и нарастању демократских потенцијала културе мира и сарадње. У току је процес формирања модерног, плуралног културног простора, са још увек јаким упориштем у традиционалним вредносним матрицама, уз постојање социјалних и етничких противречности, као и недовољно унапређених егалитарних и индивидуалних вредности. Предочени налази три социолошка емпиријска истраживања показују да се још увек трага за модусима суживота и модернијим формама идентификације по моделу „подељене националне и културне везаности“ која подразумева истовремену везаност за властиту нацију и културу, али и за шире групе, и заступа идеју о коегзистенцији и сарадњи властите и других нација и култура.

ЛИТЕРАТУРА

- Brodel, F. (1967, 1979). *Materijalna civilizacija, ekonomija i kapitalizam od XV do XVIII veka*, I-III, Stylos art, Novi Sad
- Brodel, F. (1990). *Identitet Francuske*. Podgorica: CID.
- Ђорђевић Б. Д., Д. Тодоровић. (2008). *Квалитет међуетничких односа и култура мира на Балкану*. Ниш: Филозофски факултет, Центар за социолошка истраживања, Пунта.
- Илић, М. (1971). Друштвени систем и култура, *Социологија*. Београд: Рад.
- Кузњецов, В. (2009). Геокултурна енциклопедија.
- Митровић, Љ. (2004). *Пут у зависно друштво*, Ниш: Центар за балканске студије.
- Митровић, Љ. (2008). *Геокултура развоја Балкана, идентитети и култура мира*. Ниш: Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу.
- Митровић, Љ. (2009). *Транзиција у периферни капитализам*. Београд: Институт за политичке студије.
- Митровић, Љ. (2011). *Геокултура Балкана и савремена социологија*. Београд: Прометеј.
- Митровић, Љ., Д.Б. Ђорђевић, Д. Тодоровић (ур.) (2004). *Друштвене промене културни и етнички односи и евроинтеграцијски процеси на Балкану*. Ниш: Институт за социологију Филозофског факултета Универзитета у Нишу, Свен.
- Митровић, Љ., Д.Б. Ђорђевић, Д. Тодоровић (ур.) (2006). *Културни и етнички односи на Балкану – могућности регионалне и европске интеграције*. Ниш: Институт за социологију Филозофског факултета Универзитета у Нишу, Свен.
- Стјепановић Захаријевић, Д. (2008). Конструкција идентитетских категорија у зависности од породичног вредносног обрасца и социјално-економских карактеристика. У: Д.Б. Ђорђевић Б., Д.Тодоровић, *Квалитет међуетничких односа и култура мира на Балкану*. Ниш: Филозофски факултет, Центар за социолошка истраживања, Пунта, стр. 199-210.
- Цвијић, Ј. (1987). *Балканско полуострво*, сабрана дела, Београд: Завод за издавање уџбеника.

Wallerstein I. (1991), *Geopolitics and Geoculture*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 158-184, prema knjizi Pokrajac, S. (2000). *Tranzicija i tehnologija*, Beograd: Topu.

Ljubiša R. Mitrović

Dragana S. Zaharijevski

Universiti of Niš, Faculty of Philosophy

Serbia

THE DEVELOPMENT GEOCULTURE OF THE CONTEMPORARY BALKANS BETWEEN THE CHALLENGES OF MODERNIZATION AND RETRADITIONALIZATION

Abstract: *The paper explores some peculiarities of the development geoculture of the postsocialist societies in transition on the basis of the results of empirical reserach conducted in Serbia, Macedonia and Bulgaria in 2003, 2007 and 2012.*

It focuses on the social attitudes of different social groups, and especially those of student population, on the current interethnic relations, Eurointegration modernization challenges and processes, the trends leading to dependent subdevelopment and retraditionalization. The results point to three tendencies intersecting in the given regional geospace: a) the tendency towards isolationism and retradiotionalism / retribalization, i.e. towards regression and return to premodern communities; b) the tendency towards dependent modernization and subdevelopment, and c) the tendency towards opening to the challanges of modernization and processes of European integrations.

Our analysis shows that the third tendency is the most productive / the optimal one in drawing up contemporary development strategy / development policy. It is tightly intertwined with modern production forces, globalization processes, progressive reform tendencies and the culture of peace, and should therefore be insisted on in social processes directed by social agents. This is a result of the fact that the future of the Balkans does not lie in the focus on the past, in divisions and clashes, but in opening new development and civilizational perspectives for new generations, in the culture of peace and democratic cooperation and integration of this region.

Key words: *development geoculture, development strategy, retraditionalization, dependent modernization, processes of European integrations.*

Љубинко Милосављевић
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет
Србија

Оригинални научни рад
УДК: 316.733(497.11)"1991/2000"

(НЕ)КУЛТУРА И ПРОПАДАЊЕ

Немогуће је живети ван сваке културе, несрећа је изгубити своју изворну културу а не стећи неку другу.

Цветан Тодоров

Резиме: Рад је покушај да се објасни сурова чињеница да уназад двадесетак година српски народ убрзано иде низ сваковерсну националну низбрдицу: политичку, економску, демографску, културну, моралну и ину. То је било лако разумљиво и објашњиво ратовима и санкцијама у раздобљу од 1991. до 2000. године. Историјско искуство пак упућује на то да је после ратова увек долазило до релативно брзих ревитализација. Ратне године, међутим као да су постале непролазне да би им се од 2008. придодала и светска економска криза. Основни разлог оваквом дуготрајном одсуству развоја аутор види у неизграђености али и непридржавању, непоштовању властитих традиционалних културних образаца и губитку националне самодициплине. Српски културни образац, темељен на основама народне културе, радикално је мењан на различите начине најпре после Првог, потом Другог светског рата, најпосле пре и после југословенских ратова 1991 – 1999. године. Биле су то на изванредан начин три „културне револуције“. У овом последњем међувремену крхке темеље аутентичне културе убрзано су поткопавали увезени или створени веома стамени облици квазикултуре, некултуре и поткултуре. Узрочник за слабости и поразе тражио се и налазио у себи а не у другима, док се могућност превладавања рђавог стања видела само у другима а не у себи.

Кључне речи: народна култура, културни образац, друштвени развој, квазикултура, пропадање.

Желим да говорим о болестима модерног доба. Под тим подразумевам оне одлике наше савремене културе и друштва које производе осећај губитка или пропадања, упркос томе што наша цивилизација наставља да се „развија“. Овако је започиње Чарлс Тејлор своју књигу *Болест модерног доба* (Tejlor, С. 2002:7). Три

манифестациона облика ове болести или извора забринутости су, по овом аутору, *индивидуализам, примат инструменталног ума* (који се испољава у тежњи за максималном ефикасношћу, прагматичношћу) и *губитак слободе* у политичком животу, који настаје као последица претходна два смерања. Упадљиво је да аутор из западног дела света, поносног на идеологију либерализма која је тамо створена, негује забринутост због доминације индивидуализма, једне од битних одлика либерализма, штавише и за могући губитак слободе, која је највиша либерална вредност.

Болести модерног доба (оне наведене код Тејлора свакако нису једине) рађају се на Западу као већ вековима доминирајућој цивилизацији и шире по глобусу брже или спорије. Од тих болести обољевају најпре народи Запада али и народи других цивилизација и то сразмерно својој блискости Западу. Најимунији према овим болестима свакако су они народи који су по култури и менталном склопу најудаљенији од народа Запада. Најнеотпорнији су Западу најближи народи, попут Срба, за које је неко оправдано рекао да су прелазнички народ, Запад на Истоку, Исток на Западу.

У темељима цивилизација јесте култура, која им одређује начин мишљења и делања, односно поглед на свет већине њених припадника. Цивилизације (народи који им припадају) могу напредовати ако су аутохтоне у поимању сопствених циљева и уважавања властитих вредности, наравно и туђих, за које процењују да их треба прихватити, без наметања и присака. Уколико су пак изложене притисцима који долазе од неке друге цивилизације, они онда уместо да напредују назадају, бивају гушени у свом трајању. Ови притисци могу да постоје и делују унутар држава које обједињују два или више цивилизацијска круга, али и у једноцивилизацијским националним државама, уколико такве постоје.

Неки народи представљају цивилизацијске „окобраје“; припадају једној цивилизацији а просторно трају на подручју друге или на њиховој граници. Њихов положај, сила утицаја и притисака којима су изложени, ствара од њих цивилизацијске „хермафродите“. Судбина им је по правилу веома тешка. На њихово особено осећање ствари разарајуће делују политички, економски и културни притисци, ни мало случајни и спотани, и то с циљем да цивилизацијски и културно буду асимиловани или пак да прихвате неку врсту (полу)ропског

статуса. Неретко им се ставља до знања да су на цивилизацијски нижем ступњу развоја с циљем да и сами у то поверују, што је почетни ступањ њиховог будућег самопрезира.

ЗАШТО ПРОПАДАМО ИЛИ ПРЕЧЕСТО СМЕЊИВАЊЕ КУЛТУРНИХ ОБРАЗАЦА

Од цивилизацијских утицаја Срби „памте“ византијски трајан утицај захваљујући коме су доживели средњовековни процват, потом османски, током кога су били неслободни, робови, раја. Део народа се под тим утицајем прелио у исламски верски круг и задржао исти језик и део културе, али је национално променио памећу, што се увек и свуда не дешава при промени вере. То се вешто користило и користи за стварање анимозитета између оних који су остали исти и новостворених. Извесне силе учиниће да овај раскол постане непревладив, а са протоком времена он постаје основ за све веће удаљавање бивших истих, до потпуног њиховог неразумевања, упркос истом говору који разумевање чини могућим.

Када је српски народ са Српском револуцијом отпочео процес свог националног и цивилизацијског ослобођења, по цену потпуног неослобођења од рајетинског менталитета (из кога ће се у ова наша времена регрутовати припадници анационалних невладиних организација), потражио је своје узор на европском Истоку и Западу. Географски близак Западу, трпео је отуда веће утицаје, али је и сам Запад много чинио и чини да ови утицаји буду изразитији.

Позападњичење Срба током деветнаестовековног трајања две њихове самосталне државе (Србије и Црне Горе), није имало изразито негативне последице због тога што је у то време још била снажно присутна њихова народна култура, она која се успешно опирала исламском културном притиску, док је европски утицај тада био још увек маргиналан и присутан само међу политичком и културном елитом. Томе захваљујући модернизација се одвијала крупним корацама, како се то обично каже, али се током ње напредовало само од ралице до плуга, што значи да она није стварала никакве негативне већ само позитивне последице.

Народ је, као и данас, био изложен притисцима да се приволи једном од земаљских царстава, источном или западном. Различите смицалице су, као и сада, смишљане у ту сврху, али добро у свему томе било је то што се склоност ка стварању материјалних вредности могла

неговати под утицајима са западне стране, док су духовни подстицаји долазили са истока. Срби су сударање ових двеју цивилизација у овом делу света осећали на својим плећима али су некако успевали да их надвладавају и да не потону, штавише, са обе стране могли су да примају оно што им је неопходно у мери коју сами одреде или која им је наметнута. У том међувремену ослободили су се османлијског ропства, изборили своје место под балканским сунцем и национално се афирмисали. То је међутим почело да смета па су зато дошли под удар оног дела западног света, који ће, на српску срећу, претрпети пораз у Првом светском рату.

Уместо да у сопственој држави као народ са готово изграђеним културним обрасцем уживају плодове победе, одмах по окончању тог рата Срби су жртвовали своју самосталност за наизглед значајнију, југословенску идеју. Део своје културе могли су сада да понуде другима, са којима су се нашли у истој држави, али и да за узврат приме део културе других. Културни образац, у мери у којој је био изграђен за тих стотинак година, после оног вековног дисконтинуитета са старим, односно средњовековним обрасцем, биће сада усмерен ка другима и против других културних образаца у заједничкој држави. Више националних култура нашло се изненада у истој држави, која је уз то била и цивилизацијски конгломерат, спој бар три цивилизацијска круга унутар једне државне границе. Ако је Српска револуција из 1804, како ју је назвао Ранке, уједно била и прва културна револуција, ово је морала бити већ друга, односно културна дисолуција, вид културног и цивилизацијског спајања али и спонтаног удаљавања и неразумевања.

Парадигматичан манифестациони вид овог новоствореног стања било је убиство у Народној скупштини у Београду 1928. године. Цивилизацијско неразумевање врхунило је тако што су једни често помињали проливану крв током Великог рата, док су други питали колико та проливена крв кошта да се плати. Онда је, шта би друго него проливена нова крв, чиме је само продубљен цивилизацијски јаз унутар државе у чијим оквирима су се сусреле бар две државотворне идеје. Једна је имала државотворни успех, до кога није нарочито држала чим га је подредила стварању наднационалне државе, додуше с илузијом да се створа једнонационална држава од троименог народа, потом од Југословена као синтетички створене нације. Друга идеја је ново државотворно устројство желела да искористи за остварење властитих националних циљева, а не за утапање национа у наднационалну заједничку државу.

У периоду између два светска рата Срби су више рушили него што су дограђивали свој раније већ како-тако изграђени културни образац, који је био темељен на народној култури и модернизован под западноевропским, пре свега француским и немачким утицајем. Тамне стране и „урођене“ слабости српског националног карактера, више него икада раније, почеле су у овом раздобљу да долазе до изражаја. Елите су мање-више оболевале од различитих форми модернизацијских примитивизама док је прост народ и даље успевао да чува изворну културну и менталитетску стабилност.

Друштво које је још у обреновићкој Србији било статусно подељено на доминирајуће сељаштво и малобројни грађански слој, добиће у првом југословенском периоду заједничког живљења и трећу категорију становништва – радништво. Тако су се створили услови да класна борба из теорије заживи и на друштвеном попришту. Била је то најавна, не више сучељавања са другим државама и народима већ сукоба унутар њих, који су због своје природе могли бивати обилато подстицани споља. Националну, или идеологију национализма надоместиће интернационалистичка идеологија, која је спајала различите цивилизације али је разарала јединствену.

Са пропашћу прве Југославије у Другом светском рату, и формалном победом интернационалистичке над националним идеологијама, измениће се наравно и културни образац. Све претходно вековима стварано сада ће великом брзином бити рушено. Новостварани културни образац више није могао бити традиционалан, заснован на народној култури, мада се ни она није могла уништити тек преко ноћи, упркос перманентној револуцији кроз коју се пролазило и која се живела. Новостварани официјелни културни образац или социјалистички морал градио се најпре на ратном искуству, где је не само проповедан већ и оствариван као вид монашког аскетизма али у атеистичком облику. (Током рата су људи од својих бивали стрељани за откинуту шљиву а неретко се губила глава и за потказани добровољни сексулни однос са неком другарицом).

Та врста аскетизма из рата постепено ће се губити у миру и борбом за привилегије претварати у своју супротност. Упоредо с тим ће се и тешко сиромаштво, као ратна последица, превладавати невероватним радним ентузијазмом, док ће потоњи повољни стицаји историјских околности понудити неку врсту материјалног благостања за све или највећу могућу већину, али по цену ограничавања политичких слобода.

Наравно, слободе ће, уз сва огрницења, бити таман толико да у том периоду у књижевности и разним видовима културног стваралаштва настану извесна изванредна остварења.

С протоком времена новозамишљени социјалистички културни образац се све мање остваривао, све евидентнија је бивала његова негација. Речи и дела су све очигледније бивала у раскораку па је један од разлога студентског бунта 1968. године на Београдском универзитету био управо тај, недоследност у остваривању социјализма, а не лош студентски стандард, како су га тадашње власти објашњавале и наизглед оправдавале.

Југославија је била држава споја трију цивилизација и то у време када су националне државе биле постојане. Она је трајала седамдесетак година и три пута је пропала у ратним вихорима или непосредно после њих. Први пут је настала на уверењу да не постоје или да нису нарочито битне цивилизацијске, верске разлике. Културна различитост је игнорисана и превладавана намерним и ненамерним флоскулама о троименом народу, уз игнорисање исламског чиниоца као мање-више небитног по значају. Други пут је цивилизацијска различитост анулирана фаворизовањем идеолошке матрице о класној подели и братственојединственој спајалици. Захваљујући томе створен је невиђени градитељски елан и држава је технолошки и економски напредовала. Када је 90-тих година прошлог века цивилизацијски чинилац добио на значају, а са њим и рестаураторске тенденције, држава се распала по цивилизацијским шавовима.

Био је то велики пораз југословенске као протоевроунијске идеје. Та држава је била скројена по одличним географским параметрима. Није била ни велика ни мала. Имала је много што друге државе немају. Што су имали једни народи у њој нису имали други, па је она као целина (да није било цивилизацијских напуклина, или док су оне потискиване) одлично могла да функционише све док ђаво није дошао по своје. А он је дошао због кривог споја. (Кант би рекао да се, од кривог дрвета од кога је начињен човек, ништа право не да истесати). Интернационализам је изродио национализам, што је свакако парадоксално, па пољском политичару и интелектуалцу Адаму Михњику није било тешко да духовито примети да је национализам „последњи стадијум комунизма“. Био је то један од битних узрока пропасти ове државе. (Судећи по овом исказу Американци би били највећи комунисти јер своје националне интересе остварују (што

је наравно национализам) свуда у свету по цену употребе свих и сваковрсних средстава, док се као национализам жигосе свака борба малих народа за сопствени опстанак).

ТРАНЗИЦИОНИ КОЛАПС И ДРШТВЕНА ТУГА

Уместо ентопије, побољшања друштва, код нас се после Другог светског рата бар до седамдесетих година остваривала утопија, савршено друштво, што је наравно и логички немогуће. Зато се већ двадесетак година налазимо у транзицији, враћамо се на старе давно већ порушене темеље и живимо у дистопији (најгорем могућем месту-друштву) јер нам транзиција за сад није понудила ништа друго сем подједнаког осиромашења, материјалног и духовног. Већ више од двадесет година идемо убрзано и очигледно низ сваковрсну националну низбрдицу; политичку, економску, демографску, културну, моралну и ину, без икаквих изгледа и наде у реверзибилан процес. Идемо а нико не зна куда, живимо а нико не зна зашто, сем што знамо да треба да преживимо, ако нам успе.

У првом десетлећу те низбрдице започете деведесетих година прошлог века то је било нормално због југословенских ратова 1991-1999. године. После ратова, који на овим просторима никада нису били ретки, обично је долазило до брзих опоравака. Међутим, тренд пропадања се код нас наставља несмањеном брзином упркос променама политичког система, од чега се изгледа премного очекивало. Безнађе у коме смо се нашли једно време је ублажавано мантром о уласку у Европску унију, том земаљском рају, који ће нам излечити све ране и разрешити проблеме свих наших криза. Био је то одличан начин да нада обесмисли сваку потребу за чињењем и пасивизира читав народ.

Док су се некада нерад и јавашлук у нашем народу објашњавали ропством под Турцима, током кога је све створено могло лако да буде отето, садашњу пасивност стимулише очекивање да ће неко нешто да вам безитересно поклони. Тако се, као никада раније у српској историји, почео да ствара „кукавни *просјачки* *образац*“ (Милош Кнежевић). Од мисаоног модела – чему радити за другога па макар по цену немања, дошло се до поимања лепог живота као провода чију цену неко други треба да измири, а извесно је да то нико неће без дебеле наплате.

Са протоком времена урушавао се и мит о спаситељској улози Европске уније како је она показивала сопствене слабости. Нашли смо се у безнађу: доле је, како народ каже, тврдо, а небо је превисоко.

Русија и Кина, државе које су нас у по нечему подржавале, веома су далеко, па је исчезла свака нада да нам се нешто добро може десити. За то време многи народи и државе на периферији света, гледано из наше географске перспективе, доживели су невероватне процвате. Поставља се питање шта је њима омогућило развој, а зашто се у готово свим сферама друштвеног живота на просторима где живе Срби не успева да избегне убрзано пропадање? Да ли и какве везе култура има са тим, и да ли наш проблем има некакву културну основу?

Ко влада културом, влада и заједницом – писао је још Антонио Грамши у *Писмима из затвора*, уочавајући у свом времену оно што је данас постало више него очигледно, да елите (њихове и наше) захваљујући културној хегемонији, намећу системе вредности, начине мишљења и стилове живљења. Некада је живот поиман као тежак рад и мука, којим се поред осталог стварала култура, нека вредност по себи, од које је зависило не само духовно већ и материјално стање друштва. Стари Грци су веома држали до паидеие, обликовања моралне и интелектуалне личности свог будућег грађанина. То исто али на нешто другачије начине и под другим називима чиниле су све потоње цивилизације. У наше време које се иначе оправдано сматра постхеројским и посткултурним, сасвим је измењен тај изворни смер.

У транзиционим друштвима убрзано се мењају културни идоли. Све чешће и брже се заборављају европски културни цинови као уосталом и у њиховим матичним земљама, док се нашим неретко ругамо. Али нам зато нови идоли постају патуљци из свакодневнице. Телевизије их свакодневно и бесомучно промовишу у јунаке доба и њиховим посредством стварају слику пожељног стања света. Тешко се могу узвишеним идеалима слободе и демократије да оправдавају та систематска *поовчавања* људи. Никакав политички прагматизам неће себи дозволити да призна како му је стало да у народу има што мање личности и људи од ауторитета, само зато да би манипулација постала једноставнија, али као да се на томе ради макар несвесно, нехотично.

Наноси подкултуре, некултуре и антикултуре који су некада доста тешко а потом све лакше прелазили најпре државне границе а потом и оне доброг укуса, поништили су и последње остатке аутентичне народне културе која је живела вековима, потом успела да надживи и неколико културних револуција кроз које смо историјски прошли, али не и (културну) рестаурацију, што је заправо транзиција. Са њом је негдашња духовитост, која се спрдала са социјализмом тако што је говорила да је то најкраћи пута преласка из капитализма у

капитализам, сада постала стварност, садашњост али која се замишљала неупоредиво лепшом. Њој ће поћи за руком да учини оно што су све претходне културне револуције можда желеле да учине а нису успеле. Све оне су током своје дејствености из себе исијавале некакву наду, док је транзиција одмах по свом започињању једном руком нудила леп живот а другом, оним што се и како чинило, отварао пут безнађу. По последицама у економској сфери многим је угрозила голи живот, у области духовности угушила је осећај за вредности, а у душевном животу промовисала је апатију и безосећајност према другоме. Током њеног већ поприличног трајања, које је временски неограничено и не назире му се крај, она је веома брзо, најпре у привредној сфери па редом, успела да створи лошије последице од свих претходних културних револуција.

У тој транзиционој културној дифузији обим појма култура се све више редукује и своди на индустријску, индустријализовану културу, подложну стандардизацијама, по цену лишавања елементарних слобода и неговања различитости. Културе, посебно аутентичне, националне нема, све ју је мање, а без ње нема друштвеног развоја. Симулације културе је све више и наравно њене политизације. Култура се све више удаљава од узвишеног, све чешће и опасније се приближава нижој природи људског бића. Углавном је у загрљају или актуелне политике или комерцијале, све више је бизнис и профит, па самим тим и душегубка. Њено друговање с ласцивним све је приметније, а по свој прилици и све нераздвојније. Човек се мање-више појима само као тело чији телесни импулси треба да буду задовољени али не као дух и душевност.

Створила је додуше транзиција привид позитивних промена, посебно у области свог симболичког представљања. Најпре је језик обogaћен страним или заборављеним терминима као што су транзиција, реституција, рестаурација, лустрација и сл. Потом су заставе, химне, униформе постале идентичне, или бар у великој мери наликују оним старима. Неке улице су повратиле старе називе. Фасаде кућа су офарбане топлијим бојама, градови, посебно њихови центри „налицкани су по европски“, али су зато сеоски атари, оно на чему се рађало, одгајало и вековима живело, затрњени и напуштени, док је некада, у традиционалном свету свака травка и гранчица сматрана драгоценим природним ресурсом. Некада вредан народ, који је имао своју аутентичну културу, вековима обogaћивану страним утицајима,

препуштен је искушењима разних квазикултурних мода. Све добро умемо да видимо само код других, никада код и око себе, па зато данас тако неотпорно реагујемо на притиске и условљавања.

ИЗЛАЗ НА ПРАВИ ПУТ (АКО СЕ ПРОНАЂЕ)

Оштра подељеност света на његов развијен и неразвијени део породила је код нас веру не само у неопходност већ и благотворност страних инвестиција, упркос честим веома неповољним искуствима с њима. Такав начин мишљења је у основи недостатан јер не подразумева никакав аутохтони развој, нити рачуна на могућност какве-такве експанзије, већ се мири са вечитим инвеститорским робовањем. Рајетинска природа, која је стицајем историјских околности давно код нас створена, сада се вешто подстиче на рачун оне друге, „хадучке“, инвентивне, продуктивне, предузимачке. Суфинансирамо стране инвеститоре уместо да помажемо наше способне људе да постану инвеститори у земљи и иностранству. Таквим начином мишљења и понашања се не препоручујемо нарочито за улазак у будуће посткапиталистичко друштво, које су неки социјални теоретичари најавили као друштво знања. Неће нам преостати друго већ да из периферијског капитализма упловимо у периферију периферијског капитализма, из кога излаза нема.

По себи је јасно да страни инвеститори не долазе да развијају нашу технологију, привреду и културу већ само да извуку профит. Они не маре за наше породице, које ће због њихових престрогих радних захтева остајати без деце, јер жене не смеју да затрудне да не би остале без посла. Рајетински менталитет нас све постојаније навикава да будемо пасивни примаоци вредности, не и њихови ствараоци. Радије пристајемо на то да вечито остајемо нечије слуге а не да будемо сопствени господари. Све драже нам постаје робовање, економско и ментално, онакво каквим су га најавиле негативне утопије.

Глобализација (у свом глобалистичком тј. тоталитаристичком виду) постаје неретко идиотизација људи и људскости. Прихватањем индивидуализма, тако несвојственог српском националном духу, што је једна од болести савременог света на коју указује Чарлс Тејлор, створени су код нас неки од предуслова за демографску катастрофу. Самом апсолутизацијом такве животне позиције живот већ увелико губи смисао. Заблудели, за себе и свет изгубљени појединац а не аутентична личност, шта је друго већ друштвена пошаст и лична несрећа.

А опет, у доба доминације индивидуализма, једне од крајности, као што је то уосталом и крајност колективизма, промовише се као идеални тип безмерни потрошач, који ничим другим, сем ове чињенице није интегрисан у тај новостворени (потрошачки) мега-колектив. Људско биће, које модернизација све више деперсонализује и духовно дегенерише, а глобализација нивелише, постаје створ без икаквог ослонца. „А у транснационалном свету људима су потребни корени; потребна им је заједница“ (Drucker, 195155). И у том и таквом свету неходни су ослонци и оријентири да би живот могао имати икаквог смисла, па макар то не било друго већ брига (за себе, ближње, заједницу, народ, за целину света). (Нису својевремено филозофи егзистенције безраложно одредили човека као биће бриге, јер је општа брижност одређивала бит његове егзистенције а не тек опсесија робним маркама).

После свих суноврата и разочарања, убрзавања и успоравања, добро би било да се транзиција више не поима као прилика за превару и пљачку, али не ни као безалтернативни пут у обећани рај, већ као повратак, после већ дуготрајне одисеје, у духовни завичај, сопственим највишим вредностима, али без спуштених рампи за стране, што у савременом свету уосталом није ни могуће. За сада још увек путујемо у обрнутом смеру, а излаз је у чињењу свега супротног од онога што је одводило у пропадање.

ЛИТЕРАТУРА

- Drucker, Peter F. (1995) *Postkapitalističko društvo*, Grmeč – Privredni pregled, Beograd
- Кнежевић, Милош, (2012) *Неизвесни прелазак - Демократија и транзиција*, Институт за политичке студије, Београд
- Кнежевић, Милош, прир. (2011) *Промена образаца мишљења, Судбина критичког мишљења у раздобљу транзиције*, Дом културе Студентски град, Нови Београд
- Липовецки, Жил (2008) *Парадоксална срећа, Огледо хиперпотрошачком друштву*, Издавачка књижарница З. Стојановића, С. Карловци – Н. Сад
- Martinesi, Alberto, (2010) *Modernizam - Proces modernizacije*, CID, Podgorica

Милосављевић Љубинко (1997) *Квадратни укрштај – Огледи о стваралаштву, култури и свакодневном животу*, Просвета, Ниш

Милосављевић, Љубинко (2004) *О традиционалном и модерном - Туга и опомена*, Зограф, Ниш

Милосављевић, Љубинко (2012) *Куда и како*, Филозофски факултет, Ниш

Tejlor, Čarls (2002) *Bolest modernog doba*, Čigoja štampa, Beograd

Ljubinko Milosavljević

Universiti of Niš, Faculty of Philosophy
Serbia

CULTURE (AND ITS OPPOSITE) AND DECLINE

Abstract: *This paper represents an attempt to explain the cruel reality that during the past 20 years the Serbian nation has taken a downward path in a number of spheres – the political, economic, demographic, cultural ones and others. In the period between 1991 and 2000, that was easily understandable and explainable by the wars and sanctions. Still, historical experience has taught us that after wars there always followed a relatively fast revitalization. However, war years seem to have continued after the last wars ended, only to be further aggravated by the world economic crisis. The paper puts forward the idea that this is a consequence of our own traditional cultural patterns being underdeveloped, of the fact that we do not abide by and respect them, and that we have lost national self-discipline. The Serbian cultural pattern, based on folk culture, kept being radically changed, first after the Great War, then after the Second World War, and eventually after the Yugoslav wars from 1991 to 1999. In a way, those were three “cultural revolutions”. During the past period, the fragile foundations of our authentic culture have been progressively undermined by strong forms of pseudoculture, subculture and everything opposite to culture, which have been either imported or made. We found causes of weakness and defeats in ourselves rather than in the others; at the same time, we also found the possibilities of surpassing the problems in others rather than in ourselves.*

Key words: folk culture, cultural pattern, social development, pseudoculture, decline.

Марица Шљукић^[1]

Божо Милошевић

Универзитет у Новом Саду

Филозофски факултет

Србија

Оригинални научни рад

УДК: 316.334.23

ОРГАНИЗАЦИОНА КУЛТУРА И ЊЕНЕ ВРЕДНОСНЕ ПРЕТПОСТАВКЕ^[2]

Сажетак: У оквиру истраживања савремених организација рада, анализа карактеристика организационе културе заузима посебно место. Интересовање за проучавање организационе културе је започело осамдесетих година двадесетог века, а подстакнуто је потребом да се пронађу и/или објасне механизми успешности, конкурентности и о(п) станка на светском тржишту. Отворено тржиште намеће мноштво различитих, па и супротстављених система вредности у оквирима којих се успоставља и одвија комуникација између предузећа и његове околине. Специфична култура која се развија у оквиру организација рада, у одређеним границама обликује те организације, али их и усмерава у комуникацији са пословним окружењем. Ту културу, између осталог, чине специфичне вредности и норме које су настале у процесу међусобне интеракције међу запосленима. Вредносни елементи организационе културе се показују посебно значајнима када се разматра однос између организационе и (интер)националне културе, као и када се анализирају проблеми и карактеристике проширених организација рада, које у себи обједињују више релативно засебних организационих целина.

Имајући у виду чињеницу да су тржишни односи институционалног карактера, па према томе да су и правила тржишног пословања подложна споријим променама услед дејства културно-вредносне инерције, не могу се разумети организационе промене у процесима глобализације уколико не укључимо у анализу социокултурне вредности. Услед неуважавања различитих вредносних претпоставки, које „притискају“ организациону културу у условима глобализацијске транзиције организација, може доћи до „судара култура“, односно „судара вредности“. Отуда могу да следе неповољни утицаји на пословне ефекте организација.

Кључне речи: организација рада, организациона култура, вредности, вредносне претпоставке, глобализација.

^[1] kmarica@neobee.net, bozo_mil@yahoo.com

^[2] Текст је настао као резултат рада на пројекту бр. 179053, који финансира Министарство просвете и науке Владе Републике Србије.

Настојање да се дође до свеобухватног сазнања о особеностима организације рада и потреба да се то сазнање примени у сврху развоја организација и њиховог бољег позиционирања на тржишту, довели су теоретичаре и истраживаче (углавном економске), као и менаџере, до концепта организационе културе. Такав приступ, међутим, захтева интердисциплинарност јер обухвата комплексну сферу међуљудских (и ширих друштвених) односа унутар, али и изван организација, која је вредносно обликована и која због тога имплицира неопходност уважавања социолошких (и социопсихолошких) сазнања.

Проучавање организационе културе, са којим се систематски започело осамдесетих година двадесетог века, подстакнуто је: наглим и брзим развојем јапанских компанија; разликама између националних култура у оквиру којих послују предузећа; спајањем, припајањем и преузимањем предузећа; пословном праксом успешних предузећа и карактеристикама организационе промене (Јанићијевић 1997: 16-26). Аутори (претежно економисти) који се баве проучавањем организационе културе, наводе да је реч о новом концепту који се различито појмовно одређује,^[3] Међутим, реч је о концепту који је у социолошким (и социопсихолошким) истраживањима давно препознат и артикулисан, иако није тако терминолошки означаван.^[4]

Поједини аутори сматрају да се организациона култура тешко може прецизно дефинисати јер је она, пре свега, нешто што се опажа, осећа и наслуђује (Обрадовић, Цвијановић, Лазић 2003: 51). Упркос томе што се може учинити да нам због извесне флуидности ове димензије организације измиче њено појмовно „омеђивање“, ипак постоје показатељи и средства помоћу којих се овај појам може одредити. Они су у социолошкој литератури могу препознати као „различити симболи, односно докази о постојању организационе културе, као што су: статусни симболи, традиција, историја, церемоније, ритуали, приче, језик, жаргон и физичка околина“ (Болчић, 2003: 302; Коковић 2005: 479).

Међу бројним дефиницијама организационе културе, према бројности елемената које обухвата, издваја се она у оквиру које се овај облик културе означава као „систем претпоставки, веровања,

^[3] О овоме опширније у: Обрадовић, Цвијановић, Лазић 2003.

^[4] На значај социокултурне димензије организације, иако уз употребу другачије терминологије, указао је још Елтон Мејо својим истраживањима у Хоторну 30-их година двадесетог века. О значају социјалне (социокултурне) сфере у организацији, видети такође и у бројним истраживањима представљеним у: Рус, В., Арзеншек, В. (1984).

вредности и норми понашања које су запослени у једној организацији рада развили и усвојили кроз заједничко искуство и који усмерава њихово мишљење и понашање“ (Јанићијевић 1997: 42). На основу овог одређења, уочава се да садржај организационе културе чине веровања, вредности, претпоставке, норме, устаљен начин понашања чланова организације, као и симболи чија су значења настала у процесу међусобне интеракције међу запосленима.

Ефекти организационе културе су, према Јанићијевићу, уочљиви у сличности разумевања и интерпретирања појава и процеса из ужег и ширег окружења чланова организације. Организациона култура настаје кроз процес интеракције запослених у организацији, а због тога што има тенденцију да се обнавља и преноси на нове чланове, у њеном одређивању се истичу стабилност и одржавање. Јединственост и специфичност организационе културе произлазе из чињенице да она настаје из заједничког искуства запослених у организацији, које се стиче током дужег времена и које је јединствено, јер као што нема две потпуно исте личности, нема ни две исте организационе културе (Јанићијевић 1997: 42).

Ово запажање је значајно јер је у њему имплицитно наглашен значај непосредног окружења (пре свега, социокултурног) за формирање особене културе у организацији. Без обзира на интензивне глобализацијеске процесе који имају тенденцију да хомогенизују вредности, или боље речено да их дистрибуирају из одређених центара економске, културне и политичке моћи на остатак света, значај локалне и националне културе (и вредносних система који су у њиховим основама) је неспоран.

У литератури посвећеној концепту организационе културе, наилази се на различите начине груписања елемената који је сачињавају. Према једном извору, сви елементи који чине садржај организационе културе могу се поделити на когнитивне и симболичке (Јанићијевић 1997: 47-48). У когнитивне елементе спадају веровања, вредности, очекивања, претпоставке, осећања, значења, неформална правила, начин мишљења, поглед на свет. Када је реч о симболичким елементима организационе културе, њих чине: језик, жаргон, приче, митови, легенде, хероји, ритуали, логотип, физички изглед итд. Захваљујући когнитивним елементима организационе културе, појаве и ситуације имају исто значење за све запослене у организацији, а управо симболички садржај културе носи и манифестује та заједничка значења.

Слична овој типологији је и она према којој организациона култура обухвата видљиве и невидљиве обрасце формиране, откривене и развијене у одређеној организацији и у функцији је спољне адаптације и унутрашње интеграције. Ти обрасци се подстичу, развијају и преносе на нове запослене у организацији као исправан начин перцепције, размишљања и осећања за исте проблеме (Коковић 2005: 483). У литератури се среће и Филово (С. Fill) груписање елемената организационе културе на опипљиве и неопипљиве, као и „разуђена“ Робинсова (S. P. Robbins) подела (према: Зимањи, Штангл-Шушњар 2005: 285-286). Према Филу, опипљиве елементе организационе културе чине привредна грана у којој предузеће послује, потрошачи, „стејкхолдери“, моћ предузећа и др. Насупрот томе, неопипљиви елементи су претпоставке, вредности и веровања запослених у организацији. Нешто другачију поделу је направио Робинс, који организациону културу приказује помоћу десет елемената: истицање групе, толеранција ризика, усмерење менаџмента, интеграција, оријентација на резултат, контрола, идентитет чланова, систем награђивања, толеранција конфликта и отвореност система. Аутор сматра да свака од наведених карактеристика постоји у континууму од слабог до јаког и да се процењивањем организације према ових десет карактеристика ствара сложена слика културе организације.

Када је реч о начину на који су елементи организационе структуре повезани у једну јединствену целину, односно на који начин је структурисан овај особен облик културе, мишљења истраживача се разликују. Та разноликост је манифестована у идентификацији три приступа (перспективе) који су се издиференцирали у сагледавању структуре организационе културе. Реч је о приступима (перспективама) интеграције, диференцијације и фрагментације (Јанићијевић 1997: 95-110; Коковић 2005: 480-481). Приступ, односно перспектива интеграције почива на правилу: једна организација – једна култура. Организациона култура се посматра као монолитна, хомогена целина, што значи да су вредности и норме заједничке за све запослене у организацији. У оквиру приступа диференцијације, организациона култура се схвата као сложен систем супкултура и карактеришу је диференцираност и разноврсност вредности, веровања, норми и симбола. Према овом виђењу, организација има доминантну културу и супкултуре. У складу са неким савременим разумевањима тзв. постмодерног друштва, трећи приступ истиче идеју фрагментације. Организациона култура се овде види као систем независних и неповезаних вредности, у коме се не види ни доминантна култура, ни супкултуре. Сва три облика

културе су присутна у процесу организовања рада, а од низа сложених интерних и/или екстерних фактора (у односу на организацију) зависи који ће од облика доминирати, што ће на крају утицати на особеност, али и успешност пословања конкретне организације.

Настојећи да успешно послују, предузећа развијају пословну стратегију, опредељују се за одређене начине контроле, стилове вођства, односа према структури и променама организације, трагају за најбољим начинима за мотивисањем запослених на рад и за што успешнију комуникацију на свим степенима организованости. Организациона култура утиче на скоро све наведене аспекте организације рада.

У овом контексту се јавља, као значајна, разлика између *културе заједнице* и *културе појединца* (Коковић 2005: 24). Уколико је организациона култура монолитна и хомогена, односно уколико има карактеристике културе заједнице (друштвене групе), поменуте димензије предузећа ће имати интензивнију и лакшу комуникацију. Култура заједнице је целина творевина вредности и начина понашања прихваћених од стране заједнице. Та култура има значај и за појединца, јер одређује понашање и сматра се неком врстом норме и обавезе. То, међутим, не значи да су неуспешне оне организације рада у којима је присутна култура појединца, која подразумева свеукупност индивидуалних образаца понашања, начина делатности, производе и обрасце мишљења који су у великој мери аутономни. Напротив, индивидуална култура пружа појединцу одређену могућност испољавања креативности, односно одступања од општепризнатих и прихваћених образаца, до граница чије нарушавање не изазива осуду. Стваралачки приступ раду је услов флексибилности, конкурентности, а тиме и успешности предузећа, те произлази да је организациона култура у којој су помирили основни захтеви културе заједнице и културе појединца, заправо основ успешног пословања.

Таква организациона култура може имати снажан утицај на мотивацију запослених у организацији. Организација чија култура ствара осећај припадности код запослених, односно која подстиче идентификацију запослених са предузећем на тај начин што у њеним оквирима постоји висок степен компатибилности између вредности, потреба и циљева организације са вредностима, потребама и циљевима запослених, подстиче запослене на веће залагање у раду што води ка бољој продуктивности саме организације.^[5]

^[5] Пример за овакве организације су јапанске организације рада.

Разматрајући однос између организационе културе и мотивације, Јанићијевић наглашава да се позитиван ефекат културе на мотивацију остварује онда када мотивациони профил запосленог одговара претпоставкама, вредностима и веровањима које је као културни садржај прихватила већина чланова организације (Јанићијевић 1997: 164). Ако се неко ко је, пре свега, мотивисан потребом за самоостварењем налази у организацији чија култура фаворизује креативност и индивидуални допринос, онда ће та култура сама по себи представљати мотивациони фактор за појединца. Организациона култура, међутим, може и да демотивише запослене у предузећу. Уколико организациона култура намеће систем вредности и веровања који није у складу са појединачним вредностима, потребама и циљевима запослених, онда њен утицај на мотивацију запослених може бити негативан.

Иако организациона култура има утицаја на мотивацију запослених и степен њиховог залагања у процесу рада, проблем мотивације је знатно комплекснији и у његовој анализи је неопходна шира перспектива. Проблем мотивације је средишњи проблем, који се односи на међусобне везе и односе два комплементарна тоталитета стварности: човека (личности) и друштва. Прожимање ових тоталитета је условљено начином производње друштвеног живота, који је и сам врло сложен процес производње материјалних и духовних добара, „продукције“ људи и њиховог „стасавања“ у личности, као и начином обликовања одговарајућих друштвених односа. Основа мотивационог система човека су потребе и њима одговарајући вредносни системи, који се обликују под утицајем одговарајућег типа друштвених делатности и друштвених односа (Милошевић, 2004а: 363-364).

Утицај организационе културе на мотивацију запослених је изванредан, али не толико директан као када је реч о формулисању и спровођењу стратегије организације. Специфична пословна стратегија, односно концепт дугорочног планирања и пословне политике у управљању предузећем, формира се и остварује под значајним утицајем образаца организационе културе (и организационих супкултура). У процесу формулисања стратегије, анализира се окружење предузећа (екстерни друштвени чиниоци), односно структуралне могућности и ограничења које се постављају пред предузеће у његовом настојању да обезбеди удео на тржишту и да на том тржишту буде конкурентно. Осим тога, разматрају се и потенцијали предузећа (интерни фактори),

то јест његова способност да одговори на „шансе“ и захтеве које му пружа друштвено окружење, са намером да се повећају предности, а умање слабости предузећа у односу на конкуренцију.

Од карактеристика организационе културе, између осталог, зависи које ће информације из окружења предузеће прикупити и какву ће, на основу тога, изградити слику околине. Претпоставке, вредности и веровања која постоје и „негују“ се у некој организацији рада, а која се односе на карактеристике организационог окружења и положаја те организације у њему, одређују изворе, врсте и начин прикупљања информација. Предузећа чија организациона култура подстиче отвореност и флексибилност имају развијеније механизме перципирања карактеристика окружења, за разлику од предузећа у којима организациона култура подстиче интровертност и крутост.

Уколико организациона култура није монолитна, односно уколико се у организацији уочава присуство доминантне културе, али и издиференцираних организационих супкултура, односи унутар организације, као и односи између организације и окружења, добијају на комплексности. То је посебно уочљиво уколико се доминантна организациона култура и развијене супкултуре посматрају у релацији формалне и неформалне димензије организације. У социологији, а посебно у социологији рада (и социологији организације), бројна истраживања су посвећена анализирању међуодноса формалне и неформалне организације, који би се могао схватити као однос организационе културе и организационих супкултура. То, међутим не значи да супултуре у организацији постоје само у оквиру неформалне, а не и формалне димензије.

За организационе супкултуре би се могло рећи да су то културе које постоје само у одређеним деловима организације и не протежу се на целокупну организацију. Иако припадници одређених супкултура уважавају додатне вредности, они у целини прихватају основне вредности организације (Коковић 2005: 481).

На значај неформалне структуре (супкултура) у организацији указао је тридесетих година двадесетог века Елтон Мејо у својим истраживањима у Хоторну. Истражујући мотивацију радника за рад, Мејо је открио да се испод формалне, хијерархијске и рационалне организације налази неформална организација у облику мреже групно структурисаних међусобних односа са својим посебним правилима. У оквиру неформалне организације видљиви су емоционални, неплански

и ирационални елементи организационог понашања. Мејо је веровао да је неформалну организацију могуће интегрисати у формалну структуру и формирати хармоничну организацију.

У полемици са Мејоовом теоријом међуљудских односа, представници структуралистичке школе (Симон, Ворнер, Бендикс, Вајт и др.) истичу варијаблу коју Мејо није довољно узео у обзир. Указујући на односе моћи и конфликтне односе у предузећу, структуралисти су упозорили на то да се темељни (структурни) антагонизам између формалне (послодавачке и менаџерске) и неформалне (радничке, послопримачке) организације не може решити променама у систему комуникација. Они су сматрали да је могуће смањити конфликте између те две димензије организације, али их није могуће уклонити. Организација се схвата као поприште перманентних конфликта и побуна подређених. Формална организација као систем контроле располаже механизмима који ограничавају те побуне. Велики део конфликта и отпора се не одвија преко синдиката као институционализоване инстанце, него различитим неформалним путевима.^[6]

Према томе, могло би се закључити да организационе супкултуре (неформалне организације) у случајевима сукоба са доминантном културом (формалне организацијом) могу лако попримити карактеристике контракултура. Међутим, сукоб између формалне и неформалне организације, односно владајуће културе у предузећу и организационих супкултура није увек усмерен ка супротстављању организационој култури и њеном мењању. За носиоце контракултуре карактеристична је изражена потреба да сруше владајућу културу и да је замене својом културом (Коковић, 2005), што у сукобима у организацији, најчешће није основна тежња.

У литератури се може наићи на став појединих аутора да организациона култура у значајној мери одређује изворе и структуру моћи у организацији (Јанићијевић 1997: 184). Иако особености организационе културе могу донекле утицати на моћ у организацији, социолошка истраживања тог проблема^[7] показују да изворе и структуру моћи у предузећу треба сагледавати у знатно ширим, глобалним друштвеним условима, а не само у оквирима предузећа.

^[6] Опширније о наведеним схватањима писали су Вељко Рус и Фране Адам у тексту Однос између формалне и неформалне организације (видети у: Милошевић 1991: 164-168).

^[7] Видети истраживања Јосипа Жупанова (Жупанов 1985), Вељка Руса и Владимира Арзеншека, Рудија Супека, Џоан Вудворд, Питера Блауа, астонска

Дистрибуција моћи у организацији, односно њена хијерархијска структура, није значајно одређена само организационом културом, како сматрају поједини аутори, него је резултат утицаја расподеле моћи у глобалном друштву. То потврђују и резултати истраживања Јосипа Жупанова (Жупанов, 1985), који је констатовао да је дистрибуција моћи у предузећима у великој мери копија дистрибуције друштвене моћи у глобалном друштву (Милошевић 2004а: 318.). Дакле, национална култура, осим што утиче на организациону културу, утиче и на организациону структуру, односно прецизније, на структуру моћи у предузећу, као и на доминантан стил вођства.

Када се разматра веза између организационе културе и пословања предузећа, у литератури се тај однос често сагледава једносмерно; у смислу да се чешће проучавају утицаји организационе културе на организацију рада, него обрнуто. Пошто организациона култура прожима и повезује све елементе организације тешко је утврдити повратан утицај структуре предузећа и његовог окружења на организациону културу. Тај се утицај најбоље може сагледати кроз однос организационе и националне културе, посебно на примеру пословања такозваних мултинационалних компанија (које се некада означавају и као наднационалне). С обзиром на то да организације рада могу пословати у овиду једног, али и у оквиру више друштава, разумљиво је да у циљу постизања тржишне конкурентности, односно освајања ширег тржишта, настоје да успоставе што бољу комуникацију између своје организационе и посебних националних култура (Шљукић 2008: 380, 384).

Мултинационалне компаније својим пословањем настоје, између осталог, да и уз помоћ особене организационе културе, као и специфичном комуникацијом са посебним националним културама, подстакну глобално повезивање. Комуникација између организационе културе тих компанија и посебних националних култура се одвија на више нивоа. У циљу освајања тржишта, мултинационалне компаније настоје да се прилагоде захтевима и потребама (али и да формирају нове потребе) неког националног тржишта, које посматрају као део глобалног тржишта. То прилагођавање потребама тржишта не треба, међутим, схватати као прилагођавање вредностима националне културе. Одговарајуће вредности националне културе се често издвајају и користе у маркетиншке сврхе да би омогућиле успешан продор тих компанија на тржиште и што дуже задржавање на њему. Осим тога, мултинационалне компаније уграђују у своју организациону културу истраживања и др. (Рус, Арзеншек 1984).

оне аспекте појединих националних култура које им помажу да остваре свој циљ. То је посебно видљиво на примерима *јапанизације* и *бразилизације*^[8]. Мултинационалне компаније, дакле „апсорбују“ одређене елементе различитих националних култура (који су за њих најбољи) и уграђују их у своју организациону културу, захваљујући којој у значајној мери успешно послују и доминирају на тржишту. Само у том контексту би се те компаније могле сматрати наднационалним (Шљукић, 2008: 386-388).^[9]

Поред националне културе, у најважније факторе организационе структуре могу се убројити средина, старост и величина организације, технологија и стратегија. Овде је важно истаћи да утицај националне културе не треба пренаглашавати у односу на друге факторе, али га свакако не би требало ни умањивати или занемаривати у потпуности. Управо је утврђивање „релативне јачине тог утицаја“ (речено речима Lamersa и Nicksona) најважније, али и најтеже остварити у анализи фактора структуре организације (Мојић 2010: 49).

Организационе културе се у савременим друштвима налазе пред бројним изазовима, условљеним могућностима различитих организационих трансформација. Један од најзначајнијих облика трансформација савремених организација рада јесте и потреба за спајањем, односно повезивањем организација (посебно малих и средњих) са сврхом бољег позиционирања на тржишту.^[10] Облици таквог повезивања могу бити различити, а један од најзаступљенијих су кластери.

Међусобно удруживање предузећа, међутим, значи и интензивну комуникацију, прилагођавање и уклапање њихових особених организационих култура. „Кластер економија“, осим тога, може подразумевати и интензивне интеракције организационе културе са обрасцима посебних националних култура, а од степена успешности тих комуникација, између осталог, зависи и успешност предузећа (која су у саставу кластера) на тржишту, односно оном делу тржишта на коме она претендују да буду конкурентна (Шљукић 2010: 414-415).

^[8] О томе опширније у: Шљукић 2008. О процесу бразилизације или трећесветизације и у: Munck 2002.

^[9] Ипак, ту се управо учача парадокс глобализације: са једне стране, постоји тежња за хомогенизацијом (вредности), односно тежња за поништавањем (или минимизирањем) значаја националног идентитета, а са друге стране је веома изражено настојање да се формира и развије посебан корпорацијски идентитет (Шљукић 2007: 195), односно развије особена корпорацијска култура.

^[10] О томе опширније у: Милошевић 2004 б.

Отуда свака научна расправа, а социолошка пре свега, мора да разуме организациону културу и да је анализира у вези са ширим социокултурним окружањем; уколико не жели да остане прагматички заробљена и сазнајно заведена. Имајући у виду чињеницу да су тржишни односи институционалног карактера, па према томе да су и правила тржишног пословања подложна споријим променама услед дејства културно-вредносне инерције, не могу се разумети организационе промене у процесима глобализације уколико не укључимо у анализу социокултурне вредности (Milošević, 2013: 112).

Анализа социокултурних вредности у контексту организационих промена треба да укаже на могућности и брзину тих промена у конкретном друштву. На ту потребу често „заборављају“ (свесно или несвесно, свеједно) многа савремена техно-менаџерска проучавања тзв. организационе културе. Наиме, у тим проучавањима се менаџерска тежња за рационалношћу, у виду (наводно) рационалног избора циљева, своди на „стратешко планирања“ као довољан услов за решавање организационих проблема (Grint, 1999: 126). Међутим, такав приступ социокултурним вредностима у организацијама је сувише „приземан“, јер је ограничен погледом („из жабље перспективе“) на културне вредности у сфери организација рада (Milošević, 2013: 113). Њим се, у најбољем случају могу да опишу особености „организационе културе“ какве их менаџмент жели, али не и да се дође до објашњења зашто се желе тако (технократски) дизајниране културне вредности и да ли се оне могу остварити у датим друштвеним околностима. А те околности су обликоване са - како Хенди (Handy) наглашава - „шест јаких чинилаца“: историјским приликама и типом власништва; величином организације; типом технологије; циљевима организације; средином и људима (Handy, према Grint, 1999: 127).

Није, дакле, довољно анализирати какве културне вредности превладавају у организацијама, ни какве су вредности најпогодније за менаџерско испуњавање улоге у функционисању организација, већ - поред тога - треба образложити зашто су те вредности такве, куда воде и какве би могле бити (Milošević, 2013: 113). И тај аспект анализе (унутар организација), наравно, увек захтева шири, социолошки приступ, који би укључио вишеструке утицаје разних друштвених и индивидуалних чинилаца на обликовање културних вредности у организацијама; као што су утицаји: расподеле моћи, особености улога

појединих актера, разлика у вредносним оријентацијама према радним задацима и особености личности запослених у организацијама (Handy, према Grint, 1999: 128).

Све већи утицаји глобализацијских процеса на организације рада одражавају се и на научни приступ проучавању међусобних односа (а) вредновања рада у друштву, (б) општедруштвених културно-вредносних оквира и (в) специфичног обликовања организационих култура.

ЛИТЕРАТУРА

- Болчић, Силвано (2003). *Свет рада у трансформацији*. Београд: Плато.
- Grint, Keith (2003), *The Sociology of Work*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Жупанов, Јосип (1985). *Самоуправљање и друштвена моћ*. Загреб: Глобус.
- Зимањи, В., Штангл-Шушњар, Г. (2005). *Организационо понашање*. Нови Сад и Суботица: Универзитет у Новом Саду/Економски факултет.
- Јанићијевић, Небојша (1997). *Организациона култура*. Нови Сад и Београд: Улихес и Економски факултет.
- Коковић, Драган (2005). *Пукотине културе*. Нови Сад: Прометеј.
- Милошевић, Божо (1991). *Социологија рада*. Београд: Култура.
- Милошевић, Божо (2004а). *Умеће рада*. Нови Сад: Прометеј.
- Милошевић, Божо (2004б). „Трансформација организација рада у процесима глобализације: утицај новолибералне идеологије“. *Социологија*. XLVI, бр 2: 143-166.
- Milošević, Božo (2013). *Organizacija rada u globalnoj tranziciji (prilozi organizaciji rada)*. Beograd: Prosveta/Filip Višnjić.
- Мојић, Душан (2010). *Култура и организације – Утицај културних претпоставки, веровања и вредности на организационе структуре, системе и процесе*. Београд: Чигоја штампа.
- Munck, Ronaldo (2002). *Globalisation and labour*. London & New York: Zed Books.

- Обрадовић, К., Цвијановић, Ј., Лазић, Ј. (2003). „Организациона култура као кључни фактор интерног окружења предузећа“. *Индустрија*, бр. 3-4: 51 – 68.
- Рус, В., Арзеншек, В. (1984). *Рад као судбина и као слобода*. Загреб: СНЛ.
- Шљукић, Марица (2007). „Глобализацијске промене у сфери рада и идентитет предузећа“. Митровић, Љ., Захаријевић, Д., Гавриловић, Д. (ур.). *Идентитети и култура мира у процесима глобализације и регионализације Балкана*. Ниш: Филозофски факултет – Центар за социолошка истраживања. стр. 189-199.
- Шљукић, Марица (2008). „Организациона и национална култура у контексту процеса глобализације“. *Социолошки годишњак*. Пале: Социолошко друштво Републике Српске, бр. 3: 379-395.
- Шљукић, Марица (2010). „Неке особености организационе културе индустријских предузећа у савременом српском друштву“. Суботић, Љ, Живанчевић-Секеруш, И. (ур.). *Сусрет култура*. Нови Сад: Филозофски факултет, стр. 409-416.

Božo Milošević

Marica Šljukić

University of Novi Sad

Faculty of Philosophy

Serbia

ORGANIZATIONAL CULTURE AND ITS VALUE ASSUMPTIONS

Summary: *The analysis of characteristics of organizational culture occupies a special place in the research of contemporary work organizations. It came into the research focus in the ninth decade of the last century, motivated by the need to find and/or explain mechanisms of success, competitiveness and survival at the world market, since the open market includes various different, even confronted, value systems that make a frame for firm – environment communication.*

A specific culture, which is developed inside work organizations, to certain extent forms these organizations, but also directs their communication with their business environment. Besides other things, this culture consists of specific values and norms made in the process of mutual interaction among employees. The value elements of organizational culture are of special importance for the

relation between organizational and national culture, and also in the analysis of problems and characteristics of extended work organizations, which consist of several relatively autonomous organizational entities.

Since the market relations are of an institutional character, and their changes are slower due to cultural and value inertia, the organizational changes in the processes of globalization cannot be understood without including socio-cultural values into the analysis. If the different value assumptions that “press” organizational culture in the conditions of globalization transition of organizations are not taken into consideration, “the clash of cultures” (or “the clash of values”) can appear. This can produce unfavorable influence on business effects of organizations.

Key words: *globalization, organizational culture, values, value assumptions, work organization.*

Лазо Н. Ристић^[1]

Факултет политичких наука

Универзитет у Бањој Луци

Босна и Херцеговина

ПРАВОСЛАВНА КУЛТУРА И ДРУШТВЕНИ РАЗВОЈ

Сажетак: Аутор разматра утицај православне културе на друштвени развој. У разради теме православна култура и друштво смјештају се у контекст Веберове концепције о односу протестантске етике и духа капитализма. Указује се на супротстављена схватања о корелацији између православне културе и друштвеног развоја. Аутор тврди да се православни свијет није супротставио модернизацији него начину ширења западног модернизма. Постоје многи примјери из којих се види да православље фаворизује друштвени развој. Посебно се наглашава да је турска власт окупирана друштва, са православном већином становништва, одвајала од великих западних открића. Турска власт је имала за посљедицу културно и привредно заостајање у односу на Запад. Зато је погрешно приписивати заосталост наведеном антимодернистичком ставу православне цркве.

Кључне ријечи: вриједности, православна култура, друштвени развој, капитализам, радна етика.

УВОД

Не престаје актуелност бављења Веберовом тезом о протестантском утицају на развој капиталистичког друштва. Макс Вебер посматра капитализам као резултат општег процеса рационализације. Овај процес настаје порастом и доминацијом рационалног начина мишљења, рационалне економије и рационалне друштвене организације. Капиталистички дух је конститутивни принцип капиталистичког начина производње и најчистији израз економског рационализма. Капиталистички дух се одликује позитивним ставом према привредној дјелатности и подстиче тежњу за стицањем материјалних добара. По Веберовом мишљењу, у настајању капиталистичког духа значајну улогу одиграо је аскетски протестантизам. За њега је карактеристично да се пословна дјелатност схвата као „позив“. Када се каже „позив“, мисли

^[1] la_rist@yahoo.com

се на рад у којем појединац врши специјализовану функцију и стиче Божју милост. Вебер фокусира пажњу на протестантску тврдњу да је обавеза рада, као врхунска вриједност, мотивисана спасом душе. Протестантизам заступа тврдњу да човјек може бити срећан у сваком друштвеном сталежу. Појединац се мора усмјерити на стицање материјалне добити. То треба бити његов оријентир и у томе је смисао спаса душе. Дакле, тврди се да је учење аскетског протестантизма инкорпорирано у рационални капиталистички систем. Али, валидна је и хипотеза да се Веберова схватања могу користити за удаљавање сазнања од чињенице да постоји изабљивање произвођачке класе. Управо то изабљивање је основни извор богатства, с једне стране, и сиромаштва, с друге стране. Капиталистички начин изабљивања био је очигледан у времену развоја развоја његове клице. Све је видљиво још у четрнаестом вијеку када настају мануфактурне радионице и експлоатација радника у њима. То су почеци формирања буржоазије и најамних радника. У овом времену протестантска етика није могла утицати на дух капитализма, јер протестаната није ни било а капитализам је незауостављиво настајао. Протестантизам је скупни назив за све хришћанске заједнице које су произашле из покрета реформације у шеснаестом вијеку, нарочито у Њемачкој, Швајцарској, Француској, Холандији и Енглеској. Реформистичке вјерске заједнице су изразиле нови дух времена и као такве уклапале су се у развој модерних грађанских друштава. Тада је покренут широк народни покрет против папске власти, а посредно и против феудализма. Зато би била основана хипотеза да је дух капитализма створио претпоставке за конструисање и прихватање протестантске етике, а када се ова етика прихватила онда је повољно утицала на развој капитализма. У даљим промјенама буржоазија ће бити покретач развоја производних снага. Дакле, овдје је кључно питање да се анализирају производне снаге као основни покретачи нових историјских промјена. Наравно да је потребно разматрати и утицај друштвене надградње на капитализам. Ако би се наглашавали само економски чиниоци то би било редуccionистичко схватање. Вебер није сматрао исправним редуccionистичко објашњење настанка и развоја капиталистичког друштва. На први поглед може изгледати да је и Веберово схватање редуccionистичко. Међутим, чак и површним увидом у Веберово дјело видљиво је да његово уважавање културних фактора није редуccionизам, него допуњавање листе фактора који повољно утичу на настанак и развој капитализма.

Осим наведеног, не треба претјеривати у Веберовом тумачењу значаја протестантске етике, зато што сам Вебер није заступао

став да је протестантска етика довољан услов за аутономан развој капитализма. Вебер јасно истиче да не треба „заступати једну будаласто-доктринарну тезу као што је теза да је `капиталистички дух` (увијек у овдје провизорно употребљеном смислу ове ријечи) могао настати само као еманација извјесних утицаја реформације, или пак, да је капитализам као привредни систем творевина реформације“ (Weber, 1989: 69). Оно што он жели да истражи јесте да ли су, и у коликом обиму, постојеће религиозне снаге учествовале у квалитативном формирању и квантитативном ширењу тог духа свијетом. Вебер је тиме намјеравао дати допринос разумијевању начина на који идеје постају ефективна снага историје. Велики је број услова који су битни за настанак и развој капитализма а протестантска етика могла је погодovati развоју капитализма.

Веберову тезу треба посматрати у ширем контексту. Наиме, кључно питање је да ли религија утиче на друштвени развој. Ако полазимо од Веберове концепције можемо поставити тврдњу да је протестантска култура подстицајна за друштвени развој. Постављамо питање да ли православна култура може подстицати или кочити друштвени развој. Другим ријечима, питамо се да ли православно хришћанство садржи елементе у својој доктрини и пракси који могу погодovati или бити против друштвеног развоја.

ПРАВОСЛАВЉЕ И ДУХ КАПИТАЛИЗМА

Постоје критичка схватања која разматрају тезу о негативној корелацији између православља и друштвеног развоја. Ова схватања, по потреби, актуелизују политичари и теоретичари који се стављају у службу политике (типичан је примјер Хантингтонове теорије о „сукобу цивилизација“ у којој се разматра и православље). Њемачки теоретичар Алфред Милер-Армак тврди да православље не истиче никакву радну етику и да зато није могло, на просторима гдје су православци већинско становништво, доћи до значајнијег друштвеног развоја. Такав случај, по његовом схватању, није код западног хришћанства. На истој линији је и грчки социолог Демостенес Саврамис, професор у Њемачкој. Он истиче да је источно хришћанство кренуло путем вриједносног порицања свијета. Прихватањем асоцијалне, пасивне вриједносне усмјерености усмјерава се пажња на оносвјетовно. Као потврду за своје мишљење Саврамис узима основну оријентацију православних монашких заједница на Светој гори. Дакле, развија тезу да је православљу недостајао друштвени потенцијал какав је

карактеристичан за западно хришћанство, а разлог види у недостатку етике која подстиче друштвени развој. Најкраће речено, православље се оптужује зато што није остварило утицај на развој специфичног рационалног, прорачунатог капиталистичког духа, који усмјерава пажњу на стално увећавање богатства. Наравно, супротно овом схватању, постоје схватања да се православље не може сматрати као узрок за закашњелу модернизацију. Сматра се да је код претходних теоретичара на дјелу актуелизовање стереотипа. Постоје многи примјери из којих се види да православље фаворизује друштвени развој. О томе говоре Трајан Стојановић, Александрос Пападерос, Никое Кокосалакис, Василиос Макридис и многи други.

Макридис на примјеру Грчке говори о позитивним аргументима, везано за повољан однос православне културе на друштвени развој. „Црква је, дакле, укључена у мноштво привредних активности, а добија и финансијску потпору од Европске уније. Упркос финансијским скандалима о којима је повремено писало у новинама, она функционише као бирократска организација са посве рационалним циљевима и средствима. Истовремено црква троши много новаца у добротворне и друге сврхе. У том погледу не одаје утисак организације која негативно гледа на привредне активности“ (Макридис, 2010: 228). Врло често се истиче „аргументација“ о функционисању манастира, као неповољном утицају православне културе на друштвени развој. На примјеру Грчке, Макридис и у овом случају указује на обрнуто стање. Неки манастири су „временом стекли завидан иметак којим располажу колико-толико ефикасно и рационално. Добар примјер за то је монашка заједница на Светој гори, која тренутно од Европске уније прима значајна средства за реновирање манастира и у друге сврхе. И атонски монаси желе да увећају своје богатство користећи различита средства, у која спада и политичка подршка“ (Макридис 2010: 228). Зато Макридис закључује да „не постоји ништа што указује на принципијелно негативан став данашњег грчког клера према привредним активностима“ (Макридис 2010: 228). Макридис наглашава да се могу наћи и обрнути примјери, који су више карактеристични за прошле вјекове. У литератури је видљиво да се углавном трага за члановима цркве који негативно гледају на привредне активности, али то није довољна основа за уопштавања. „Ово се може видјети нарочито код православних монаха који су критиковали било какву усмјереност ка материјалном, у шта спадају пословање и акумулација средстава. Атанасије Парије, јеромонах из осамнаестог вијека, под псеудонимом је 1802. године објавио посебан трактат у коме опомиње грчке родитеље да не шаљу децу `у Европу` (тј.

на Запад) из комерцијалних разлога. Уколико тако чине, стављају на коцку спасење сопствене дјеце због мноштва опасности које вребају у западном друштву“ (Макридис 2010: 228).

Шта показују примјери које наводи Макридис? Показују да је било сукоба између овосвјетовних и оносвјетовних активности. Друго је питање какве су посљедице тих сукоба, и да ли је таквих сукоба било код протестантизма и на другим странама. Без обзира на ове посљедице наше би анализе биле скретање пажње са суштинског проблема. Наиме, суштински гледано овдје је ријеч о друштвеном сукобу између богатих и сиромашних и односу цркве према том сукобу. Ми се у овом случају можемо питати коју страну и у којој мјери подржава црквена организација. Ако у конкретном случају црква штити сиромашне то никако не значи негативан утицај на друштвено-економски развој. Осим тога, када је ријеч о православљу, треба имати у виду специфичност у различитим временима и на различитим просторима. Такве специфичности су много мање изражене код протестантизма. Појава протестантизма је каснијег датума и он се концентрише на одређеном простору гдје су услови настанка капитализма били најповољнији. Насупрот томе православље постоји кроз дугу историју, на различитим просторима и у врло различитим друштвено-економским условима. Није исто посматрати православље у Русији и на подручјима гдје је вјекovima постојала турска власт. За друштвени развој посебно су били неповољни услови на просторима са православном већином и турском окупационом влашћу. Без обзира на ову неповољну околност, у осамнаестом вијеку под турском влашћу био је „примјетан успон грчке православне трговачке класе, чему следи експанзија трговине са Француском, Немачком, Енглеском и Русијом. Православни грчки трговци нису били само грађани Турске, већ и грађани Русије и Хабзбуршке монархије. Њихова главна активност била је увоз и извоз робе из Турске“ (Макридис 2010: 229). Ово нам говори о наглашеном економском активизму у врло неповољним условима. Сличне прилике биле су у Србији у вријеме турске окупације. Шта говоре српски устанци? Говоре о наглашеном активизму у времену када је Српска православна црква била основни кохезивни чинилац. Први српски устанак имао је карактеристике револуције, покретања точка историје из феудализма у капитализам.

Када се питамо каква је корелација између православља и друштвено-економских активности и развоја, можемо поставити неколико тврдњи. Прва тврдња је да богатство само по себи није

некомпатибилно са православљем. Њега треба сагледати са свих страна. Између осталог, на богатство се гледа као на искушење и потенцијалну опасност која хришћанина може одвести странпутицом. Дакле, може се критиковати богатство ако је ријеч о његовој злоупотреби. Са друге стране, православна црква придаје велику важност социјалној правди, давању сиромашнима, напаћеним и угроженим. На такво чињење подстиче и богате. Компатибилност између материјалног богатства и православних вјеровања не значи да православље подржава неку конкретну „економску етику“. Према питањима економије православље се односи на веома флексибилан начин, избегавајући прописивање. Зато у православној цркви није било званичних докумената о етичким, политичким, друштвеним и сродним питањима. Такав случај није код римокатолика и протестаната, што најбоље говоре енциклике и протестантске друштвене етике.

Православна црква може понекада одавати утисак да се противи друштвено-економском развоју. Погрешно је ако се мисли да је то тако зато што се негативно вреднује богатство и привредни просперитет. Православни свијет се није супротставио модернизацији него начину ширења западног модернизма. Ријеч је о експанзији Запада и колонизацији. Модернизам од западног система нису изабрали народи већ им је готово силом наметнут. Ово наметање Запад је могао провести на основу војне, политичке и културне надмоћи. Наравно да у таквој ситуацији други народи нису могли прихватити западне норме. Природно је да позиција колонијализма не може бити прихватљива. Циљ Запада није био културни и економски развој подручја на која је вршио експанзију. Циљ је био материјална добит. Црква природно има мотив да заштити вјернике. Црква има своје „стадо“ и ако „вукови“ налете на „стадо“ неће бити на страни „вукова“ него на страни „стада“. У том контексту треба посматрати отпор наметању западних норми. Наметање модернизма није једини начин који води модернизму. У стварности се врши замјена теза, пошто се отпор наметању модернизма тумачи као отпор модернизму. Овдје се ради о два различита интереса. Једно је интерес оних који аутентично прихватају модернизам а друго је интерес оних који намећу другима модернизам као инструмент за остварење властитих интереса. Дакле, у питању су потпуно различити интересни субјекти. У овом контексту погрешно је тврдити да православна црква развија културу која се супротставља модернизму. Али, није погрешно тврдити да православна црква развија културу која се супротставља наметању

модернизма ради интереса одређених друштвених слојева на Западу. Зато је идеолошки став да је православна црква конзервативни центар моћи антимодернистичког карактера.

Обратићемо пажњу на расправу о закасној модернизацији друштва у којима је доминантно православље. Наравно, расправља се о факторима као што су индустријализација, класна структура, урбанизација, неписменост, зависност итд. Најкраће речено, ријеч је о специфичном друштвено-политичком и културном развоју у савременом добу, односно када се Запад великом брзином развија ка модернизму. У то вријеме балкански православни народ води борбу за ослобађање од турске власти. Ове просторе турска власт је одвојила од великих западних открића. Наравно да је турска власт имала за посљедицу културно и привредно заостајање у односу на Запад. Зато је погрешно приписивати заосталост наводном антимодернистичком ставу православне цркве. Такође, у времену убрзаног процеса глобализације нису убједљиви ставови о негативном утицају православља на друштвени развој. Сада се говори о свјетским центрима моћи који имају највећи утицај на друштвени развој, било да га убрзавају, било да га коче. Зато би се могла поставити теза да ставови о православљу као кочници друштвеног развоја припадају идеолошкој сфери, који као такви прикривају центре моћи чије дјеловање успорава могући друштвени развој. У сваком случају неко мора бити „кривац“, ако се не остварује могући друштвени развој. У том смислу се православље идеолошки приказује као страна која кочи друштвени развој. Суштински гледано, дјеловање православне цркве не може се одразити на пословни свијет. Пословни свијет се руководи правилима економије а не православним идеалима. Вриједности вјерске традиције не дотичу пословни свијет. Људи прихватају оне вриједности које, прије свега, одговарају њиховим потребама. Ако православне вриједности одговарају потребама људи, не може се критиковати православље.

ВРИЈЕДНОСНИ И ИДЕОЛОШКИ КОНТЕКСТ

Религија има више културних димензија а посебан значај придаје се вриједносној димензији. Религијске вриједности су усмјерене на Божију вољу или вјечни живот и вриједности помоћу којих се регулише понашање и дјеловање људи. Пошто се може говорити о

вриједностима као констуктивним елементима друштва, овдје је битно указати на опште карактеристике вриједности, које као такве важе и за религијске вриједности.

Вриједности су идеали који осмишљавају наш живот и као такве су оријнтири нашег понашања. Када говоримо о вриједностима, најбитније је нагласити да оне оријентишу и упућују на неки избор између различитих могућности. Зато се код друштвених циљева увијек претходно посвећује пажња вриједностима. Ако се друштвени циљеви не ускладе са вриједностима, онда су они по правилу недостижни. Ово нас доводи до тврдње да вриједности не представљају само избор племенитих врлина (смопоштовање, великодушност, одважност, храброст, пожртвованост итд.). Постоји и тамна страна увјерења да је нешто добро и пожељно. Око тога шта је добро и пожељно увијек је било неслагања. Вриједности могу бити и основа за људске конфликте, јер увијек може постојати и оно што је њима супротно. Наиме, увијек постоје парови: добро-лоше, лијепо-ружно, корисно-штетно итд. Међутим, парови се могу и преокренути. Оно што је јуче било добро данас може да буде лоше.

Када је ријеч о понашању и дјеловању људи, битно је имати у виду да постоји међусобна повезаност вриједности, интереса и потреба. Док вриједности усмјеравају понашање и дјеловање људи, интереси их осмишљавају а потребе покрећу. Кад год кажемо да субјект има интерес и потребу за објект, можемо истовремено рећи да тај објект има вриједност за субјекта. Дакле, ово су корелативни термини, они једноставно “траже” једни друге. Појмови интерес и вриједност увијек указују на однос субјекта и објекта. У том односу неки објект има вриједност за неки субјект, а субјект има интерес за објект. Дакле, у оба случаја ради се о односу субјекта и објекта. “Значи, вриједност, као и истина, није унутрашње обележје стварности, односно самог предмета независно од субјекта, већ производ процеса вредновања. У процесу вредновања учествују многи унутрашњи и спољашњи фактори, а сама вриједност проистиче из односа субјекта и приписаних или стварних својстава предмета. Стварна својства предмета јесу објективна основа вриједности и њу најчешће прате субјективни чиниоци вредновања, док обрнуто није увије могуће” (Панић, 1999: 20). Још је важно имати у виду да вриједности утичу на уређивање људског живота преко норми понашања. Дакле, вриједности и норме су међу собом повезане. Вриједности утичу на то шта ће се изабрати као циљ дјеловања а норме уређују како треба да се одвија активност да би се остварио циљ. Зато

се вриједности најчешће доживљавају као циљ а норме као основни путеви којим се иде ка циљу. Пошто норме одредјују активност и пошто се активности остварују у различитим условима онда је нужно да су норме промјенљиве. Дакле, норме су промјенљиве исто као и циљеви.

Већ смо нагласили да су интереси и вриједности корелативни појмови. Различитости и супротности интереса, као и вриједности, траже посебан облик свијести који има функцију њихове одрживости. Ријеч је о идеологији као искривљеном облику свијести. Зато потенцирање улоге религије у настанку капитализма може бити у функцији замагљивања чињенице да се капитализам почео развијати из богатства које су на разне начине сакупили, односно одузели, велики земљопосједници, трговци и банкарари. Размишљање у том правцу доводи нас до питања лихварства. На почетку је лихварство било основа за брзо богаћење и стварање капитала. Заварава чињеница што је Калвин одбацио едикт Римокатоличке цркве о лихварству. „Упркос томе што је Калвин одбацио едикт Римокатоличке Цркве о лихварству, већина протестантских цркава није га у томе следила. Закони о лихварству су постојали све до половине 1970-их у америчким колонијама, а касније у многим у многим државама унутар Сједињених Америчких Држава. Текпослије индустријске револуције у Енглеској, у 18. веку, капитализам је направио истински бум и постао главна снага у економском развоју запада. Према томе, не може се тврдити да је иједна конкретна религија имала битан утицај на развој капитализма, осим, можда, код Јевреја, који нису могли поседовати земљиште у касном средњем веку, и на које се није односио римокатолички едикт о лихварству, те Јевреја попут Ротшилдових, који постају главни финансијери држава и разних предузећа у Енглеској, Француској и Њемачкој“ (Добријевић, 2007: 2). Када је ријеч о православљу, треба имати у виду да православље нема „неки одређени план за политичку организацију државе, нити оно износи конкретне предлоге за организовање економије. У економским питањима, идеал Православља је изналажење равнотеже између богатства и сиромаштва, између конкретних потреба појединаца и добробити целе заједнице. Православно хришћанство не одобрава економски систем који награђује леност и подстиче сиромашне да зависе од давања државе. Продуктиван рад је неопходан део људског живота, Богом заповеђен. Према томе, нагласак Православља је на самоделатности, у духу промовисања солидне `средње класе`, не тежећи егзистенцији на нивоу пуког преживљавања, нити уживања

у претеривању; презирући неспутани, нерегулисани капиталистички систем (*laissez-faire*), истовремено заговарајући друштвено одговоран систем слободног тржишта“ (Добријевић, 2007: 3-4).

Кључни фактор који је кочио развој модернизације на великом подручју Европе са православним становништвом била је турска власт. Православни вијерници нису имали право посједовања веће површине земљишта, а и само дјеловање вјере било је контролисано. Зато је главни задатак цркве био да сачува вјеру, а манастири су били једини центри у којима се становништво могло образовати. То је кључни разлог што се капитализам са закашњењем развио на овим просторима. У тим условима религија није имала основа да буде фактор модернизације. Да би религија могла бити значајан фактор прво су потребни одређени друштвенополитички услови.

Дакле, однос православне културе и друштвеног развоја често се приказује у искривљеном облику. У претходном разматрању наглашавали смо да се често на искривљен начин, у расправама на ову тему, фокусира пажња на заједнице монаха. Истиче се да монаси не придају значај раду. Они живе у милостињи и од милостиње. Рад сматрају као губљење времена. Ако пажњу фокусирамо на на ријечи Василије Великога, добијамо потпуно другачију слику о заједници монаха. Василије Велики је „доколицу сматрао штетном и опасном и било му је довољно да цитира речи апостола Павла да: *ко неће да ради не треба да једе*“ (Саврамис, 1991: 86). Велики је број примјера у православљу из којих се види истицање значаја значаја рада (Климент Александријски, Јован Златоусти итд.).

Православље се често критикује ради опредјеља за извансвјетовни приступ исповиједању хришћанске вјере пошто то, наводно, лоше утиче на друштвени развој. Критикује се православље, у истом контексту, да га не занима спасење на овом свијету, већ спасење од овог свијета. Шта овдје треба преиспитивати: православље или овај свијет? На основу свега закључује се, из наведених разлика, да се православље окреће радној етици само онолико колико је неопходно да би се задовољиле основне потребе заједнице у којој живе. Да ли је закључак аргументовано изведен? Није то никакав закључак, него провизоран став. Још више, овај став је непотребан, јер се треба питати да ли су задовољене основне потребе заједнице. Исто тако сувишна је и расправа о раду монаха и свештеника. Кључно питање је рад послодавца (капиталисте) и радника чија се радна снага купује на тржишту рада. У овим односима треба посматрати специфичну

етику оног ко је послодавац и оног ко њему продаје своју радну снагу. Наравно да су њихове етике супротстављене. Али, у сфери идеологије конструише се искривљена слика стварности. Тако су кроз идеолошку призму прошли и ставови о монашким заједницама. Кроз ту призму не види се да су битне карактеристике монаштва аскетизам, поштовање мира и другога. Као такво, монаштво у многима изазива дивљење и сматра се вишим обликом духовног живота. То је разумљиво зато што је неосновано критиковати поштовање мира и другога, а критика монашког аскетизма нема утемељености, пошто овај облик аскетизма има свој друштвени смисао у свијету немира, зла и патње.

Ставови да су вриједности монашких заједница пренесене у свјетовно друштво немају чињеничко утемељење. Само са идеолошког гледишта може се тврдити да је монашка матрица православне културе определијелила радне и пословне односе у православном друштву па, из тих разлога, треба придавати већи значај протестантизму. Није протестантска етика условила капиталистички дух. Коректнија би била обрнута тврдња, да је капитализам условио протестантску етику. За одржавање капитализма била је потребна одређена етика. Наравно, ови односи су увијек обострани: друштво утиче на религијску етику а и религијска етика на друштво. Друштва су различита, а и религије су различите. Свака једностраност у истраживању ове комплексности може довести до погрешних закључака. У сваком случају, расправа на нашу тему везана је за вриједносне односе. Зато у расправи о нашој теми аутори врло често говоре о свом вриједносном систему, односно шта они прихватају, било разумно или под утицајем одређене идеологије и политике.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

У овом дијелу извршиће се синтеза сазнања која су изведена у претходним разматрањима. У том смислу овај дио не представља посебан сегмент разматрања, већ кључне моменте претходних дијелова. Наша полазна тврдња је да религија, поред осталих облика људског духа, представља фактор друштвених промјена. Међутим, религија је као фактор друштвених промјена битно условљена постојећим друштвеним контекстом. То се показало као карактеристично за европске просторе.

У Европи су карактеристични различити национални, религиозни и политички конгломерати. Када је настајао протестантизам ови различити конгломерати изгледали су као да се налазе на веома

различитим степеницама историјске љествице. Путем крупне индустрије могли су поћи они који су богатства исисавали од других и који су претворили земљу у робу а сељака у пролетера. Радничка класа рађа се из економских рушевина малих посједника (сељака и занатлија). С друге стране, сакупљени новац, настајући капитал, постаје господар због силе којом привлачи рад слободних људи. Уз све то, нужност да се радник слободно даје у најам дуго је припремана правним методама, као и насилном или индиректном експропријацијом. Још је била потребна идеологија које ће све претходно речено приказати у лијепом свјетлу. У таквој ситуацији нужно настају супротстављене моралне норме. Никада морал не рађа сам себе. Морална свијест је емпиријска чињеница и као таква увијек се појављује као нешто условљено и ограничено. Не можемо очекивати да роб има моралну свијест свог господара. Ту се јављају чисто природни разлози мржње према отвореним и прикривеним тлачитељима. Исто тако настају моралне норме супротне стране, које су битне за дух капитализма. Зато би била основана хипотеза да је дух капитализма створио претпоставке за конструисање и прихватање протестантске етике.

Постоје критичка схватања која разматрају тезу о негативној корелацији између православља и друштвеног развоја. Ова схватања, по потреби, актуелизују политичари и теоретичари који се стављају у службу политике. Зато је расправа о православљу, у овом контексту, углавном идеолошке природе. Као примјер могу послужити схватања каја развија Саврамис. Ријеч је о тези да је православљу недостајао друштвени потенцијал какав је карактеристичан за западно хришћанство. Основни разлог заостајања је у недостатку етике која подстиче друштвени развој. Православље се оптужује зато што није остварило утицај на развој специфичног рационалног, прорачунатог капиталистичког духа који усмјерава пажњу на стално увећавање богатства. Супротно овом схватању, постоје схватања да се православље не може сматрати као узрок за закашњелу модернизацију. Многи примјери показују да православље фаворизује друштвени развој. Макридис на примјеру Грчке говори о позитивним аргументима, везано за повољан однос православне културе на друштвени развој.

Различити ставови о православљу и протестантизму нису условљени само идеолошким фактором. Постоје велике временске и просторне разлике. Православље постоји кроз дугу историју, на различитим просторима и у врло различитим друштвено-

економским условима. Појава протестантизма је каснијег датума и он се концентрише на одређеном простору гдје су услови настанка капитализма били најповољнији.

Кључни фактор који је кочио развој модернизације на великом подручју Европе, са православним становништвом, била је турска власт. Ове просторе турска власт је одвојила од великих западних открића и тако блокирала процес модернизације. Дакле, турска владавина је имала за посљедицу културно и привредно заостајање у односу на Запад. Без обзира на ове неповољне услове, у осамнаестом вијеку био је примимјетан успон православне трговачке класе. Дакле, постојао је економски активизам у врло неповољним условима. Такође је постојала тежња да се насилним путем мијењају неповољни услови. Најбољи примјер су српски устанци. Они су имали карактеристике револуције, покретање точка историје из феудализма у капитализам. Све указује да ставови о православљу, као кочници друштвеног развоја, припадају идеолошкој сфери и да као такви прикривају центре моћи чије дјеловање успорава могући друштвени развој.

Разматрање односа православне културе и друштвеног развоја можемо закључити тврдњом да богатство само по себи није некомпатибилно са православљем, да православна црква придаје велику важност социјалној правди, давању сиромашнима, напаћеним и угроженим, да се према питањима економије православље односи на веома флексибилан начин (избјегавајући прописивање), да се православни свијет се није супротставио модернизацији него начину ширења западног модернизма.

ЛИТЕРАТУРА

- Бас, А. (1991). Економска етика руског ортодоксног хришћанства. У: Ђорђевић, Д. Б. (прир.) *Православље између неба и земље*, Ниш: Градина, стр. 96-118.
- Буглаков, С. (1991). Православље – преглед учења Православне цркве. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.
- Вебер, М. (1976). Привреда и друштво. Том I. Београд: Просвета.
- Вратуша-Жуњић, В. А. (1995). Развој, религија, рат. Београд: Филозофски факултет – Институт за социолошка истраживања.
- Георгијевска, В. (1995). Философија исихазма. Ниш: Градина.

- Дебељак, А. (1996). Веберово схватање протестантизма и аскезе. *Теме XIX* (1-4): 35-46.
- Добријевић, И. (2005). Православни дух и етика капитализма. *Philotheos* 5: 416-424, текст преузет 12.06.2013. са <http://www.eparhija-humskohercegovaacka.com>
- Ђорђевић, Д. Б., Ђуровић, Б. (1994). Социологија рада и социологија религије: једна тачка могућег сусрета. *Теме XVII* (3-4): 235-243.
- Ђорђевић, Д. Б. (2009). Социолошко разумевање језика религије – о чему иде реч? *Социолошка луча III* (1): 67-74.
- Ђурић, М. С. (1987). Социологија Макса Вебера. Загреб: Напријед.
- Јовановић, М. (2008). Веберова теза о протестантској етици и дух православља. *Годишњак за социологију IV* (4): 123-139.
- Макридис, Н. В. (2010). Православно хришћанство и привредни развој: случај Грчке. *Теме XXXIV* (1): 225-238.
- Панић, В. (1999). Аксиологика или логичка аргументација вриједности. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Ристић, И. (2005). Религија као фактор политичке културе и економског развоја. *Филозофија и друштво* 28: 145-161.
- Ристић, Л. (2013). Религија и идентитети у Босни и Херцеговини. У: Милошевић, З., Ђурић, Ж. (прир.), *Национални идентитет и религија*, Београд: Институт за политичке студије, стр. 343-362.
- Саврамис, Д. (1991). Макс Вебер и православна црква. У: Ђорђевић, Д. Б. (прир.) *Православље између неба и земље*, Ниш: Градина, стр. 80-95.
- Симић, Ж. (2005). Веберова теза и Русија у визири Андреаса Е. Буса. *Теме XXIX* (4): 631-637.
- Станковић, В. (2009). Извансветовни аскетизам православља и тенденције друштвеног развоја. *Теме XXXII* (3): 1011-1020.
- Хамилтон, М. (2003). Социологија религије. Београд: Clío.
- Чалић-Жанин, М. (2004). Социјална историја Србије 1815-1941. Београд: Clío.
- Шушњић, Ђ. (1998). Религија – II том. Београд: Чигоја штампа.
- Weber, M. (1989). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Lazo N. Ristić
Faculty of Political Science
University of Banja Luka
Bosnia and Herzegovina

ORTHODOX CULTURE AND SOCIAL DEVELOPMENT

Summary: The author discusses the influence of Orthodox culture in social development. In developing themes Orthodox culture and society are placed in the context of Weber's conception of the relationship between the Protestant ethic and the spirit of capitalism. It points to the opposing views on the correlation between the Orthodox culture and social development. The author claims that the Orthodox world is not opposed to modernization but how the spread of Western modernism. There are many examples which show that orthodoxy favoring social development. Emphasis is placed on the Turkish government occupied society, with a majority Orthodox population, separated by great western discoveries. Turkish authorities had resulted in cultural and economic backwardness in relation to the West. It is therefore wrong to attribute the alleged backwardness of anti-modernistic attitude of the Orthodox Church.

Key words: values, orthodox culture, *social development*, *capitalism*, work ethic.

Зоран Аврамовић

Универзитет у Источном Сарајеву

Филозофски факултет Пале

Босна и Херцеговина

Оригинални научни рад

УДК: 316.43:930.85

ДВОСТРУКА УЛОГА КУЛТУРЕ У ДРУШТВУ И ДРЖАВИ

Сажетак: *У првом делу се разматра појам друштвеног развоја. У другом делу се проблематизује прогресистичка теза о култури као чиниоцу социо-економског развоја и интеграције друштва. Указује се и на њене могућности друштвене дезинтеграције. У трећем делу се анализирају примери културе у функцији дезинтеграције.*

Кључне речи: *култура, друштво, развој, дезинтеграција*

Развој друштва и култура. Друштво је специфичан део стварности а култура је део друштва. Базични елементи људског друштва су – становништво, језик и култура, технологија, привреда, друштвено и политичко организовање, идеологија. Између ових елемената постоји неко кретање које може бити друштвена промена – назадовање или развој.

Развој друштва одвија се под дејством унутрашњих и спољашњих чинилаца. Унутрашњи су класно-слојна структура друштва, начин мишљења и облици преовалђујућег знања (Поповић, М. Ранковић, М. 1986). Спољашњи су инвестиције, преузимање иностраних идеја о друштву, ратови. У савременом друштву са преовладавањем науке и технике, образовање добија улогу кључног развојног фактора.

Друштвени развој је усмерен према једном основном циљу: да се у друштву створе такви услови који ће омогућити колективно благостање у коме ће човек имати могућност да оствари свој пројект живота а да при том не угрожава друге.

Оваква одредба друштвеног развоја је вредносно утемељена – човек је највиша вредност у сваком друштву. Међутим, спорови око друштвеног развоја настају углавном због тешкоћа око утврђивања објективних критеријума оцене успешности промена и субјективних интереса, потреба, аспирација. Ту имамо посла са сукобом око самих

циљева друштвеног развоја. Да ли је примарна пољопривредна производња или извозна привреда, да ли промена структуре државне власти, да ли у развоју треба дати предност образовању?

Једна од противречности структурних друштвених промена огледа се и у томе што средства која се користе за развој могу бити: (а) неадекватна, (б) погрешна. То значи да употребљена средства могу да доведу до неочекиваних резултата. Технолошки развој друштва може да угрози природну средину. Превелико ослањање на стране државе може да умањи политичку слободу. Погрешно образовање или неодговарајући наставни програми успоравају друштвени развој. Културно усмерење може да доведе до позитивних али и негативних промена у друштву.

Између културе и друштвеног развоја не постоји једносмерна веза. Најпре, мора се размотрити питање за који тип развоја се опредељује друштво: 1) тежише на националном или на међународном развоју, 2) приоритет аграрном, индустријском, технолошком привредном концепту, 3) информатичка парадигма друштва, 4) интегрисање у наддржавне организације (ЕУ). Модерна идеја развоја обухвата побољшање квалитета живота (под чиме треба подразумевати материјалне и духовне потребе).

У зависности од типа развоја друштва дизајнираће се и систем културе. Али, независно од структуре друштва и праваца његовог развоја, између друштва и културе ће увек постојати једна интерактивна веза.

Друштвени развој се одвија посредством нових знања, технологија, иновација, промена у друштвеним и политичким организацијама, нових метода управљања, нових културних образаца. Основне претпоставке друштвеног развоја су кадрови, знање, новац, инфраструктура. Промене које доводе до стварања нових творевина у целини или деловима друштва могу бити вредносно различите.

Критеријуми друштвеног развоја су најсложеније и вероватно најконтроверзније питање. Сваки од ових критеријума повезан је са културом. Да ли је то на *технолошким критеријумима*? Напредак у усавршавању средстава за рад је најочигледнији и тешко се може оспоравати. Приговор технолошком мерилу друштвеног прогреса је у томе што пренебрегава хуманистичке вредности. Други критеријум је *друштвено-организациски*. Начин организовања раширених и преплетених друштвених делатности као и односа у друштву, схвата се

као услов успешног развоја. Сматра се да је рационална организација она која максимално користи квалитете запослених и која постиже циљеве са најмање трошкова (*cost-benefit*). Најмање уверљиво схватање друштвеног прогреса је *културно-историјско*. Спорови о овом питању не престају. Да ли се може говорити о прогресу уметничког стваралаштва, религије или филозофије?

Идеја друштвеног развоја мора да садржи *слободну људску делатност и моралну тежњу ка правди*. Свест да се таква тежња може остварити у рационалној организацији друштва претпоставка је осветљавања извора највећих друштвених неправди. Правичност друштвених (институционалних) услова за развој појединца и група један је од најважнијих критеријума друштвеног прогреса.

Култура се у последњих неколико деценије све више укључује у развој друштва. Од свог класичног значења – зона наслеђа, традиције и стваралаштва, помера се према економској, друштвеној и образовној функцији. У први план избијају, знање, креативност, истраживање, комуникација, вредности као они садржаји културе који се повезују са друштвеним и економски развојем. Нове функције културе су јасно дефинисане у неколико значајних стратешких докумената ЕУ. Овде подсећам само на *Лисабонску стратегију* из 2000. године у којој се директно доводе у везу знање и економија, затим на документ *Креативна Европа* у коме се истиче значај људског капитала, вештина, способности у друштвено одрживом развоју; на *Европска агенда за културу у глобализујућем свету* документ ЕУ уз 2007. у којој се тврди да културне иновације подстичу кративност у другим областима друштва. Културни и креативни сектори имају видљив утицај на европске социјалне и економске токове. Значај културе огледа се и у развоју информационих и комуникационих технологија. Све интензивније се повезују култура и туризам. На трећем светском конгресу градова у Мексико Ситију 2010. године, разговарано је о теми, *Култура: четврти стуб одрживог развоја*. Сам наслов казује да поред економског, социјалног и еколошког стуба, култура се појављује као четврти стуб. (Ђукић, В. 2012).

Ова нова улога културе у друштвеном развоју само је изоштравање њених међусекторских функција. На културу се у савременом друштву гледа као чиниоца економског развоја, на спрегнутост са демократијом и људским правима и слободама. А одувек је култура била део квалитета појединачног и колективног живота.

Ове тврдње нису спорне. Међутим, култура има и своје друго лице. Она може бити, не само чинилац социо-економског развоја и интеграције друштва већ и његове дезинтеграције. Реч је о новим појмовима. Савремени појам нације није истозначан са појмом друштва и државе. Нација је један облик друштва. Тако, култура у вишенационалним друштвима и државама може да покаже другачију кохезивну функцију у односу на државу и друштво у таквој држави. У таквим државама култура је она духовна основа за политичке покрете који изражавају сепаратистичке циљеве. Управо култура доприноси јачању националне самосвести и слабењу вишенационалне државотворне свести. Штавише, у таквим државама култура допушта кривотворење традиције, историјског сећања и неприпадајућих вредности. А чињеница стварања нових нација као што је било у бившој Југославији није било могућно без неких елемената културе.

Ову тврдњу доказаћу на примеру српске културе у југословенској држави.

Српска културна елита је у највечој мери припремила стварање југословеске државе. Показало се погрешно политичко усмерење националне културе. Од 1904. до 1914. године, већи део српске културне елите заступа културну идеологију југословенства која ће припремити политичко стварање државе СХС а касније Југославије.

Српска културна елита на прелому XIX и XX века, ствара велика дела у култури, уметности, науци, снажно утиче на српску националну свест. Међутим, уочи избијања Првог светског рата, један велики део ове елите доприноси стварању и ширењу југословенства и културне идеологије на основама нове политике. Заступници југословеске идеје у култури (Јован Скерлић, Јован Цвијић, Александар Белић) утемељују пут у «југословенско народно јединство» из чега је уследило у политичко југословенство. Нову југословенску културну идеологију заступа Јован Скерлић. Он је на челу «Уједињене националистичке омладине југословенске» (1909). Присталице јужнословенског зближавања били су –василије Мокрањац, Паја Јовановић, Надежда Петровић.

Далекосежне грешке српске култура крајем XIX и почетком XX века, начињене су одлуком о језичким зближавањем Срба и Хрвата (Вук и Бечки договор 1850. године).

На том таласу, Александар Белић у тексту «Србија и јужнословенско питање» из 1914. године, пише о «српско-хрватском

народу», и користи термине «српско-хрватске земље», «српско-хрватски језик». Јован Скерлић у књизи *Историја нове српске књижевности* 1914. године, пише «српска и хрватска књижевност се прожимају тежећи стварању једне српскохрватске књижевности» (чак је 1913 предлагао усвајање латиничног писма као опште «књижевне азбуке»). Слично гледиште заступао је и Павле Поповић у књизи *Југословенска књижевност* из 1919 године. По овом историчару књижевности, српска, хрватска и словеначка књижевност представљају «целину југословенске књижевности». (Пијановић, 2012). Био је то покушај измене свести о српској књижевности и њеној посебности – језик, матична књижевна традиција, утврђени систем вредности, културни круг коме књижевност припада.

Први конгрес Југословенске академске омладине одржан је 1904. године. Основан је савез југословенских уметника «Лада». И сарајевска «Босанска вила» даје подршку југословенској културној идеји у чему се истиче Димитрије Митриновић. У Загребу 1905. под окриљем југословенске академије знаности и умјетности одржан скуп ликовних уметника, књижевника и публициста (присуствовали су Јован Скерлић, Богдан Поповић, Александар Белић, Надежда Петровић, Ђорђе Јовановић). Кључна значења тог српске културе се мењају – у књижевности, сликарству, музици, научника. «Култ Видиовдана добио је почетком XX века југословенски карактер да би крајем века опет постао само српски. (Пијановић, П. 2012)

Мило Ломпар у књизи *Дух самопорицања* (2012) доказује «поунутрашењивање хрватског становишта» у обликовању јавне свести српске културе. Почетни догађај потискивања српског становишта у корист хрватског и југословенског може се везати за уџбеник српске књижевности Павла Поповића од 1909. године па у међуратном раздобљу настојања у српској књижевности да се српско преименује у југословенско.

Пут кроз југословенски XX век, страховито је демографски погодио српски народ, његову културу и његов друштвени развој.

1. Најпре, на српској страни су пале огромне жртве за стварање прве и друге Југославије. Ставити толико живата на олтар нове државе и доживети да некадашњи «братски народи» све то баце под ноге, и да Европа и УН прихвате њихове државничке захтеве, на рачун Срба, недвосмислен је доказ узалудности датих живота за пројект нове државе 1918. и 1941. године.

2. У Првом и Другом светском рату, Срби су се херојски борили на страни победника, а 1991. доживели да се против њихових интереса окрену, не само поражене војне формације народа бивше Југославије, већ и силе победнице и силе губитнице у оба прошла рата. Какав апсурд: у нову државу су Срби ушли као победничка и славом овенчана војска, а из те исте државе су изашли са светском медијском и политичком сликом као демони, зликовци, звери, абнормални, итд. Како објаснити ту трагичну чињеницу?

3. У тој држави за коју је дата интелектуална енергија, политичко знање, метеријална добра, Срби су доживели да се делови њиховог националног бића откидају и конституишу као нове нације. Ако се етничко издвајање Македонаца и може прихватити, то засигурно не може за црногорце и муслимане. Тај двојни идентитет, један преко вере други преко државности, решен је у негацији српске компоненте идентитета. О том мрвљењу српског националног идентитета, нико није могао ни да сања 1918. Да ли је одговорност политичког мишљења пројекта нове државе, самим тим мања?

5. Они који су се жртвовали за нову државу, Краљевину Југославију, нису ни слутили да ће за само двадесетак година започети геноцид хрватских усташа над Србима, а неку годину касније тихи, а потом све очитији изгон Срба са Косова. Етничка померања српског народа настављена су била и у држави за коју су веровали да је остварила сан о националном уједињењу и ослобођењу.

6. Српска културна добра су у Југославији, особито у социјалистичкој, постала својина свих, да би се у погодном тренутку узимало колико треба. Цепала се српски језик. Српским језиком су говорили Хрвати, муслимани и црногорци. После 1991. преовладале су притајене тежње за језичким сепаратизмом. Оно што су Хрвати одувек желели, да дају национално име језику, после 1991. делови муслиманске и црногорске интелигенције настоје да исто то учине: «стварају» црногорски и бошњачки језик.

Српска култура је у историји југословенске државе, постала разграђен виноград; у њега је улазио ко је хтео и узимао делове духовне традиције, установе, личности, дела. Култура Дубровника је похрваћена, српски писци у Српској Крајини - похрваћени итд.

Нарушен је српски духовни простор, уздрмано сопствено историјско искуство, преотет српски језик, делови традиције, аутентичне вредности релативизоване. Најтежи ударац српском

културном идентитету задала је пенетрација хрватске културне политике у БиХ српске. За хрватску културну политику, југословенство је преваходно било средство за остваривање националне еманципације а за српску културну политику југословенство је је увек било циљ којем су били подређени сви елементи самоостарења. «Срби су настојали да нестану у југословенству, док су Хрвати настајали кроз Југославију» (Ломпар, 2012: 433).

7. Коначно, после 1991. Срби су доживели да их понижавају и вређају на светској медијској сцени, они који нису ни знали ког су идентитета и да њихове државе буду међународне признате, а српска државност, најстарија на Балкану, буде предмет уцена и политичких трговина.

Рачун је плаћен у животима 2.500.000 погинулих, у материјалном помагању неразвијених народа и делова других народа, одрицањем од властите традиције. Потрошена је огромна политичка енергија да се очува нова држава и у том циљу ако не једнако онда више се водила брига о интересима других народа и националних мањина. Демографска чињеница мора сваког разумног припадника српске нације да забрине.

Струја културног стваралаштва против темељних вредности српске нације. Да ли уметничко дело може да обликује антинационална (антисрпска) значења? Као што је једна снажна струја унутар српске културе пре првог светског рата заступала идеологију културног југословенства и чиме је одбацила аутентични српски национални и културни интерес (даводи бригу о себи), тако је једна нова струја унутар српске културе од 1990. година, са ратним разбијањем Југославије, започела духовну борбу против такође темељних вредности и интереса српске нације када је кренула сопственим државним путем. Анализа значења у неким филмовима српских аутора, позоришних и ликовних дела и књижевности, као и јавних ставова појединих стваралаца, потврђује тезу да сопствена национална *културна није у целини чинилац друштвеног и духовног развоја*, да може да буде кочница па и скретница у неким својим деловима. То није она култура која осмишљава живот и делатност сопственог народа, која продубљује вредности самопоштовања и традиције.

Да погледамо само неке примере.

Део српске књижевност није остао имуна на искушења савременог антипатриотизма. Већ овлашни преглед неких књижевних критика казује нам да овде такође националнодезинтегративна мисао убире своје плодове.

Да ли књижевност може да буде у функцији (анти)патриотских вредности? Као и друге гране уметности она то може да буде или не буде у зависности од ауторског опредељења. Шта је родољубива поезија ако није патриотска? Међутим, читање књижевних дела подлеже овим вредностима. Тумачење у кључу патриотизма и националнодезинтегративне мисли није ништа ново и необично.

Директор Народне библиотека од 2000 до 2012. године објавио је роман латиницом у коме су само две речи ћирилицом „Србија” и „Диктатор”. (Угричић, 2010). „У целини гледано, дакле роман *Незваном јунаку* може да се посматра као досад невиђени и монструозни Храм бога незваног. Незваном богу на жртву се приноси и српска држава, српски народ, и српски језик и српска традиција, култура и духовност” (Дунђерин, 2010).

Други пример је такође упечатљив. Радомир Константиновић, писац Филозофије паланке, објавио је 1977. текст *Лик Милоша Црњанског*. Критика као свака друга књижевна критика. Међутим, када се прочита пажљиво, као што је то учинио Мило Ломпар, откриће се једна, са становишта које нас интересује, изузетно озбиљна замена. Реч војвођанство убацује у тумачење *Сеоба* иако је у роману Црњанског нема. „Константиновић у дубокосежној традицији титоизма, *поништава* српске традиције у роману Црњанског, да би уписао митологију непостојећег *војвођанства* у Сеобе” (Ломпар, 2012:618). Како овакво тумачење разумети ако не у кључу националнодезинтегративне мисли?

Зашто је књижевност и све што је везано за њу доспело у тако неповољан положај? Откуда то да поједине уметности имају повољнији положај од уметности? Пита се између осталог Радивоје Микић у тексту „Има ли Србија књижевност?”, (*Печат*, бр. 73 година 2009).

Ово питање има двоструки смисао. Како објаснити чињеницу да је књиженост, као стуб српске културе и која је по својој суштини, књижевноцентрична, изгубила такав статус? Можда се изменио смисао књижевности тако да постаје забавна и окренута сексуалности? На страницама све бројних књижевних дела, читалац је у прилици да, уз један псовачки језик, чита описе чисте српске порно сексуалности, без грама душе и духа. Огољена сексуалност,

ето „иновације“ самоименованих књижевника. Најмисаонији лик у српској књижевности, Иван Галеб приметио би да је „баналност смрт уметности ..а још горе намерна оригиналност“.

Пред нашим очима „стварају се дела” која узимају ауру уметности, а заправо су пропаганда најгоре врсте и то она садистичка, брутално-хедонистичка са порнографијом као централном темом. За оне који на било који начин учествују у уметничком животу, а осећају да антиуметничка инструментализација прети самом бићу уметности, преостаје стручна и јавна критика.

С друге стране, књижевност је постала средство једне антипатриотске струје књижевника. И у својим делима и у јавним наступима, демонстрирају нетрпељивост према патриотским вредностима. Ево Момчила Ђорговића и његовог романа *Српски валцер* (Лагуна, 2010). Писац је по професији новинар и један је од све бројнијих новинара у српској култури који пишу романе. Али, какав је то роман. Историјски и политички. Онда да чујемо критички закључак историчара о овом роману. „Писац је исказао огромну пажњу и изрекао низ похвала на рачун страних државника и страних држава (Клинтон и САД –ЗА) и, знатно више, негативних карактеристика српских владара и државника (кнез Михаило) и описа повести сопственог народа и државе, који се најчешће граниче са мржњом а, каткад, прерастају у њу.....Без претеривања ово је романопамфлет о србофобији и русофобији, и о американофилији” (Љушић, 2011).

Али, почујмо и речи књижевника, а не његових критичара. „Светислав Басара је истакао да није могао да поверује да је добио награду, јер је у његовом роману, како је навео, изречено много грубих речи о српској историји”. На дан обележавања 180. година Народне библиотеке Србије. (*Политика*, 29. фебруар 2012.)

Нема ту заштите звана уметничка фикција. Значења у књижевности немају метафизичку суштину; она припадају читању и читаоцу. А када је рефернацијална димензија романа тако експлицитна, као у романима о којима је реч, тумачење иде у правцу антипатриотске поруке.

Несуспех југословенског мултикултурализма. Вера у културу као мосту међу нацијама делимично је тачна. Она је мост између култура које имају своју државу и политичку самосталност. Новије европско и светско искуство показује да ова повезаност између култура унутар

вишенационалних држава нема дуго трајање. Штавише, искуство југословенске државе показује да се рађају нове нације на основу неких структурних елемената културе (религија).

Појам мултикултурализма је тек недавно ушао у научни и политички речник и подудар се са оживљавањем националних покрета малих народа у вишенационалним државама. Савремена превирања у културама малих народа као и њихови односи са већим културама, могу се именовати као културни плурализам, интеркултурализам, региокултурализам итд. Све су то термини за стару појаву културних додира и ширења културних вредности.

У испитивању проблема српске културе показује се вишестраност односа са другим културама: 1) културних веза у границама вишенационалне државе као и оних додира који се остварују између култура разних држава; 2) српска нација је у високом степену историјске и просторне измешаности са другим нацијама на Балкану; 3) у овом појму налази се, поред духовно- материјалног садржаја и елемент политичког; 4) поред афирмације сарадње међу културама, овај појам једнако осветљава и изворе дубоких културних разлика међу народима.

Додери између култура су неизбежни и незаустављиви. У посредовању и размени «интерпретацијског модела живота», учествују појединци, групе стваралаца и државна културна политика. Не постоји начин да било која држава избегне уграђивање неких делова културног наслеђа у властиту организацију и начин деловања. Образовни програми и културне размене само су неки канали повезивања култура.

Тежња да се култура више отвори или затвори према другим културама, суочава се са оним значењима и оним облицима које је култура у свом дугом историјском ходу већ освојила. Државна политика у култури мора да води рачуна о чињеници да национална култура прима «странца» али га у извесној мери духовно преиначава, као што пропусна моћ културе може бити сужена због «детерминисане душевности» (Шпенглер) а не институционалних решења и законских норми. Све ове околности наводе нас на закључак да ни државна културна политика не располаже формулом по којој би могла са радошћу да повуче границу између сувишног и довољног мултикултурализма у националној култури.

Помоћ у решавању ове загонетке неће нам стићи ни из оне струје мишљења која би хтела да помоћу «културе-узора» обезбеди компромис између довољног мултикултурализма и «национализма». Не само да је изградња модела узорне културе спорна, већ је то и сама имагинација по којој би тако нешто било могућно. Ми можемо одушевљено прихватити душу и морфологију друге културе, а запоставити националну културу, али то још не значи да је избор ваљан и да га треба генерализовати. Низ елемената мултикултурног пројекта могу бити са неког становишта у предности у односу на национални, па ипак то још увек није и разлог за напуштање «инфериорне културе». Свака култура има историјом изграђен један обликовни језик значења и начин перцепције чињеница који даје смисао генерацијама и које у таквом језику и мишљењу налазе некакве одговоре на тајне постојања. Узмимо као пример Шпенглерово разликовање културе Запада и Русије. Ако ону усмеравајућу духовну снагу западноевропских култура, одредимо као «деловање у даљину» са човеком (фаустовским) који поступа са промишљеним сврхама, а руску као «живети у безименој зајеници», ми немамо начина да препоручимо једну културу другој. Ради се о томе да је одговор увек индивидуалан и то је онај највреднији сок у културним додирима. У њему је, може се основано тврдити, сигурна будућност културних веза међу народима. Предност отворене културе се налази у ферментизујућој улози странца (Георг Зимел). Сваки однос између култура садржи «јединство близине и удаљености». Друга култура доноси једну нову перспективу, нову перцепцију и по правилу је духовни квасац за националну културу. Страно изазива пропитивање сличности и разлика са домаћом културом.

Најзад, мултикултурализам ће се увек изнова стављати на теразије добрих и рђавих учинака. Културе су одувек узимале и давале ствараоце, дела и публику.

Где се налазе извори неуспеха мултикултурализма у некадашњој Југославији?

Опасност се налазила у претњи националном културном идентитету, у јачању еклектицизма и хибридности, стварању нових нација-култура. У вишенационалним државама, култура може добити политичке амбиције уколико се културна политика владе поистовети са културом једног народа. Можемо прихватити тврдњу пољског социолога културе Јежи Војчеховског да је однос између мултикултурализма и устројства државе један од најсложенијих

теоријских и практичних проблема. «Утицај те сложености на државу, на тип владе, као и став владе према тој ситуацији, извор су једног од најтежих практичних и теоријских проблема на пољу друштвене и политичке теорије и праксе».

Мултикултурализам је реалност огромне већине држава савременог света, али је велико питање како се разумева. Углавном се под овим појмом подразумева формула за ублажавање национално-политичких сукоба, или брана сепаратистичким покретима који у наше време ничу као печурке после кише. Нема сумње, мултикултурализам може имати ту функцију под условом да се минималистички дефинише. То би могло да значи ослобађање културе од идеолошких и политичких захтева и препуштање њеног поља појединцу и стваралачким групама као носиоцима културних идеала.

Историја Југославије од 1918. године, може нам бити добар пример погрешне мултикултурне политике. У Краљевини Југославији као и у социјалистичкој Југославији култура је била под великим политичким притисцима - најпре под идеологијом југословенства, а потом под идеологијом комунистичког «братства и јединства» са једначењем и пригушивањем традиције. Такви притисци на културу су се осветили 1991. године. Национално у културама негдашње Југославије, не само да се скривало већ је тежило политичкој заштити културног индивидуалитета.

Југословенско искуство нас упозорава да ће мишљење о мултикултурализму бити плодније уколико се анализирају проблеми ове концепције, уместо да се инсистира на идејама самог пројекта. Чињеница да данас у свету постоји око 200 држава и око 4.000 култура, довољно упозорава какав је могући тренд етатизације националних култура. Ево, неколико незаобилазних проблема мултикултурног пројекта.

а) Односи између култура у вишенационалној држави, потенцијално су конфликтни, а један од извора је страх од губитка културног идентитета. Питање је, разуме се, колико је страх реалан или фиктиван. У југословенској држави све нације су имале представнике са говором да је њихов идентитет угрожен и да ће прибећи неким средствима одбране. Као по правилу то су бекство у измишљену или реалну традицију или опажање других култура као «нижих» или «виших». У оба случаја имагинарно у структури културне свести добија превагу над реалним.

б) У југословенској држави, социјални и економски проблеми националних заједница *појавили су се* у форми културе. Незадовољства у социјалним положајима, незапослености, кадровској политици, била су пребачена на терен културе чиме се задаје снажан ударац мултикултурализму.

в) Најсложенији са тачке предвиђања је однос личног и групног идентитета према мултикултурализму. После свих теоријских конструкција и институционалних решења јавља се појединац са својим личним ставом према другим културама. Он може да изгради складан однос према другим културним вредностима и остврењима али исто тако његово је право да се затвори у своју националну митологију. Појединац је очигледно у ситуацији да за конституисање свога ја у културној понуди, изабере неку од стваралачких стратегија. Културна личност се пита у крајњој линији колико ће у њеном духовном портрету бити мултикултурног, колико националног. Чак и бекство у националну културу не може да избрише трагове оних значења и симбола других култура које оставља примарна енкултурација у породици и школи.

У искуству постоји и трећи тип индивидуалног одговора на мултикултурну ситуацију. То су они појединци који нису у стању да дефинишу своје културно ЈА. У том смислу, мултикултурализам нуди форме двојног идентитета и прећутаног (скривеног) културног идентитета, колико као стање свести толико и практичног живота. Ове типове културног идентитета наћи ћемо у књижевности Иве Андрића (Аврамовић, 2003).

Указивањем на проблеме мултикултурне реалности вратили смо се на почетак дискусије о односу националног и мултикултурног. Оба пола културе су одувек постојала, али су се различито интерпретирала. Борба за мало или више културе других народа у властитој, никада није јењавала. У наше време, она се само појмовно уобличава са свешћу да ће се затезање тог изузетно значајног конопца и даље наставити. Другим речима, национална култура и култура других народа увек ће учествовати у процесима енкултурације и акултурације, али ће увек бити и ствар избора државне културне политике, појединаца и стваралачких група.

Закључак. О култури се пишу нектитички солилоквији. Она се романтизује и чини невином у друштвеним и политичким процесима. Она је увек на страни друштвеног прогреса а политика и идеологија су њена баласт. Није тачно. Култура може да ствара и шири заблуде

о вредностима јавног друштвеног и политичког живота. Култура се појављује у одређеним историјским временима као: 1) средство политичке борбе, 2) основица државне политике, 3) као чинилац друштвене и државне дезинтеграције, 4) као унутарнационални дезинтегратор.

ЛИТЕРАТУРА

- Аврамовић, З. (2003): Чије је књижевник и његово дело, Нови Сад
- Аврамовић, З.(2011): Социолошка осматрачница културе и образовања, Београд, Рашка школа
- Аврамовић, З (2009): Социологија и књижевност, Рашка школа, Београд
- Аврамовић, З. (2009). Родомрсци, Графомаркетинг, Нови Сад
- Аврамовић, З. (2013): Родољупци и родомрсци. Службени гласник, Београд
- Антонић, С. (2008): Културни рат у Србији, Завод за уџбенике, Београд
- Михаило Марковић (1999): «Стварање јединственог духовног простора српског народа» у Српски духовни простор, Академија наука и умјетности Републике српске, Бања Лука
- Ogburn. W.F, (1964):On Culture and Social Change, Chicaco Univr. Press, Chicago and London,
- Kroeber, A.L. (1994): Configuration of Cultural Growth, Califirnia Press, USA
- Malinovski, В (1945): The Dinamic of Cultural Change, New Haven, USA
- Ранковић, М. (1986): Промене и развитак друштвених организација, ИСИ; Београд
- Поповић, М. Ранковић, М. (1981): Теорије и проблеми друштвеног развоја, БИГЗ, Београд
- Пијановић, П. (2012): *Српски културни круг (1900-1918)*, Институт за књижевност и уметност, Учитељски факултет, Универзитета у Београду
- Љушић, Р. (2011) «Срозавање родољубља», Нова српска политичка мисао, бр. 1-2, Београд

- Смирс, Ј. (2004): Уметност под притиском, Нови Сад
- Škerlić, J.(2006): *Istorija nove srpske književnosti*, Beograd: Zavod za udzbenike,
- Ђукић, В. (2012). «Утицај културне политике на развој креативне економије и тржишта рада у Србији», У Зборнику:Култура и друштвени развој, Факултет за културу и медије, Београд
- Ломпар, М. (2011): Дух самопорицања, Орфеус, Нови Сад
- Деретић, Ј. (2004): Културна историја Срба, Филолошки факултет, Београд
- Историја српске културе, (1994): Горњи Милановац
- Друштво и култура Срба Косова и Метохије, (2006): Зборник пројекта МНТР(уредник З. Аврамовић), ФФ, Косовска Митровица
- Прњат Бранко (2006): Увод у културну политику, Стилос, Нови Сад
- Никодијевић, Драган (2012): Менаџмент и маркетинг у уметности, Службени гласник, Београд
- Т.С.Елиот, (1962): Ка дефинисању културе, Просвета, Ниш.
- Народна култура у културној политици Србије, (2011). (ур. Миша Ђурковић, Димитрије Вујадиновић), Бакланкулт, Београд
- Културни ресурси округа Србије, ЗАПРОКУЛ, Београд, 2011
- Јокић, Б., Мијатовић, Б. Мрђа, С. (2008) „Људски ресурси у култури Србије“ доступноhttp://www.ekultura.net/Media/Document/ljudski_resursi_u_kulturi_srbije.pdf;
- Културна политика и културна разноврсност Србије (др Бранимир Стојковић, 2004. Београд)
- Стојковић, Б. (1995): Културна политика европских интеграција, ИЕС, београд
- Весна Ђукић-Дојчиновић (2003): Транзиционе културне политке, Задужбина Андрејевић, Београд

Zoran Avramović

University of East Sarajevo
Faculty of Philosophy Pale
Bosnia and Herzegovina

THE DUAL ROLE OF CULTURE IN SOCIETY AND THE STATE

Summary: *The first part discusses the concept of social development. The second part problematize the progress-thesis of culture as a factor of socio-economic development and social integration. It has pointed on its possibilities for social disintegration. In the third part of the culture is first analyzed as a function of disintegration.*

Key words: *culture, society, development, disintegration*

Весна Димитријевска
Сузана Симоновска
Филозовски факултет Скопље
Македонија

Оригинални научни рад
УДК: 316.344.23-058.34-055.2:331.5

РОДНИ АСПЕКТИ СИРОМАШТВА

Сажетак: *Истраживања у вези са сиромаштвом указују да су жене у већем ризику у односу на сиромаштво. Жене далеко другачије доживљавају сиромаштво у односу на мушкарице. Већи ризик за сиромаштво код жена резултат је неједнаког статуса жена на тржишту рада, ниже плате и мањих могућности за унапређивање у каријери. Веће одговорности жена у односу на обавезе око збрињавања деце и одраслих који нису у могућности да се брину сами о себи, излажу жене још већем ризику од сиромаштва. Појаве зависности жена од мушкараца, ствара идеолошки оквир који може да увећа шансе за сиромаштво код жена.*

Овај рад има за циљ да истакне социо-културолошки контекст проблема сиромаштва са родног становишта. У том циљу овај рад фокусираће се на дубоко укоренење стереотипе и предрасуде у односу на поделу рада према полу, као један од кључних фактора који доприноси да жене буду у већем ризику од осиромашења.

Кључне речи: *сиромаштво, неједнакост, пол, род, предрасуде, тржиште рада*

УВОД

У циљу да се схвати сиромаштво, његова динамика и његове карактеристике у специфичном контексту, нужна је и анализа са родног аспекта.

Интерес за проучавање сиромаштва са родног аспекта, почиње са међународним женским покретом, који истиче да сиромаштво утиче на различит начин на мушкараце и жене (Desarrallo, 2004). Сиромаштво је мултидимензионалан феномен који одговара извесним животним условима који онемоћувају учешће људи у друштвеном животу заједнице којој припадају. Сиромашних је било, а има их и данас.

Полазећи од нужности упоредивости података о стању сиромаштва, потребно ја да постоји уједначен приступ у дефинирању и мерењу сиромаштва. У том циљу, неопходно је да се полази од одређених

међународних стандарда и препорука, као и од специфичности стања сваке земље. Најчешће, као сиромашни сматрају се лица чији приходи или расходи су испод неког егзистенцијалног минимума (линија сиромаштва), неопходног за задовољавање минимума животних потреба. (Доневска, Димитријевска, Новковска, 2011: 57)

Термин род (gender) је акцентирана социјална или културна димензија у дефинирању жена и мушкараца. То је социјална конструкција појма пол који треба да одговори на питање шта очекује околина од припадника одређеног пола. Појам пола упућује на биолошке и физиолошке разлике у дефинисању мушкараца и жене. Биолошки пол је детерминиран од генетских и анатомских карактеристика, према којима припадници љутског рода разликују се као мушкарци и жене. (Ивановска, 2007)

Род као термин почиње се употребљавати у 70-тим годинама XX век, у циљу објашњавања оних карактеристика мушкараца и жена кои су социјално опредељени, за разлику од оних који су биолошки детерминисани. Ово представља суштинску разлику, од које произилазе друге импликације. Разликовање између рода и пола прави се да би се определило оно што раде и оно што се очекује од мушкараца и жена (са изузетком од биолошких разлика у односу на рађање и дојење), а што може да се промени социјалним и културним развојем друштва.

Родни концепт сиромаштва, као теретски и методолошки приступ у односу на културну конструкцију полних разлика, алудира на неједнакост између мушког и женског пола. Овај концепт сиромаштва, историјски је био третиран на различите начине. Овакав приступ у анализи сиромаштва, особито је присутан последњих неколико деценија.

Данас, овај концепт постаје све значајнији аспект у анализи сиромаштва. До његове појаве, у теорији и разним истраживањима, отсутствовали су подаци који би указивали на разлике у односу на сиромаштво између мушкараца и жена. Дуг период преовлађивало је мишљене да су биолошке разлике између мушкараца и жене основни узрок њиховог различитог понашања т.ј. да карактеристике рода произилазе из посебности пола.

Родни концепт сиромаштва, доприноси да се лакше објасни зашто неке друштвене групе, због њиховог пола, могу чешће бити у ризику од сиромаштва.

Фокусирање у истраживањима сиромаштва, у једном дужем периоду, ка приходовном моделу породице, замаглило је разлике у начину доживљавања сиромаштва између мушкараца и жена. Према речима Милара и Глендинга, ово фокусирање ка приходима у породици, учинило је невидљивим разлике у доживљавању сиромаштва оба пола. (Millar, J. and Glendinning, C. 1989)

Појавом родног концепта сиромаштва, јављају се различити приступи у концептуализацији и мерењу сиромаштва. Овај нови интерес за родни аспект сиромаштва, неки аутори називају "феминизацијом сиромаштва", што је било често критиковано, због двосмислености (Lister, 2004, Millar and Glendinning, 1989). Ово схватање о "феминизацији сиромаштва", није прихватљиво и због тога што је друштво заједница која функционира на основу деловања и интеракције оба пола. Њихово понашање и деловање у основи су детерминисани од стране друштва којему припадају.

У овом раду анализирају се само нека најзначајнија питања која дају одређену слику стања сиромаштва са родног аспекта. На том плану, битан утицај имају укореена схватања у односу на поделу рада према полу (мушки и женски послови), као један од кључних фактора који доприноси да су жене у вечем ризику од сиромаштва.

ЗАШТО СУ ЖЕНЕ У ВЕЋЕМ РИЗИКУ ОД СИРОМАШТВА?

Све већи интерес у истраживањима сиромаштва са родног аспекта, привлачи научну и друштвену јавност ка положају жена које живе у сиромаштву. Ово не значи да је сиромаштво код жена нова појава, нити пак већа заступљеност сиромаштва код жена је резултат промена у друштву које су настале током двадесетог века. Сиромаштво има дугу историју. Оно је постојало од појаве човека и његовог друштва, међујући се концептуално и садржински током историје.

Интерес за проучавање ове појаве био је различит током времена од стране разних наука и научних дисциплина. Анализа сиромаштва са родног аспекта, даје могућност идентификације родних фактора који утичу на смањену или повећању вероватноће да одређене индивидуе доживе сиромаштво. Исто тако, могу се утврдити како одређени фактори, који су повезани са сиромаштвом, различито утичу на мушкараце и жене. Родни концепт сиромаштва доприноси креирању разних политика, чије мере и утицај правилно усмерени ка

најрањивијим групама друштва. Све то заједно има за циљ да се што тачније утврди колико је сиромаштво у одређеном друштву и који део женске популације је сиромашнији у односу на мушкаце.

Литература на овом плану је обимна и у већем делу указује на реалну присутност родних разлика. У том контексту значајне су: разлике у приходима мушкараца и жена; разлике у висини плата за иста или слична радна места; неједнаке могућности за приступ тржишту рада; стања недовољне друштвене ангажованости за олакшање положаја запослене жене и мајке. Међутим, овај концепт суочава се са одређеним концептским и методолошким проблемима, чиме подаци немају често пута уједначен критеријум, немају довољан степен упоредљивости и прецизности. Овакво стање је резултат неуједначености дефинирања и мерења сиромаштва, особито када је у питању родна димензија. Као илустрација оваквог стања проблематично је да се измере приходи или расходи једног домаћинства или породице, особито приходи или расходи жена које су укључене на тржишту рада, у формалној или сивој економији. Проблеми који се најчешће јављају при мерењу прихода код жена јесу: вредновање рада жене у породици, као у репродуктивној тако и у економској производној функцији; методи базирани на унутрашње породичне одлуке; преко процене полне поделе прихода, на основу слободне процене. (Доневска, Димитријевска, Новковска, 2011: 99)

УЗРОЦИ СИРОМАШТВА КОД ЖЕНА

У научној литератури, сусрећемо различита мишљења о узроцима сиромаштва код жена. Према мишљењу Glendinning и Millar, узроци сиромаштва код жена последица су многих фактора који се међусобно појачавају и који потичу из ограничења која женама постављају тренутна полна подела рада и претпоставке о финансиској зависности жена од мушкарцима. (Naralambos енд Holborn, 2002: 313)

У овом раду акценат се ставља на положај жене на тржишту рада, како најзначајнији узрок за стање сиромаштва код жене. То је основна одредница за њихово имовинско стање.

Подаци показују да су жене на тржишту рада у одређеном степену инфериорније у односу на мушкареце. (Види: Dex,1985; Beech,1987; Piling,1992)

Дуго времена сматрало се да мушкарци и жене имају различите радне способности и због тога извршавају различите радне задатке.

У ранијем периоду по правилу мушкарци су оспособљавани за извршавање професионалних улога, док су жене обучаване за извршавање кућних послова. Данас има значајних промена у односу мушких и женских производних улога, али у одређеним социјалним слојевим ова појава је још увек присутна. Узроци оваквих појава налазе се у патријархалним принципима, који мушкарцима додељују већу друштвену моћ. И поред тога што је економски и профитни резон крајље рационалан, у предузећима не би требало да се препознају патријархални односи. Међутим, факти говоре да мушки и женски рад на тржишту рада имају различит третман, т.ј. у већој мери још увек је присутан традиционализам. Овакви друштвени односи, детерминисани патријархалним односима, условљава већи ризик од сиромаштва код жена, за разлику од мушкараца.

Анализе на тржишту рада, указују да су жене у дугом временском периоду имале инфериоран положај. Данас, и поред тога што положај женске радне снаге на тржишту рада претрпио је одређене промене, још увек се жене претежно налазе на периферном, односно секундарном тржишту рада. Овој сегмент тржишта рада карактеришу несигурна, безперспективна и мање плаћена радна места. (Ћуровска, 2008:105). Све то утиче да жене буду у већем ризику од сиромаштва.

С друге стране, и поред различитих политика и мера за унапређење родне равноправности, жене у већој мери остају у репродуктивној сфери. Узроци овакве дихотомије између репродуктивне и продуктивне сфере, и повезивање жена са репродуктивном сфером, лежи у дубоко укоревеним стереотипима за биолошку и природну, урођену наклоњеност жене ка дому и бризи о другим људима. (Симоновска, Спасовска, 2011)

На тај начин биолошке разлике између полова користе се као природно опредељивање родних разлика.

Женске улоге, углавном повезане за репродукцију, рађање, одгој деце, бригу о свим члановима породице, често пута искључују жене од јавне свере. Корени овакве неједнаке поделе, у суштини се налазе у патријархалном дуализму мушко-женско и у „социјалном договору“ који мушкараце претежно смешта у јавној, а жене у приватној свери. (Pateman, 1988).

И поред тога што репродуктивни рад има примарну и основну функцију „од које зависи човеков живот“, ипак ова функција остаје социјално непризната и невреднована (Carrasco, 2003: 28). Отуда,

женски рад и време уложено у репродукцији, било је ван интереса економије. Један од узрока за присутне родне разлике лежи у још увек различитом друштвеном концептуализирању појмова „времена“ и „рада“ у односу на мушкарце и жене. Време и рад, онако као што су претстављени у друштвеним системима, су међу главним факторима родне неједнакости и дискриминацији жена. Реч је о двама есенцијалним димензијама које на различит начин условљавају живот мушкараца и жене, а које су веома сложене када треба да се дефинирају и измере. У оквиру економских принципа, активности које су присутне на тржишту рада и за које се добија новчана накнада, сматра се за посао, односно за продуктивне делатности. Ове делатности имају економску и материјалну вредност. Отуда, све активности које не подлежу пазарним механизмима и немају новчани еквивалент, не сматрају се за рад у економском смислу. Овакве активности остају економски и материјално невидљиве и без друштвене вредности. Са друге стране, време које жене не користе за продуктивни рад, сматра се слободним временом. Ово је очигледна контрадикција и парадокс јер се време уложено за обављање домаћих радова, сматра као слободно време. Домаћи посао који се обавља у приватној свери не ствара материјална добра. Због тога у системима базираним на стварање материјалних добара, рад у домаћинству остаје невидљив. За домаћи рад не добија се материјална накнада, због чега они који посвећују велики део свога времена на домаћи рад и породичне активности сматрају се непродуктивним и неактивним. У условима тржишне привреде, где се домаћи рад не излаже вредновању на тржишту, у таквом контексту он нема своју вредност. (Симоновска, Спасовска, 2011)

Оваква позиција жене, ставља је у један «магични круг», где је она изложена већем ризику сиромаштва и тешко може изаћи из тог круга. Време потрошено на тржишту рада диктира време које се троши у дому и обрнуто. Притом, посебну пажњу заслужују подаци о стању на тржишту рада у Републици Македонији. 60% од жена су економски неактивне (не траже посао). Пр. удата жена која има децу од 0-6 година, просечно у једном дану троши 5 часова и 50 мин. за обављане домаћих активности, док мушкарци са истим статусом троше 1 час и 32 мин. За обављање домаћих активности највише времена троше мушкарци и жене који се налазе у старосној групи 45-64 год. Потом следи група од 25-44 год. У овим групама жене у просеку више троше времена за обављање кућних послова (Статистички преглед 2011) Незапосленост данас постаје проблем који веома забрињава. Она значајно обликује тржиште рада, а тиме и карактер радне снаге. Висока

незапосленост увећава конкуренцију између радника, због чега су они приморани да прихватају све услове послодаваца. Женска радна снага сматра се флексибилнијом од мужшараца. Ова флексибилна радна снага не ужива иста права као остали радници, њихове плате су мање и лакше је их отпустити. Подаци показују да су се жене нашле у већој мери у овом сегменту радне снаге. Последица тога су појаве да се жене по правилу прве отпуштају са својих радних места. Ову појаву неки атори објашњавају тиме што већина жена нису пружале већи и оргизованији отпор, као и због традиционалних схватања да отпуштање једне жене не проузрокује једнаке негативне последице као код мушкараца.

Следећи фактор који утиче на ризик од сиромаштва код жена, односи се на начин избора радне снаге. Очекивано је да се избор врши оптималним повезивањем задатака који треба да се остварују на одређеном радном месту и способностима – квалификацијама које поседује одређени радник. Међутим при селектирању кадрова често се сусрећемо са одређеним стереотипима и предрасудама о женским и мушким професијама. Такозвана женска занимања, уствари су рефлексија владајућих стереотипа, према којима се женама додељују одређене способности. Према Ђуровској, у Македонији најчешће наилазимо на пет стереотипа, који се пројектују на одређене способности код жена. То су: грижљива природа; вештине и искуства у извршавању домаћих послова; мануелне вештине; женски понос; атрактивна физичка спољашност (Ђуровска, 2011: 116). Ови стереотипи у реалности имају значајан утицај у одабирану кадрова, при чему одређен степен дискриминације је очигледно присутан, а што утиче и на већи ризик од сиромаштва.

Следећи фактор који утиче на ризик од сиромаштва код жена, повезан је са дискриминацијом жена у односу на плате. Мушкарци и жене на старту професионалног живота имају најчешће једнаке плате за иста радна места. Раскорак у платама почиње да се јавља касније, због неједнаких могућности у напредовању на радном месту, као и због обавеза жена према породици.

Због тога, када жене имају мању плату у односу на мужа, може се јавити одређен степен зависности од њега. Овакво стање често пута ствара зачаран круг на релацији удате и неудате жене, где неудате жене због економских разлога су под притиском да се удају, а удате жене могу се наћи у положају зависности од мужа. Оваква позиција жене, је понекад доводи у положај да она живи мањим стандардом у односу на

мужа. (Millar, 2003). Листер (2004), сматра да жене у таквим случајевима носе већи терет у справљањем са сиромаштвом у породици, као и са последицама тог стања.

Аутор Пал сматра да је један од фактора за сиромаштво код жена неравноправна подела прихода у породици, али истиче да то није једини фактор за сиромаштво код жене. (Pahi, 1989)

Указали смо на више фактора који доводе до неравноправности у родним односима, а особито на факторе који утичу да жене долазе у већи ризик од сиромаштва. У практичном животу и поред тога што сви ови фактори делују засебно на ризик од сиромаштва, сви они у крајној линији стварају једну симбиозу негативних фактора на појаву сиромаштва, при чему ризик од сиромаштва код жена се увећава уколико делује више негативних фактора. Сви ти фактори, у суштини произилазе од традиционалне поделе на мушко – женске улоге, као и укореењених стереотипа, својствених не само за мушкарце, већ и за саме жене (да је њихова примарна улога у дому).

Овакво стање може се превазићи преко редефинирања родних улога, почевши од дома, као и у свим друштвеним сферама. Пробој жена у јавној свери и њихово присуство на тржишту рада, само по себи није довољно. Политике и стратегије на овом плану треба много више да су усмерене и према породици. То ће обезбедити једнако и заједничко учешће мушкараца и жена у обе сфере. То ће допринети превазилажењу неједнаке расподеле времена и рада. Потребно време у овом контексту сматра се време које жена проведе у дому и бризи о породици, док се рад жене односи на њено ангажовање на радном месту за плату. Све то заједно утиче на неповољнији положај жене на тржишту рада. У том контексту морају се предузимати одређене системске мере и политике у правцу промене позиције жене у домаћинству, путем разних услужних и сервисних делатности за помоћ породици; материјалну компензацију за бригу око деце и породице; промене у пензионом систему, које би валоризирале рад у породици; развијати и афирмисати систем пријема и унапређивања на послу искључиво на основи радних и интелектуалних способности и сл.

На крају, све док се жена дефинише у границама свога пола, она ће у суштини бити дискриминирана и ризик од сиромаштва биће вечи.

ЛИТЕРАТУРА

- Beechy, V. (1987). *Unequal Work*. Verso
- Carrasco, C. (2003) *Mujeres y economia: nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*. Barcelona: Icaria
- Dex, S (1985). *The Sexual Division of Work*. Wheatsheaf
- Димитриевска, В. (2005). “Теории за сиромаштијата“, во Годишен зборник. Скопје: Филозовски факултет
- Донеска, М. Димитриевска, В. Новковска, Б. (2011) Сиромаштија-состојби во Македонија, Скопје: Филозовски факултет
- Ѓуровска, М. (2008). Социологија на женскиот тру. Скопје: Филозофски факултет
- Ивановска, М. (2007) Водич во феминистичката и родова терминологија. Скопје: Здружение на граѓани Акција Здруженска.
- Lister, R. (2004). *Poverty, Polity*
- Millar, J. and Glendinning, S. (1989) *Gender and Poverty*, Journal of Social Policy, vol 18, no.3
- Millar, J. (2003) *Gender, Poverty and Social Exclusion*, Social Policy and Society, vol 2, no3
- Mujer Y Desarrallo, (2004). *Understanding poverty from a gender perspective*, Women and Development Unit, Chile
- Pateman, C. (1988) *Sexual contract*. Stanford: Stanford University Press
- Pahl, J. (1989), *Maney and Marriag*, Macmillan
- Pilinger, J. (1992). *Feminizing the Market: Women’s Pay and Employment in the EC*, Macmillan
- Симоновска, С. (2009). “Половата поделба на трудот – фактор на женската дискриминација“, во Ревиија на социјалната политика, бр 3. Скопје: Фондација „Фридрих Еберт“ Скопје
- Симоновска, С. Спасовска, Е. (2011). “Различните општествени димензии на поимите време и работа за мажите и жените“, во Годишен зборник. Скопје: Филозовски факултет
- Статистички преглед: Население и социјални статистики . 2.4.11.01 (674). Анкета за користење на време. 2009: Скопје мај 2011

Vesna Dimitrievska

Suzana Simonovska

Faculty of Philosophy Skopje

Macedonia

GENDER ASPECTS OF POVERTY

Abstract: *Research on poverty indicate that women are more at risk to poverty . Women far different experience poverty than men. Higher risk of poverty among women is the result of the unequal status of women in the labor market, lower wages and less opportunities for improvement in career. Greater responsibility of women in relation to obligations regarding care of children and adults who are unable to care for themselves, exposing women to greater risk of poverty . Depending on the appearance of women than men, creating an ideological framework that can increase the chances of poverty among women.*

This paper aims to highlight the socio -cultural context of the problem of poverty from a gender point of view. To this end, this paper will focus on the deeply rooted stereotypes and prejudices in relation to the division of labor by gender, as one of the key factors contributing to women are at greater risk of impoverishment.

Key words: *poverty, inequality, gender, race, prejudice, labor market*

Radoš Radivojević^[1]

Sonja Pejić

Fakultet tehničkih nauka, Novi Sad

Srbija

Originalni naučni rad

UDK: 316.7:330.34

NACIONALNE KULTURE KAO PRETPOSTAVKE ORGANIZACIONIH I DRUŠTVENIH PROMENA

Sažetak: *Ekonomija znanja, odnosno nauka i tehnologija danas imaju ključnu ulogu u ekonomskom i društvenom razvoju modernog društva, ali pored ekonomije znanja, prirode privrednog i političkog sistema, pod uticajem globalne ekonomije sve više dolazi do izražaja i uticaj nacionalnih kultura koje svojom vrednosnim sistemom kao kulturnim okvirom delovanja podstiču odnosno ograničavaju uspešnost organizacionog potencijala. Individualističke kulture sa birokratskom organizacijom rada u zapadno evropskim zemljama su se pokazale veoma uspešne u društveno ekonomskom razvoju, ali ništa manje uspešne nisu bile ni kolektivističke kulture sa tojotističkim oblikom organizacije rada (Japan), što ukazuje da i individualistički i kolektivistički sistem vrednosti sadrže razvojni potencijal, što ukazuje da između vrednosnog sistema nacionalnih kultura i ekonomskog razvoja postoji funkcionalna povezanost koja je posredovana organizacionom kulturom.*

Ključne reči: *nacionalna kultura, organizacija, multinacionalne kompanije, razvoj*

NACIONALNE KULTURE I RAD

Razlike između nacionalnih kultura kao ograničavajući faktor u širenju i razvoju modernih organizacija i modernog poslovanja shvaćene su u punoj meri tek u procesu globalizacije i širenja multinacionalnih kompanija. Multinacionalne kompanije koje su širile svoje poslovanje po svetu, otvaranjem ekspozitura u različitim zemljama, suočile su se sa problemom da su u nekim zemljama imale veće, a u nekim manje poteškoće u nametanju svog načina rada, poslovanja i upravljanja. Multinacionalne kompanije koje nastoje da u različitim društvenim sistemima uspostave svoje jednoobrazne "radne i poslovne sisteme" nailaze ne samo na pravna ograničenja već i na kulturološka ograničenja koja se ogledaju u različitim vrednosnim odnosima prema radu, zatim prema pojedinim zanimanjima,

^[1] rados@uns.ac.rs; anael@uns.ac.rs

vrsti posla, prema organizaciji u kojoj se radi, radnim konfliktima, načinu rukovođenja, napredovanju i motivacionim faktorima. U mnogim kulturama lično materijalno bogatstvo, uspeh u karijeri, racionalnost i podređivanje života radu ne uživaju veću vrednost. Naprotiv, prema ovim najznačajnijim modernim vrednostima postoji indifirentan, a ponekada i prezriv odnos. Ovi praktični problemi podstakli su veliki broj istraživača da usmere svoju pažnju na proučavanje karakteristika nacionalnih kultura kako bi utvrdili koje kulture podstiču a koje usporavaju razvoj privrede, modernih organizacija i modernog poslovanja.

Kultura se najopštije određuje kao skup vrednosti i normi koje određuju način delovanja, ponašanja, mišljenja i ispoljavanja osećanja ljudi u jednoj društvenoj zajednici. Kultura određuje čovekov odnos prema svetu, životu, prema sebi, prema drugim ljudima, prema društvu, prema prošlosti i budućnosti. Koje ćemo imati životne ciljeve, koje ćemo ljude ceniti a koje prezirati, kako gledamo na svet, porodicu itd. -sve to zavisi od kulture u kojoj je čovek odrastao. Iako su u toku istorije, a i danas, između pojedinih nacionalnih kultura postojale značajne razlike, sve kulture se mogu prema karakteru vrednosti i stepenu poštovanja tih vrednosti podeliti na kolektivističke (tradicionalne) kulture i individualističke (moderne) kulture. Najbitnije karakteristike kolektivističke kulture su dominacija kolektivne svesti i kolektivnih vrednosti, a individualističke dominacija individualne svesti i individualnih vrednosti. Osnovni uzrok za dominaciju kolektivne svesti i kolektivnih vrednosti u tradicionalnim društvima nalazi se u ekonomskoj (egzistencijalnoj) i društvenoj podređenosti pojedinca kolektivu. Pojedinaac nije mogao ni ekonomski ni društveno da preživi bez pomoći kolektiva kojem je pripadao (roda, plemena, porodice, sela ili države). I kada se bavio sakupljanjem plodova, lovom i zemljoradnjom čovek nije mogao da preživi odnosno da zadovolji svoje osnovne ekonomske i društvene potrebe bez pomoći kolektiva. Pojedinaac nije mogao da napusti rod ili pleme u kojem je živeo, veoma teško je mogao da napusti porodicu i selo u kojem je živeo, a još teže državu. Veliki stepen ekonomske i društvene vezanosti pojedinca za kolektiv doveo je do toga da je pojedinac u potpunosti bio podređen kolektivu. Pojedinaac ne postoji, postoji samo kolektiv. Pošto je kolektiv značajniji od pojedinca, kolektiv podstiče stvaranje onih sazajnih predstava o životu i svetu i onih moralnih normi i vrednosti koje jačaju kolektiv i kolektivni duh i te kolektivne predstave i vrednosti nameće pojedincima putem vaspitanja.

Kolektivističke (tradicionalne) kulture

Osnovne karakteristike kolektivističke kulture su tradicionalizam, konzervativizam, strah od promena, sputavanje individualizma, visoko vrednovanje nosioca kolektivnog autoriteta, lokalizam. Tradicionalizam se ogleda u tome što su ljudi u saznanom i vrednosnom odnosu okrenuti prošlosti. Njihov način mišljenja, rada i ponašanja određuje način mišljenja, rada i ponašanja prošlih generacija. Oni su verni čuvari prošlosti i smatraju da što se više drže tradicionalnih vrednosti, predstava i načina života time više potvrđuju svoju kolektivnu snagu i kolektivni identitet. Iz preterane okrenutosti prošlosti proizilazi konzervativizam kao sledeća osobina kolektivne kulture. Konzervativizam nastaje onda kada se ljudi pridržavaju tradicionalnih vrednosti i predstava i onda kada one postaju prepreka za objektivno shvatanje stvarnosti, za uvođenja promena u društvu i za ubrzavanje razvoja društva. Maks Veber je u knjizi *Protestantska etika u duh kapitalizma* pokazao da je hrišćanstvo sputavalo ekonomski razvoj u početnoj fazi razvoja kapitalizma, jer se pridržavalo biblijskih načela da je trgovina nečasna delatnost i da je siromaštvo preporuka za život u raju. Veber smatra da je protestantska vera nastala kao reakcija na ova ograničenja i da je ona svojim novim tumačenjem, da je trgovina časna delatnost isto kao i zemljoradnja i zanatstvo, kao i tumačenjem da je stečeno bogatstvo u životu izraz božanske naklonosti i znak da će se živeti u raju, podstakla razvoj privredne delatnosti i uopšte društveni razvoj. Strah od promena kao sledeća karakteristika kolektivističke kulture ogleda se u strahu od uvođenja novih ideja i saznanja, novih vrednosti, inovacija u procesu proizvodnje i privređivanju, u strahu od promena postojećih institucija i uvođenju novih institucija. Ljudi u ovim kulturama ne vole neizvesnost i rizik. Svaku značajniju novinu i promenu ljudi u ovim kulturama doživljavaju kao opasnost za opstanak svojih tradicionalnih vrednosti u kojima oni vide svoju sigurnost. Sledeća osobina kolektivističke kulture je sputavanje individualizma, individualne inicijative, individualnog duha i individualnog uspeha. Kolektivističke kulture cene samo ona individualna delovanja koja su u skladu sa kolektivnim vrednostima, koja doprinose učvrćivanju ovih vrednosti i jačaju kolektiva, dok prema svim individualnim delovanjima, koja imaju za cilj osamostaljivanje pojedinca u odnosu na kolektiv i njegovo jačanje, imaju negativan vrednosni odnos. Visoko vrednovanje nosioca kolektivnih autoriteta ogleda se u tome što se u okviru kolektivnih kultura visoko cene, skoro obožavaju ljudi koji se nalaze na čelu kolektiva (starešine porodica, roda, plemena, crkvene i državne vođe). U kolektivnim kulturama se obožavanje kolektiva prenosi na obožavanje vođa kolektiva. Vođe kolektiva se doživljavaju kao otelotvorenja kolektiva i kolektivnih vrednosti,

a s obzirom da se pojedinac ne ceni, to nastaje velika nesrazmera između poštovanja nosioca kolektivnih autoriteta i samopoštovanja kod ljudi, odnosno nastaje velika distanca moći. S druge strane, autoritet koji ostvare pojedinci zahvaljujući nekim svojim individualnim sposobnostima, kao što su talenat, znanje, profesionalni uspeh, uspeh u životu se ne cene. Lokalizam kao karakteristika ogleda se u zatvorenosti kolektivističkih kultura u odnosu na druge kulture, u nekritičkom preuviličavanju vrednosti vlastite kulture i nastojanju da spreče uticaj drugih kultura na vlastitu kulturu.

Kolektivističke kulture su i u prošlosti usporavale privredni razvoj jer su privrednu delatnost podređivale moralnim i religioznim normama. Kao ilustraciju ovog odnosa navešćemo odnos srednjovekovnih društava prema razvoju trgovačke delatnosti. Trgovačka delatnost se u srednjovekovnoj Evropi pod uticajem Hrišćanstva i tradicionalnog morala smatrala nečasnom i nemoralnom delatnošću. Firenca je bila finansijska prestonica srednjovekovne Evrope, ali čak i u njoj su svetovne vlasti sredinom 14. veka kažnjavale bankare zbog zelenašenja, a pedeset godina kasnije vlast je potpuno zabranila kreditne transakcije i dovela Jevreje da vode poslove koji su Hrišćanima bili zabranjeni. Crkva je zabranjivala zelenašenje i sveštenicima i svetovnim licima i uvela kazne. Kazna za sveštena lica bila je oduzimanje položaja, a svetovnim uskraćivanje verskih obreda (pričešća, pogreba). Najopštije rečeno u srednjovekovnom društvu se smatralo "da je društvo duhovni organizam, a ne privredna mašina i da privredna delatnost koja predstavlja podređen element u okviru velikog i složenog jedinstva treba da bude kontrolisana i obuzdavana pozivanjem na moralni cilj za koji pribavlja materijalna sredstva" (Toni, 1979:69). Interesantno je da je Crkva isticala i da trgovina ne mora uvek da bude nemoralna delatnost, pod uslovom da trgovci koji pripadaju različitim staležima ostvaruju samo onoliko dobiti koliko je "saobrazno njihovom staležu". U tom smislu je predlagano da javne vlasti utvrde koliko koji pripadnik nekog staleža koji se bavi trgovinom može da zaradi novca (Toni, 1979:45).

Kolektivističke kulture svojim osobinama i danas ograničavaju ubrzan privredni razvoj, razvoj modernih tehnologija i modernih organizacija. Ograničenja se ogledaju u sputavanju razvoja preduzetničkog duha i privatne inicijative, u izbegavanju neizvesnosti i rizika u poslovanju, u prevelikom poštovanju tradicionalnog načina rada (tradicionalne organizacije, tradicionalnih načina upravljanja, tradicionalnih autoriteta), u usporenom razvoju, prihvatanju i primeni modernih tehnologija, u nedovoljnom vrednovanju materijalnog bogatstva i uspeha u karijeri kao životnih ciljeva. Ali, ne moraju sve kolektivističke, odnosno tradicionalne

kulture da imaju negativan uticaj na privredni razvoj. Japan predstavlja najbolji primer da postoji mogućnost da se stvori harmonija između tradicionalne kolektivističke kulture i uspešnog privrednog razvoja. U stvari, u Japanu se kolektivistički sistem vrednosti javlja kao prednost, jer su japanske kompanije uspele da sačuvaju kolektivism unutar kompanija, koji odgovora zaposlenima i da razviju individualno delovanje na nivou organizacije (inicijativnost, konkurentnost, originalnost) koje odgovora savremenom tržišnom delovanju.

Individualističke (moderne) kulture

Individualističke (moderne) kulture počinju da se stvaraju sa nastankom i širenjem tržišne proizvodnje. Za razliku od tradicionalnih delatnosti (poljoprivreda, zanatstvo) koje su imale za cilj zadovoljenje vlastitih, odnosno ograničenih lokalnih potreba, cilj tržišne proizvodnje je sticanje novca, a zadovoljenje potreba drugih samo sredstvo za vlastito bogaćenje. Počeci tržišnog načina proizvodnje vezani su za širenje trgovačke delatnosti u 14. i 15. veku u evropskim gradovima, koja je podstakla razvoj zanatlijske delatnosti, a vremenom dovela do stvaranja industrijskog načina proizvodnje. Tržišni način proizvodnje je stvorio potpuno nov sistem vrednosti, nove norme ponašanja, nove životne ciljeve. Osnovna društvena vrednost postaju ekonomski interesi, materijalno bogatstvo, novac. Lični materijalni interesi i bogatstvo postaju osnovni vrednosni kriterijumi za sagledavanje značaja ostalih vrednosti. Novac postaje novi Bog a religija sticanje novca. Baš kao što je u prošlosti sve bilo podređeno Bogu i religiji, u tržišnom društvu postaje podređeno novcu i sticanju novca. Sve tradicionalne vrednosti, institucije i norme ponašanja koje nisu odobravale ili su kritikovale sticanje novca kao nemoralni čin, vremenom su pobeđene. Pokušaji katoličke Crkve da ograniče razvoj trgovine i zadrži svoje norme kao regulatore privredne delatnosti, i ne samo privredne već i celokupnog društvenog života, završio se neuspešno u 16. veku. Umesto zabrane bogaćenja i ograničavanja razvoja trgovine, dolazi do nastajanja protestantske vere koja je novonastale vrednosti trgovačke klase proglasila i za religijske vrednosti. Prema protestantskom tumačenju, trgovačka delatnost je časna (božja) delatnost isto kao kao što su i poljoprivreda i zanatstvo časne delatnosti, a bogatstvo stečeno za vreme života postaje znak božje naklonosti i odabranosti da će se živeti u raju. Protestantska vera je neke tradicioinalne stavove hrišćanskog učenja na nov način protumačila, neke vrednosti prevrednovala kako bi stvorila versko učenje koje odgovara interesima trgovačkog sloja, tada najmoćnijeg društvenoog sloja. Jednostavno "reformacija je predstavljala pobedu trgovačkog duha

nad tradicionalnom društvenom etikom hrišćanstva” (Toni, 1979:87). Ovu pobjedu Marks je opisao sledećim rečima: «Gde god je došla na vlast, buržoazija je razorila sve feudalne, patrijarhalne i idilične odnose. Ona je nemilosrdno pokidala šarolike feudalne veze koje su čoveka vezivale za njegovog prirodnog pretpostavljenog, i nije ostavila između čoveka i čoveka nikakvu drugu vezu osim golog interesa, osim bezdušnog plaćanja u gotovom. Ona je u ledenoj vodi sebičnog računa utopila sve svete drhtaje pobožnog zanosa, viteškog oduševljenja, malograđanske sentimentalnosti. Ona je lično dostojanstvo pretvorila u razmensku vrednost i na mesto bezbrojnih poveljama priznatih i izvojevanih sloboda stavila jednu besavesnu slobodu trgovine» (Marks, 1977:382).

Osnovne karakteristike individualističke kulture su individualizam (privatna inicijativa, preduzetnički duh), racionalizam (uspostavljanje racionalnog odnosa prema svetu i među ljudima), pragmatizam (sve se u životu i društvu vrednuje sa stanovišta praktične životne koristi), univerzalizam (težnja za uspostavljanjem univerzalnih vrednosti).

Stepen razvoja individualističkih kultura u pojedinim zemljama odvijao se u skladu sa stepenom industrijskog razvoja i sa stepenom razvijenosti kapitalističkih odnosa u društvu. Individualističke kulture su se najbrže razvijale u onim društvima u kojima je: privatna svojina nad sredstvima za proizvodnju postala dominantan oblik svojine, a industrijski način proizvodnje se intenzivno razvijao, zatim u kojima su tržišni odnosi postali osnovni društveni regulatori za sve oblike delovanja i rada i u kojima nije bilo ograničenja za privatnu inicijativu i bogaćenje. Nema sumnje da su individualističke kulture najpotpunije razvijene u ekonomski najrazvijenijim kapitalističkim zemljama Zapada (Nemačka, Engleska, Francuska, Holandija, Švajcarska, Skandinavske države, SAD, Kanada). Međutim, bez obzira na dominaciju individualističkih kultura u ovim zemljama, još uvek postoje određene razlike između kultura u ovim zemljama koje su uslovljene različitom kulturnom tradicijom i nastojanjem tih društvenih zajednica da zadrže neke tradicionalne vrednosti, odnosno stvore neke nove vrednosti za koje se pretpostavlja da mogu doprineti stvaranju humanije i zdravije društvene zajednice. U kulturi SAD mnogo je naglašeniji individualizam, konkurencija, sticanje materijalnog bogatstva i uspeh u karijeri kao vrednosni ciljevi nego u kulturama evropskih zemalja, osobito skandinavskih zemalja.

Individualističke kulture stvaraju povoljne vrednosne uslove za uspešan privredni razvoj društva. Ljudi odrasli u ovim kulturama veoma su posvećeni radu, jer rad za njih predstavlja osnovno sredstvo napredovanja

u karijeri, a uspehu u karijeri pridaju visoku životnu vrednost. Njihovu posvećenost radu pojačava i visoko vrednovanje materijalnog bogatstva. Količina posedovanja materijalnog bogatstva se javlja kao kriterijum lične uspešnosti i potvrđenosti u životu i društvu, što dodatno podstiče posvećenost i odgovornost u radu. Individualističke kulture, dalje, podstiču racionalno delovanje i racionalno ponašanje ljudi. Načelo "vreme je novac" kao opšte prihvaćen obrazac ponašanja u ovim kulturama utiče da ljudi u ovim kulturama postavljaju sebi racionalne životne ciljeve, da traže efikasna sredstva za ostvarenje ovih ciljeva, da racionalno koriste svoje radno i slobodno vreme, da teže da uspostave racionalni odnos prema drugim ljudima i uopšte da racionalno organizuju svoj život. Individualne kulture podsticanjem privatnih preduzetničkih inicijativa za bavljenjem svim onim delatnostima koje donose novac doprinose stvaranju novih delatnosti i novih zanimanja koja omogućuju ljudima da u punijoj meri iskažu svoje sposobnosti. Ljudi mogu da biraju zanimanja i da se posvete onim zanimanjima za koja imaju najbolje predispozicije i sposobnosti, za razliku od tradicionalnih društava kada su ljudi mogli da se opredele za zanimanja poloprivrednika, zanatlije i sveštenika. Jednostavno individualističke kulture su vrednosnim načelom da je svako delovanje koje donosi korist vrednosno opravdano stvorile dinamičku kulturnu osnovu za privredni razvoj.

TOJOTIZAM KA OBLIK ORGANIZACIONE KULTURE I EKONOMSKI RAZVOJ

Ekonomski uspeh japanskih kompanija i uopšte Japana se najčešće objašnjava tojotizmom kao posebnim oblikom organizacione kulture koja je razvijena u velikim japanskim kompanijama, a koja se razlikuje od birokratizovane organizacione strukture zapadnih kompanija. Osnovne idealno tipske karakteristike organizacije japanskih kompanija se ogledaju u sledećem:

Sistem odlučivanja je decentralizovano centralizovan, odluke se donose na principu "odozdo naviše", a kada se konačno donesu centralistički se sprovode. Ovakvim načinom odlučivanja povećava se efikasnost upravljanja jer decentralizovani način donošenja odluka omogućuje, s jedne strane, korišćenje iskustvenog i kreativnog potencijala zaposlenih u donošenju kvalitetnih odluka, a s druge strane, učešćem zaposlenih u donošenju odluka obezbeđuje se njihovo prihvatanje donetih odluka kao svojih i povećava se stepen motivisanosti u njihovoj praktičnoj realizaciji. Decentralizovano

centralizovan sistem upravljanja predstavlja kreativno spajanje pozitivnih i eliminaciju negativnih elemenata krutog birokratskog sistema i anarhično samoupravnog sistema u fjedan novi unknkionalno efikasniji sistem.

Sistem rada nije usmeren ka specijalizaciji već ka funkcionalnoj univerzalizaciji koja se ogleda u osposobljavanju radnika za obavljanje većeg broja poslova u sektoru u kojem radi čime se se jača njegova radna sigurnost, samopouzdanje, radni elan, kao i stepen sektorske integrisanosti zaposlenih kao radnika i kao ličnosti.

Sistem organizacije rada je usmeren prema grupnom radu. Na svim nivoima u kompaniji zaposleni se organizuju u male saradničke "timove" ili radne grupe i pri tome se ocenjuju efekti rada grupe a ne pojedinaca.

Socijalni sistem je usmeren prema sigurnosti zaposlenih, a sigurnost se postiže garantovanjem zaposlenja, karijere i napredovanja, kao i različitim oblicima pomoći u rešavanju finansijskih porodičnih problema i prioriteto u zapošljavanju članova porodica svojih radnika u kompaniji.

Organizaciona kultura i organizaciono ponašanje su usmereni ne na jačanje individualizma već na jačanje kolektivizma i kolektivističkog sistema vrednosti. Korporativne vrednosti kompanija zaposleni prihvataju ne samo kao svoje profesionalne vrednosti već i kao svoje lične ljudske vrednosti čime nestaju razlike između radnog i privatnog života, radnog i privatnog ponašanja, a kompanije postaju druge porodice kojima se zaposleni potpuno predaju i kojima potpuno pridaju.

BIROKRATSKI OBLIK ORGANIZACIONE KULTURE I EKONOMSKI RAZVOJ

Za razliku o japanskog modela koji je obezbedio uspeh Japanu, birokratski model organizacije obezbedio je ekonomski uspeh i dominaciju kapitalizma u zapadnim zemljama, a idealno tipske karakteristike birokratskog modela se ogledaju u sledećim karakteristikama:

- Veoma razvijena podela rada koja se ogleda u podeli složenijih delatnosti na uže segmente za koje se radnici specijalizuju kao svoje zanimanje.
- Centarlizovani način odlučivanja, svaki niži nivo odlučivanja je pod kontrolom višeg pri čemu je sva organizacijska moć koncentrisana u vrhu.
- Način obavljanja delatnosti je strogo normativno propisan i

zahteva potpuno poštovanje propisanih pravila.

- Posao se obavlja formalistički, impersonalno i bez mržnje i bez strasti.
- Rukovodioci se biraju i napreduju na osnovu stručnog znanja, što znači da je birokratija kontrola i upravljanje na osnovu znanja.

Birokratska organizacija zahteva strogo odvajanje privatnih i službenih sredstava. Službenik ne poseduje ni jedan deo organizacije za koju radi, niti se može poslužiti svojim položajem da bi ostvario vlastite interese, jer po Veberu: "Birokratija razdvaja službenu aktivnost od sfere privatnog života".

Uspeh Japana zahvaljujući tojotizmu a Zapada zahvaljujući fordizmu, odnosno birokratskoj organizaciji rada ukazuje da uspešnost participativnog (japanskog) modela, odnosno birokratskog (zapadnog) na zavisi od modela organizacije po sebi već od nacionalnih kultura i prirode klasnih odnosa koji u osnovi određuju životne vrednosti, ciljeve radnika i vlasnika kapitala, odnos prema radu, međusobne odnose vlasnika i radnika, odnose prema društvenoj zajednici i u krajnjoj liniji veću ili manju uspešnost jednog ili drugog modela. Birokratski model organizacije nastaje kao izraz potreba društva za racionalizacijom, ali i prirode liberalnog kapitalizma i potrebe kapitala i kapitalističke klase da uspostavi dominaciju i kontrolu nad radnom snagom kako bi realizovala svoj individualistički vrednosni sistem po kojem je sticanje materijalnog bogatstva postalo najviša životna i društvena vrednost. Ne zaboravimo da su u intenzivnoj fazi nastajanja kapitalizma različiti oblici nasilja za kapitaliste predstavljali legitimna sredstva u disciplinovanju radne snage i otklananju tradicionalno ukorenjenih radnih navika koje su se ogledale u lenjosti, neodgovornosti, nezainteresovanosti i neracionalnosti. "Kazne, batinjanje, otpuštanje: to su bile najznačajnije mere da se prvoj generaciji fabričkih radnika izbije iz glave 'zabušavanje' i da se usadi ekonomično korišćenje vremena. Sve u svemu bilo je potrebno da prođu dve do tri generacije radnika pa da se prihvati princip 'vreme je novac', da se to radnicima usadi u glavu, te da se tako stvori nov način ekonomičnog korišćenja vremena sa tačnim dolaskom na radno mesto, neprekidnim radom na radnom mestu, podvrgavanjem ritmu mašinske proizvodnje, te da se radniku usadi svest o nemogućnosti samostalne raspodele radnog vremena, t.j. da se usvoje novi načini ponašanja i nove radne navike" (Eggebrecht, 1987:157) Nasilje kao oblik kontrole radnika nailazilo je na otpor radnika i vremenom je dobijalo sve veća zakonska ograničenja što je uslovlilo potrebu zapadnog kapitalizma da traga za impersonalnim oblikom kontrole koji je pronađen u birokratskoj organizaciji (u primeni principa birokratske organizacije u ekonomiji), koja se sa kapitalističkim radnim

pravom pokazala kao mnogo funkcionalniji i efikasniji oblik kontrole radnika sa stanovišta logike profita. Japanski model organizacije nastaje kao kreativni izraz harmoničnog odnosa između nacionalne kulture koju karakteriše kolektivistički sistem vrednosti - posvećenost radu kao životnoj vrlini, lojalnost, vernost i spremnost žrtvovanja za kolektiv i zajedničke vrednosti, odgovornost, egalitarizam, mala socijalna distanca, visok stepen tolerantnosti i strpljivosti i neliberalnog državnog kapitalima koji karakteriše socijalna pravda, stabilan društveni razvoj usmeren na ostvarenje državnih i društvenih interesa, kao i vladajuće klase koju karakteriše nastojanje da ostvari svoje korporativne interese, ali uz brižan odnos za ostvarenje nacionalnih interesa i interesa zaposlenih.

Nema sumnje da je birokratska organizacija predstavljala veoma značajno sredstvo u racionalizaciji svih delatnosti u kojima je uvedena i povećanju njihove efikasnosti u realizaciji ciljeva, što je kapitalistička društva Zapada učinilo najracionalnijim i najefikasnijim društvenim sistemima. (F. Tejlor, M. Veber, M. Fuko). No tehnizacija procesa proizvodnje, brzo zastarevanje novih tehnologija, jačanje tržišnih funkcija, globalizacija i promenljivost tržišnih uslova, kao i uspeh japanskih kompanija sve više dovode u pitanje optimistička shvatanja o superiornosti birokratskih organizacija u pogledu racionalnosti i efikasnosti, što uslovljava nastojanje pojedinih zapadnih kompanija da kopiraju neke elemente japanskog modela organizacije. Zapadne kompanije su shvatile da su iscrpljene mogućnosti birokratske organizacije u nekim elementima u pogledu povećanja efikasnosti i profita i da humanizacija rada zaposlenih i odnosa između zaposlenih i uprave može biti novi izvor efikasnosti i profita. Humanizam kapitala je iznuđen sve većom konkurencijom i potrebom za kreativnim radom i predstavlja instrumentalizaciju humanizma kao sredstava u ostvarenju sve većeg profita.

Razlike između japanskih i američkih kompanija se opisuju kao razlike između dve proizvodne filozofije i to tojotizma i fordizma. Pod tojotizmom se podrazumeva humanistički pristup organizaciji rada koji nastoji da visoku produktivnost rada ostvari uvažavanjem radnika kao ličnosti, a ne strahom i kaznama. Iako "japanizacija" postaje sve privlačniji za kompanije na Zapadu treba reći da su mnoge navedene osobine japanske organizacije rada, kao što su trajno zaposlenje, svestrano znanje, samokontrola, kolektivno odlučivanje, kolektivna odgovornost i nagrađivanje koje uspostavljaju harmonične odnose između uprave i zaposlenih, razvijene samo u velikim kompanijama. Procenjuje se da u Japanu samo jedna trećina kompanija radi po japanskom modelu. Takođe, u mnogim filijalama japanskih kompanija

u inostranstvu nije razvijen japanski model upravljanja i organizacije rada. "Suprotno optimističkim očekivanjima o mogućnostima transfera japanske proizvodne prakse i socijalnih odnosa u preduzeću, ima ozbiljnih upozorenja o skromnim efektima japanizacije u zapadnim zemljama sa drugačijom globalnom kulturom" (Bolčić, 2003:180). Uspešan transfer japanskog modela organizacije i upravljanja u zapadnim zemljama nailazi na barijere i ograničenja nacionalnih kultura tih zemalja koje se baziraju na individualističkom vrednosnom sistemu za razliku od japanske koja se bazira na kolektivističkim vrednostima. Ipak, veliki broj organizacija na Zapadu, osamdesetih godina počeo je da uvodi nove tehnike upravljanja u cilju povećanja produktivnosti i konkurentnosti. Dve popularne grane teorije menadžmenta-upravljanje ljudskim resursima i korporativna kultura-dokazuju da japanski model nije nezapaženo prošao na Zapadu. (Entoni Gidens, Sociologija)

Kompanije sa sedištem u društvenim zajednicama s individualnim kulturama pri otvaranju svojih ekspozitura u zemljama sa kolektivnim kulturama moraju voditi računa o specifičnim kulturnim obrascima ponašanja zaposlenih u tim kulturama. Moraju u izvesnoj meri prilagoditi način rukovođenja, organizaciju i motivacione faktore kulturi zaposlenih. Napredovanje u karijeri kao motivacioni faktor nije u ovim kulturama na ceni, a autoritarno rukovođenje sa strogim kaznama sigurno bi naišlo na veliku odbojnost kod zaposlenih. Kompanije koje posluju u kolektivističkim kulturama moraju imati više sluha za kolektivne potrebe zaposlenih u radu i izvan rada i za njihove tradicionalne vrednosti ukoliko žele da ih pridobiju za kompaniju i da stvore kod njih pozitivan odnos prema kompaniji, a time i da izazovu veću posvećenost radu.

ODNOS NACIONALNIH I ORGANIZACIONIH KULTURA

Veza između organizacione i nacionalne kulture i načina na koji će jedno preduzeće poslovati je izuzetno jaka. No, ukoliko bi se sav primat dao nacionalnoj kulturi u procesu oblikovanja organizacione kulture, diferencijacija među zemljama bi bila jako velika i mnogi oblici organizacione kulture ne bi se mogli preneti iz jedne kulture u drugu. Što je veći uticaj nacionalne kulture, može se reći da su i veća ograničenja za jednu organizaciju. Gerhart (Barry Gerhart) smatra da razlike u organizacionim kulturama u različitim zemljama minimalno zavise od razlika u nacionalnim kulturama (v. Gerhart, 2008: 241) „ Organizacije koje funkcionišu u različitim zemljama moraju da odluče u kojoj meri da

lokalizuju svoju organizacionu kulturu i prateće upravljačke prakse da bi se uklopili u kontekst zemlje domaćina i koliko da, umesto, nastoje da održe konzistentnost ili standardizaciju“ (Gerhart, 2008: 242)

Kulturalna zavisnost menadžmenta je vidljiva, ali ne znači da proces ne može biti obrnut. U onoj meri u kojoj će nacionalna kultura želeti da lokalizuje jedan način upravljanja, isto tako je moguće i da upravljački sistem koji je nastao u nekoj drugoj zemlji izmeni nacionalnu, organizacionu kulturu. Hofstedova tvrdnja je da je ipak najbolje da se multinacionalni menadžment prilagodi nacionalnoj kulturi, jer ona evidentno utiče na organizaciju i način njenog funkcionisanja.

„Različito prirodno i kulturno okruženje odigrali su veliku ulogu u oblikovanju sistema upravljanja i postizanja industrijske harmonije i fleksibilnosti radne snage. Sistemi koji se pokažu kao uspešni u jednoj zemlji nastoje se preneti-transplantovati u druge zemlje.“ (Radivojević et al. 2012:93) Ističe se nastojanje organizacija da prilagode svoje vođenje posla nacionalnoj kulturi i nacionalnom zakonodavnom sistemu u cilju otvaranja mogućnosti za privlačenje investitora, akcionara, klijenata i svih onih koji mogu da doprinesu njihovom uspehu. Politička, ekonomska, kulturna situacija u zemlji, kao i ustaljen sistem normi i vrednosti u velikoj meri može da oteža funkcionisanje jedne multinacionalne kompanije, zahtevajući reoblikovanje njihovih strategija i performansi. Homogenost nacionalne kulture se takođe vidi kao jedna od prepreka uvođenju novog sistema upravljanja u organizaciji. Što je veća heterogenost nacionalne kulture povećavaju se mogućnosti za transnacionalne korporacije. Ne treba zaboraviti ni individualne kulturne vrednosti koje jesu u nekoj meri oblikovane nacionalnom kulturom, ali su određene i tipom ličnosti. Tako, za organizacije se može reći da su ogledala društva iz kojih potiču i zbog toga one moraju da ulože veliku količinu sredstava u reorganizaciju organizacione kulture i pronalaženje kulture koja će biti pogodna za sve zaposlene da daju svoj maksimum. Gerhart-ova je tvrdnja da nacionalna kultura nije prepreka organizacionoj kulturi i praksama upravljanja. Najveće prepreke implementaciji jednog sistema upravljanja leže u karakteristikama ličnosti zaposlenih, njihovim ciljevima, željama, a ne u samoj nacionalnoj kulturi (v. Gerhart, 2008).

Postoji više pogleda na mogućnost transfera sistema upravljanja iz jedne zemlje u drugu: racionalni pristup, koji smatra da ne postoje kulturne razlike koje bi onemogućile da se primeni jedan sistem upravljanja u nekoj kulturi i da su npr. proizvodnja organizacija, dizajn i proizvodni odnosi u japanskim kompanijama principi koji su univerzalno transferabilni (v.

Yokozava et al., 2007); kulturalistički pristup-zasnovan je na tvrdnji da se sistemi upravljanja specifični za jednu nacionalnu kulturu ne mogu u celosti, bez izmena, preneti u neki drugi kulturni kontekst. Prihvaćemo kulturalistički paradigmu kao znatno celovitiji i objektivniji pogled na mogućnosti transfera organizacionih principa u različita okruženja. U ovom radu pokušaćemo da uticaj nacionalne kulture na organizacionu kulturu razumemo preko analize mogućnosti implementacije japanskog modela organizacije u zapadne zemlje.

Sistem japanskog upravljanja se može posmatrati iz dve perspektive:

- 1) Kulturalna perspektiva-koja je usmerena na kulturno utemeljene karakteristike japanskog modela upravljanja: grupni rad, dugoročni odnosi, konsenzus, zaposlenje za ceo život, sistem plaćanja na osnovu senioriteta, grupno donošenje odluka (v. Yokozawa et al. 2007). Ove karakteristike proizilaze iz Japanske kulture i zbog toga je jako teško izvršiti njihov transfer u druge zemlje.
- 2) Univerzalna perspektiva-prema kojoj je japanski model upravljanja u organizaciji prenesen iz SAD u Japan nakon Drugog Svetskog rata i integrisan u japanski kontekst.

Osnovni principi japanskog modela organizacije često se vide kao elementi idealizovanog modela, koji ako se prenese u druge nacionalne kulture može da poljulja utemeljene radne odnose i ne doprinese razvoju preduzeća ili kompanije. Kada se govori o japanskom modelu organizacije, poželjno ga je shvatiti kao filozofiju organizacije koja ima uticaj na svaki segment organizacije. Postoje tri osnovna elementa ovog modela: Lean sistem proizvodnje, menadžment potpunog kvaliteta i menadžment ljudskih resursa. Svaka od ovih komponenata povećava kompetitivnost japanskog modela organizacije u odnosu na ostale modele. LEAN kao sistem redukcije otpada i smanjenja troškova i vremena izrade proizvoda, uz očuvanje vrednosti proizvoda, veličanje lojalnosti, vrednog rada, poštovanja zaposlenih i demokratskog upravljanja daju prednost ovom modelu u celom svetu. Suočavanje ovog modela organizacije sa nacionalnom kulturom drugih zemalja omogućava nam da sagledamo koliko uspešnost jednog tipa organizacije zavisi od kulturnog konteksta u kom je nastala.

Problemi koji se mogu javiti prilikom prenošenja japanskog modela upravljanja se odnose na to da li ovaj model realno oslikava radne odnose u Japanu, a kamoli u nekim drugim zemljama i da li je moguća repeceptivnost radnih praksi iz Japana od strane ne-matičnih zemalja. Vajt i Trevor su na osnovu izučavanja funkcionisanja organizacija u Ujedinjenom

kraljevstvu, zaključili da su japanske korporacije imale problema prilikom transplantacije principa japanskog menadžmenta kao što su npr. posao za ceo život, sindikalna preduzeća, sistem plaćanja na bazi senioriteta, razrađene socijalne odredbe, učenje tokom celog života, stalna rotacija posla, grupno donošenje odluka. Usklađivanje novih principa koji se uvode u već razvijene organizacione strukture rada mora biti prilagođeno već postojećim „dugoročnim očekivanjima i zahtevima, isto tako i zakonima i pravilima, vlada ne-matičnih zemalja, radnika, sindikata,“ (Levin and Ohtsu, 1991: 104). Složenost radnih odnosa koja je jednom ustanovljena u nekoj organizaciji ne sme biti odjednom perforirana uvođenjem novih pravila radne „igre“. Svaka implementacija novina zahteva prethodnu procenu za njihovu potpunu i svrhovitu aplikaciju. Radne prakse odvojene od kontesta svog nastanka teško će se preneti u ne-matične zemlje, stoga je od krucijalne važnosti voditi računa o ekonomskim, tehnološkim, političkim i društvenim ograničenjima za primenu japanskog (često idealno-tipskog), modela organizacije. Vođenje računa o ograničenjima ne znači nemogućnost transplantacije modela u ne-matičnu zemlju, jer bez obzira gde se industrija nalazi tj. koje je njeno socijalno i prirodno okruženje, može se u manjoj meri govoriti o univerzalnosti industrijskih procesa (tako, npr. Internacionalna organizacija rada zahteva jednake minimalne standarde za zapošljavanje u svim zemljama itd.). Kako japanske kompanije sve više uzimaju udela u direktnim stranim investicijama, postavlja se pitanje u kojoj su meri one sposobne da, u matičnoj zemlji potvrđene principe uspešnog upravljanja, prenesu u drugi društveni i kulturni kontekst bez ikakvih izmena?

Odlike japanskog modela upravljanja kao što su posao za ceo život, zapošljavanje direktno nakon završene škole, sistematična procedura zapošljavanja, interni sistem obuke, timski rad, promocija na bazi senioriteta, plaćanje na bazi senioriteta, davanje bonusa kao podsticaj za rad, javno blagostanje, vrednovanje postignuća jednako kao i sposobnosti i potencijala, ciklična kontrola kvaliteta, donošenje odluka putem konsenzusa, deljenje informacija, multifunkcionalne veštine, rotacija posla, procesni menadžment (in-process management), rano penzionisanje u kapitalističkom sistemu zemalja zapada, okrenutom ka maksimalnom proizvodnom učinku, ostvarivanju maksimalnog profita uz minimalna ulaganja deluju kao svojevrсна utopija, ideal kojeg radnici zemalja u razvoju mogu samo da zamišljaju. Teškoće u prenosu organizacionih principa proizilaze iz toga što output najčešće biva znatno različit od inputa. „Što je veća kulturna i socijalna distanca linije transfera, mnogo više stvari će biti promenjeno na tom putu.“ (Lillrank, 2012: 1) Fluidnost, participativnost, odgovornost, inovativnost neke organizacije se stalno treba povećavati ili bar

dovesti do nivoa na kom je nivo socijalnog i ekonomskog zadovoljstva visok, jer se time obezbeđuje dugovečnost i uspešnost organizacije. Nacionalna kultura koju dele i predstavljaju zaposleni u jednoj organizaciji u velikoj meri može da predstavi prepreku implementaciji novih načina upravljanja organizacijom posebno, jer se zajednice čiji su radnici deo nastoje uništiti „ savremenim globalnim procesima kao što su postojeći sistem mobilnosti kapitala, internacionalna trgovina i organizacije koje učestvuju u tim dogovorima“ (Mendell, Perkins navedeno prema Brown, 1997: 68). Lokalna zajednica i nacionalna kultura mogu predstavljati ključni faktor uspeha neke organizacije, ali isto tako i glavnu prepreku za ekonomski razvoj. Zajednica bi trebala prema rečima Leslija Brauna (Leslie Brown) da se bavi pitanjima integriteta nacionalne ekonomije, globalizacije, mobilnosti kapitala i mogućnosti revitalizacije na ekonomskom, političkom i kulturnom planu; zajednica mora da pronađe način za razvijanje unutrašnje solidarnosti između sebe same, biznisa i rada, ali isto tako da ublaži tenzije između autonomije i potrebe za standardizacijom, omogućavajući demokratizaciju na lokalnom planu (v. Brown, 1997).

Zahteva se fleksibilnost organizacionih struktura i njihovo prilagođavanje lokalnom kontekstu, jedini problem i pitanje je kako to postići? Jedan od mogućih načina da se to postigne (a u isto vreme da vidimo na koji se način može primeniti japanski model ogranizacije u drugim ekonomskim i kulturnim okruženjima) je da organizacija služi lokalnim potrebama koje su identifikovali lokalni ljudi; da učestvuje u integrisanju socijalne i ekonomske dimenzije pored direktnog fokusa na kompetitivnost na tržištu i ekonomsku efikasnost; fleksibilnost, adaptibilnost, odgovornost i primena demokratskih vrednosti na radnom mestu; inovativno restrukturisanje organizacije; slanje radnika na treninge, doškolavanje, obučavanje za neke nove poslove; povezivanje sa sličnim kompanijama na lokalnom i regionalnom nivou; razvijanje svesti kod radnika da se radom u organizaciji ne ostvaruju samo interesi profita, nego da i sam radnik, ali i njegova zajednica ima beneficije od njegovog rada i da je lojalnost organizaciji u direktnoj vezi sa lojalnošću zajednici. U nekom idealnom društvu to bi značilo da „tržište treba da služi društvenim vrednostima, a ne da ih oblikuje“ (Brown, 1997: 76).

LITERATURA

- Basu, D.R. (2003). National cultures, organizational culture and corporate performances of Japanese multinational companies: A structural equation modelling approach. *Keiei to Keizai* 83 (2): 207-231.
- Brown, H. L. (1997). Organization for the 21st Century? Co-operatives and "New" forms of organization. *The Canadian Journal of Sociology* 22 (1): 65-93.
- Gerhart, B. (2008). How much does national culture constrain organizational culture? *Management and Organization Review* 5 (2): 241-259.
- Gronning, T. (1995). Review: Global Japanization? The Transnational Transformation of Global Process by Tony Elger; Chris Smith. *Acta Sociologica* 28(2): 193-195.
- Levin, S.B. and M. Ohtsu (1991). Transplanting Japanese labor relations. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* Vol. 513: 102-116.
- Lillrank, P. The transfer of management innovations from Japan. June 12, 2012. http://findarticles.com/p/articles/mi_m4339/is_n6_v16/ai_18069099/pg_2/?tag=content;coll
- Nonaka, I., R. Toyama and N. Konno (2000). SECI, Ba and leadership: a unified model of dynamic knowledge creation. *Long Range Planning* vol.33: 5-34.
- Scheffknecht, S. Multinational enterprises-organizational culture vs. national culture. 14th June 2013. *International Journal of Management Cases*: 73-78.
- Yokozawa, K. , E. de Bruijn and S. de Boer (2007). Transferability of Japanese management systems overseas: A theoretical jungle. In: E. Kaynak & T.D. Harcar (eds.), *Proceedings of "Beyond Borders: New Global Management Development Challenge and Oppurtunities"*: pp. 478-483.
- Radivojević, R., A. Lošonc, A. Ivanišević and S. Pejić (2012). Assumprions, Constraints and Possibilities of Implementation of Toyotism in the Organization of Work in Serbia. In: Beker, I. (ed.) *Lean Tech 12 Proceedings*. Novi Sad: GRID, pp. 93-101.
- Lošonc, A., R. Radivojević, A. Ivanišević and S. Pejić (2012). Toyotism as a Basis for Corporate Culture and Work Organization. In: Beker, I. (ed.) *Lean Tech 12 Proceedings*. Novi Sad: GRID, pp. 101-107.
- Toni, R.H. (1979). *Religija i uspon kapitalizma*. Beograd: Prosveta.

- Veber, M. (2011). *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marks, K. (2003). *Izabrana dela tom 7*. Beograd: Prosveta.
- Bolčić, S. (2003). *Svet rada u transformaciji*. Beograd: Plato.
- Eggebrecht, A. et al. (1987). *Povijest rada*. Zagreb; Grafički zavod.

Radoš Radivojević

Sonja Pejić

Faculty of Technical Sciences Novi Sad
Serbia

NATIONAL CULTURE AS ASSUMPTIONS ORGANIZATIONAL AND SOCIAL CHANGES

Abstract: *Knowledge Economy and science and technology today have a key role in economic and social development of modern society, but in the knowledge economy the nature of the economic and political system under the influence of the global economy is increasingly coming to the fore and the influence of national culture that its value system as a cultural frame or limit the effect of encouraging the success of organizational potential. Individualist cultures with bureaucratic organization of work in the west European countries have proved very successful in the socio-economic development, but no less successful were neither collectivist culture with «toyotistic» mode of labour organisation (Japan), which indicates that both the individualistic and collectivist system of values include the development potential, which indicates that the value system between national culture and economic development, there is a functional relationship is mediated by organizational culture .*

Key words: *national culture, organizations, multinational companies, development*

Биљана Милошевић – Шошо
Универзитет у Источном Сарајеву
Филозофски факултет Пале
Босна и Херцеговина

Оригинални научни рад
УДК: 316.728:659.3(497.6)

(НЕ) КУЛТУРНА ПОЛИТИКА У ЗЕМЉАМА ТРАНЗИЦИЈЕ

Сажетак: *Транзициони процес, поред економских и политичких промјена, носи и низ трансформација у сфери културе, па самим тиме и у нечему што се зове културна политика неке од земаља у транзицији. Циљ овог рада је да укаже на веома слабу или неразвијену културну политику у друштвима транзиције какво је и босанскохерцеговачко. Транзициони „удар“ на културне политике поменутих друштава је најпримјетнији у сфери медија, који своје садржаје све више темеље у „логици капитала“, што за посљедицу има појаву анонимне културне политике. Различити медијски спектакли, таблоидна штампа, само су свакодневни примјери деструктивног медијског садржаја који се нуде потрошачима/гледаоцима, те из тог разлога можемо говорити о све више присутној (не)културној политици.*

Кључне ријечи: *транзиција, културна политика, медији, медијски спектакли, деструктивност*

ПОЈАМ КУЛТУРНЕ ПОЛИТИКЕ

Подручје културе једно је од оних подручја које је због многострукости значења веома тешко прецизно одредити. Raymond Williams, је на суптилан начин у три одреднице сажео различита схватања културе, тако да она по њему представља: (1) општи процес цивилизације у смислу самоуздизања и образовања; (2) вјеровање, праксу и начин живота који разликује неку групацију (етничку, субкултурну, професионалну, итд) или неко друштво од других; (3) дјела и праксу интелектуалне, посебно умјетничке активности. Када се говори о културном сектору у једном друштву, обично се мисли на ово посљедње одређење културе, тако да се исто поистовјећује са умјетничким дјеловањем. За управљање културним сектором, надлежне институције морају да развију мјере културне политике, како би се у њиховим надлежностима пронашли елементи антрополошког схватања културе и најопштијег нивоа културе као цивилизацијског процеса. Појам културне политике означава

усмеравање културе у држави или у оквиру културних институција са јасно одређеним циљевима и приоритетима и инструментима којима се они остварују (Аврамовић: 2007). Културна политика се одређује као регулисање интереса у области културе и одлучивање о свим питањима (циљевима и средствима) везаним за културу једног друштва, чије се дјеловање може сагледати:

- кроз теоријске поставке које су засноване на сазнањима социологије културе и у складу са општим тенденцијама развоја одређеног друштва,
- кроз експлицитно дефинисане циљеве културне политике
- кроз усклађени систем инструмената и средстава којима се остварују циљеви културне политике.

Циљеви и средства за успостављање стандарда у културној политици и развој културног система транзиционих друштава обухватају: унапређење и модернизација рада установа културе; очување културног наслеђења и његово укључивање у савремене свијетске токове; стварање услова за развој стваралаштва у свим гранама умјетности; подизање нивоа учешћа грађана у културним активностима; активно учешће умјетника и свременог умјетничког стваралаштва у међународним културним токовима, те подизање квалитета медијске продукције, подстицање развоја саморегулације у складу са европским стандардима. Управо из разлога што културни сектор има широке границе дјеловања, сама културна политика постаје врло компликована и нестабилна. Најчешће је одвојена од медијске политике, што је са теоријског и практичног стајалишта погубно, јер да би била дјелотворна, мора развити однос и према медијској политици као и образовању. Код нас је већ одавно евидентно нестајање и уништавање духовних вриједности и узора, ниподаштавање према култури и институцијама културе, а она је ипак предуслов и услов за идентитет неког народа. Просторе бивше СФРЈ, које је захватио транзициони талас, током посљедних деценија претрпјели су бројне друштвене, политичке ломове, и све полемике о култури на тим просторима сводиле су се на констатације да је неопходно проширити културни простор, о владавини деструктивности и примитивизма у сфери културе, посебно у домену медија и о непостојању системске културне политике.

МЕДИЈИ КАО СРЕДСТВО (НЕ)КУЛТУРНЕ ПОЛИТИКЕ

У овом дијелу рада посебно ћемо се осврнути на телевизијске садржаје већег броја тв кућа које махом нуде формате емисија базиране на воајеризму, малициозности и простом задовољству. Овај тип масовне забаве диктира трендове, пропагира баналност, лежерност, простаклуке различитих облика као нешто што је нормално и друштвено прихватљиво. “И док репрезентација покушава да апсорбује симулацију тумачећи је као лажну представу, симулација обухвата цијело здање тумачећи је као симуларкум» (Бодријар: 1991,9-10). Бодријар се није претјерано бавио медијима, али се у његовим теоријским промишљањима налази да је постмодернизам обиљежен категоријом симулације која одређује неке оквире медијског понашања данас. Претпостављамо да ће читалац бити у могућности да препозна која је врста медијског садржаја овдје акценгована. Наиме, ради се о ријалити програмима и врстама емисија тог типа које су једноставне у продукцијском смислу и које доносе огромне зараде комерцијалним телевизијама и чија је етичност упитна. Ови програми комбинују више медијских жанрова од такмичарских формата (« Сурвајвер»), преко таленат програма (“Звезде гранда”,..) до документарних формата са елементима сапунске опере (“Све за љубав”) и многих других. Посебно популаран медијски феномен који срзава културу и саме медије, те манипулише најнижим страстима јесте «Велики брат». Учесници «Великог брата» за одређену суму новца показују своје најгоре лице, животињске нагоне за преживљавање, и бесрамно оправдавају своје поступке за вријеме изолације, тј. учешћа. Идејни творац «Великог брата» је Џон де Мол из Холандије. Као инспирација за овакав «подухват» послужио му је роман Џорџа Орвела «1984» као и Насин пројекат «Биосфера 2» (симулација живота на Марсу уз помоћ десетак људи који су били затворени у посебне капсуле). У Орвеловом дјелу “Велики брат” представља симбол тоталитаризма, а данас представља глобални вид забаве, гдје бенигни диктатор задаје понижавајуће задатке “укућанима” и чија је ријеч посљедња. Када је ријеч о земљама из окружења (Србија), «Велики брат» се први пут почиње емитовати 2006.године, управо када је у Холандији након шест година престао да се емитије и тада су се већ појавила различита тумачења овог феномена попут тога да је то био један од првих социјалних експеримената на Балкану који је имао за циљ да открије профил идеалног и омиљеног лика по мјерилима масовног аудиторијума који је истовремено било и бирачко тијело на изборима у Србији 2008.године. Ово је типичан примјер слављења популарне културе која је повезана са специфичним

односом студија културе према глобализацији. У студијама културе се налази да глобализација није само хомогенизацијски процес, већ и процес подстицања за исказивање нових културних формата утемељених у локалним и маргинализованим културама које ће изазвати промјене у културним сферама уз стицање капитала. Суштина популарне културе јесте однос између ствараоца и публике а не на естетици као примарној форми у умјетничком стваралаштву.» Њена основна судбина јесте да обавља стваралачку демократизацију јавно-културног простора, нуђењем идиосинкратичних облика, за које постоји намјера да постану јавно конкурентни и у тржишном и у културном и медијском смислу» (Жикић: 2010). За разлику од неких других програма научним, образовним карактером, који могу бити корисни, «ријалити» служе искључиво ради контроле маса и остваривања профита. На овдашњим ТВ каналима, али и глобално, «завладали су глупост, простота, насиље...» (Р.Божовић), гдје се у скаладу са законима неолибералног тржишта у медијима фаворизује лака забава, насиље и порнографија. Анализе с почетка 21. вијека показују да је дискурс ријалитија (Велики брат, Фарма,..) моделован по дискурсу теленовела, а свуда је у свијету аудиторјум наклоњен теленовелама било чије производње. Домаћа јавност је опијена серијалом «Великог брата и Фарме» који се најчешће емитују на ТВ Пинк и који су препуни примјера психопатолошког понашања (график 1).^[1] Колико је интересовање и занимање јавности за овакве медијске формате могуће је видјети из табеларног приказа о гледаности одређених кабловских канала. (график 2)^[2]

Подаци су репрезентативни за комплетну популацију Србије без Косова стару 4 и више година. Ради се о популацији од 6.834.00 становника. У односу на укупан број становника Србије, искључена су дјеца од 0 до 3 године, као и дио популације која живи у домаћинствима која не посједују ниједан ТВ пријемник. Подаци о гледаности ТВ програма добијени су на основу просјечног узорка који је чинило 2.429 појединаца.

^[1] Извор: <http://www.danas.rs/upload/documents/2013/6/5/AGBNielsen.pptx>

^[2] <http://www.danas.rs/konferencije/tvcable...ml?cld=137>

График 1

UDEO NAJGLEDANIJIH KABLOVSKIH TV KANALA U UKUPNOM TV AUDITORIJUMU (u %, populacija 4+) Januar-April 2013.

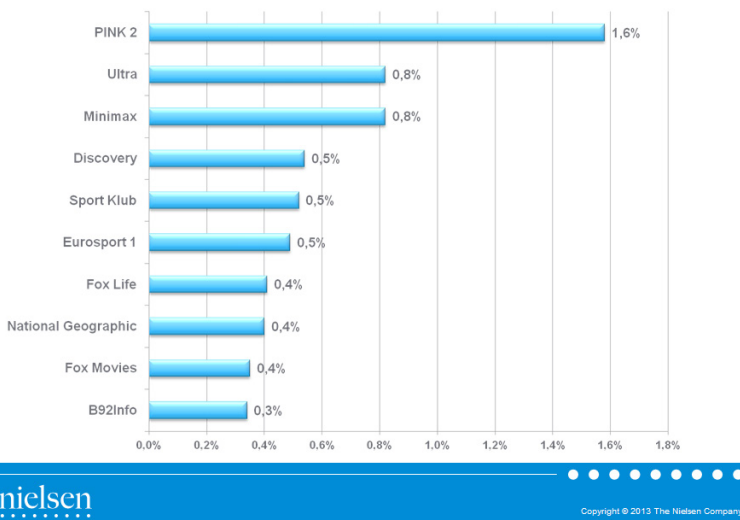
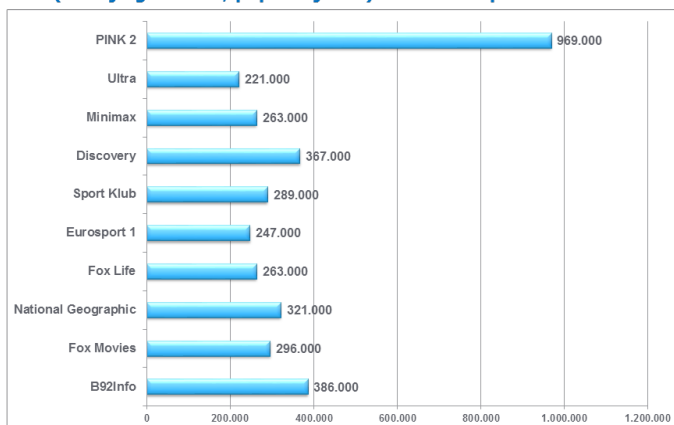


График 2

PROSEČAN DNEVNI AUDITORIJUM NAJGLEDANIJIH KABLOVSKIH TV KANALA (u broju gledalaca, populacija 4+) – Januar-Septembar 2013.



Оно што је типично за овакве садржаје јесте што омогућавају анонимним људима да постану славни. Површност и забава јесу елементи на којима почивају ријалитији, али и велики дио медијске продукције. Према ријечима филозофа медија Дивне Вуксановић: «Ова инвазија ријалитија,...јесу заправо нове, модерне гладијаторске игре,..јер су учесници затворени у један звјерињак. То је амбијент који

ограничава, и физички и психички. Ви из свог идентитета извучите најекстремније компоненте да бисте били занимљиви и опстали у игри. То је врста проституције у једном амбијенту у којем је она правило игре, која важи за све. Увијек се поставља питање да ли је проститутка та која је одговора или друштво у којем не можете ниједан свој квалитет да доведете до реализације, већ једино можете да уновчите своје тијело, младост или нека своја понашања» ^[3] Да је ова пошаст узела маха, говоре и подаци гледаности одређених канала за период од 2007-2011.године. (табела 1)^[4]

Табела 1

02:00-02:00							
god.	RTS1	PRVA	PINK	B-92	AVALA	HAPPY	RTS2
'07	22,21%	4,77%	23,89%	10,72%	3,59%	0,7%	5,5%
'08	22,12%	2,35%	22,46%	10,0%	2,60%	0,02%	6,20%
'09	22,47%	9,5%	24,9%	8,7%	3,32%	1,38%	4,68%
'10	22,70%	13,15%	23,0%	6,8%	3,41%	2,42%	3,9%
'11	22,02%	16,57%	18,28%	7,52%	4,545%	2,63%	3,35%

19:00-23:00								
OTHER	RTRS1	PRVA	PINK	B-92	RTRS2	AVALA	HAPPY	OTHER
28,60%	24,74%	4,79%	23,85%	12,49%	5,43%	3,22%	1,15%	24,33%
27,8%	25,57%	8,12%	22,55%	11,05%	5,4%	3,36%	1,39%	22,56%
26,08%	25,9%	10,95%	24,4%	9,8%	4,8%	2,94%	1,40%	19,99%
24,66%	26,04%	14,98%	23,9%	6,88%	4,22%	3,37%	1,36%	19,35%
24,41%	24,55%	20,7%	17,28%	7,28%	3,64%	5,6%	1,86%	18,13%

^[3] (<http://www.politika.rs/rubrike...>)

^[4] (<http://www.parapsihopatologija.com/forums/index.php?showtopic=14392&st=105#entry13065>)

Слична ситуација је и у БиХ (табела 2).^[5] и подаци су релеванти за 2011.годину, док у (табели 3)^[6] имамо новије показатеље гледаности тв програма за август 2013.године у Републици Српској и у (табели 4)^[7] за подручје цијеле Босне и Херцеговине. Такође, у (табели 5)^[8] се налазе подаци за Црну Гору гдје је стање по питању гледаности канала који емитују шунд емисије слично као у Србији и БиХ.

Табела 2

NAZIVI TV KUCA	GLE DANOST TV KUCA ZA 2011.GODINU
BN TV	6,10 %
PINK BH	12,00 %
RTRS	4,80 %
OBN	12,00 %
ATV	6,00%
HAYAT TV	9,1%
BHT 1	6,5%
TV TK	2,2%
TV SA	1,1%
OSTALE DOMACE TV STANICE	6,9%
INO. TV STANICE	14,1%
SATELITSKE STANICE	6,9%
FTV	13,3%

Табела 3

NAZIVI TV KUCA	ZVANICNA ISTRAZIVANJA AGENCIJE MARECOINDEX-BOSNIA-AVGUST 2013.
BN TV	16,00 %
PINK BH	10,00 %
RTRS	9,00 %
OBN	6,50 %
ATV	5,80%

^[5] <http://www.rtvforum.net/thread-221-page-2.html>

^[6] <http://www.rtvbn.com/news/bn-tv-najgledanija-i-u-avgustu/>

^[7] <http://www.rtvbih.ba/loc/>

^[8] <http://www.rtvforum.net/thread-1396-page-3.html>

Табела 4

NAZIVI TV KUCA	GLEĐANOST TV STANICA U BiH ТОКОМ СИЈЕЛОГ ДАНА -AVGUST 2013.
FTV/BHT1/RTRS	23,89 %
PINK BH	9,56 %
OBN	9,40 %
BN TV	6,89 %
HAYAT TV	5,00 %
ATV	3,34%

Табела 5

NAZIVI TV KUCA	GLEĐANOST TELEVIZIJA -APRIL 2013.
TV VIJESTI	29,07%
PINK M	22,86%
RTCG 1	14, 09%
PRVA TV	12,89%

Ни у Хрватској ситуација није била ништа боља прије уласка у ЕУ, јер су на тамошњем простору били резервисане неки други ТВ канали (попут ТВ Нова, РТЛ..) који су увелико пропагирали шунд садржаје. (табела 6)^[9] Хрвати су као посебан проблем наводили «турску лоботомију», дакле, преплављеност ТВ канала са турским и шпанским сапуницама. (табела 7)^[10] Подаци су релевантни за 2012. годину.

^[9] <http://mojtv.hr/magazin/8039/gledanost-nacionalnih-tv-postaja-u-kolovozu.aspx>

^[10] Исто

Табела 6

NAZIVI TV KUCA	%
Nova Tv	30,5%
Doma Tv	4,7%
RTL	14,3%
RTL2	4,8%
HTV1	14,4%
HTV2	13,8%

Табела 7

SERIJA	tv	AMR %	SHR %
1	IZGUBLJENA ČAST - TURSKA DRAMSKA SERIJA NovaTV	12,8%	33,7%
2	STRASTI ORIJENTA - TURSKA DRAMSKA SERIJA NovaTV	11,7%	35,0%
3	SULEJMAN VELIČANSTVENI - TURSKA DRAMSKA SERIJA RTL	8,1%	21,4%
4	KAD LIŠĆE PADA - TURSKA DRAMSKA SERIJA NovaTV	7,8%	32,9%
5	MOĆ SUDBINE - MEKSIČKA TELENOVELA HTV1	7,4%	38,1%

УМЈЕСТО ЗАКЉУЧКА

Сагледавањем понуђених података од гледаности одређених садржаја које је стручна јавност окарактерисала као шунд, медијски спектакл, враћамо се на предходно излагање о квалитету културне политике, односно о постојању (не)културне политике у земљама транзиције у домену медија. Поставља се питање како се ријешити постојећег проблема или бар умањити негово присуство, односно дејство, ако се зна да културне потребе нису урођене, већ се стичу васпитањем, образовањем и друштвеним искуством. Какве ће посљедице имати млађа популација ако започне живљење по моделу!? Дакле, имаћемо, као што је то и до сада већ примјетно пораст девијантних облика понашања, у првом реду из домена насиља или доколичарства,

а потом и усвајање погрешног стила живљења, тј. усвајање погрешних вриједности и норми. Једно од рјешења би свакако било увођење пореза на шунд, којим би се разни ријалитији, паралитература и други комерцијални садржаји оглобили и финансијски побољшали културни сектор у свим поменутих друштвима, пошто се надлежни из те сфере за опште стање расула у култури скоро па увијек позивају на недостатак материјалних средстава за нешто «боље». На тај начин би се обезбједила средства за очување културних наслијеђа и за израду оригиналних дјела у свим сегментима умјетности. Потпуна забрана ових садржаја је неизводљив потез, јер се коси са савременим принципима демократичности, али чињеница да је шунд био опорезиван и у бившој СФРЈ, довољно говори о данашњим слободама и бескрупулозности баналних продукција које користе све благодати транзиције.

ЛИТЕРАТУРА

- Аврамовић, Зоран (2008), Културна политика у Србији – између концептуализације и праксе, у Културна политика у Србији, НСПМ, Београд
- Бодријар, Жан (1991), Симулација и симулакрум, Нови Сад, Светови
- Богавац, М. (2009) Ех-театар у Србији. Алтернатива нема алтернативу! Растер 2008 –годишњак независне сцене, Београд
- Богавац, М (2010) Нове перцепције парање. Осврт на 2009. годину у културној јавности Србији, Растер 2009–годишњак независне сцене у Београду
- Вуксановић, Дивна (2007), Филозофија медија– онтологија, естетика, критика, Београд: Чигоја
- Дојчиновић В. (2002), Предлог културне политике Србије. Истраживање: Културна политика Србије 1989 / 2001
- Ђукић, В. (2010) Држава и култура. Студије савремене културне политике, Институт за позориште, филм, радио и телевизију, Факултет драмских уметности, Београд

- Ђуричић, А. (2010) *Професионална позоришта у Србији у условима друштвене транзиције*, Београд
- Lewis J. & Miller, T. (2003) *Critical Cultural Policy Studies*, Blackwell Publishers Ltd. UK
- Marcus G. E. & Fischer M. M. J. (1999) *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in human sciences*. Second Edition. University of Chicago Press, Chicago
- McGuigan J (2004) *Rethinking Cultural Policy*. Open University Press, England
- Poter, Džeјms (2011), *Medijska pismenost*, Beograd, Clio
- Fiske, John (1989), *Understanding Popular Culture*, London: Unwin Hyman Hall
- <http://www.danas.rs/upload/documents/2013/6/5/AGBNielsen.pptx>
- <http://www.danas.rs/konferencije/tvcable...ml?cId=137>
- <http://www.politika.rs/rubrike>
- <http://www.parapsihopatologija.com/forums/index.php?showtopic=14392&st=105#entry13065>
- <http://www.rtvforum.net/thread-221-page-2.html>
- <http://www.rtvbn.com/news/bn-tv-najgledanija-i-u-avgustu/>
- <http://www.rtvbih.ba/loc/>
- <http://www.rtvforum.net/thread-1396-page-3.html>

Doc. dr Biljana Milosević-Šošo

University of East Sarajevo
Faculty of Philosophy Pale
Bosnia and Herzegovina

CULTURAL POLITICS OF SOCIETIES IN TRANSITION

Abstract: *The transition process, in addition to economic and political changes, involves a number of transformations in the cultural sphere, and consequently, in what is called the cultural policies of the countries in transition. The aim of this work is to show a very weak or underdeveloped cultural policies in transition societies like Bosnia and Herzegovina. Transition impacts on the cultural politics of these societies is most evident in the media, and it's content which is primarily ruled by "logic of capital", which results in the occurrence of anomic cultural policy. Different media spectacles, the tabloid press, destructive media content offered to consumers / viewers are just everyday examples of present damaging cultural politics.*

Key words: *transition, cultural politics, media, media spectacles, destructiveness*

Бисерка Р. Кошарац^[1]

Бранка Ковачевић

Универзитет у Источном Сарајеву

Филозофски факултет Пале

Босна и Херцеговина

Оригинални научни рад

УДК: 316.356.2:374(497.6 Источно Сарајево)

СОЦИО-КУЛТУРНИ КАПИТАЛ ПОРОДИЦЕ И ВАНШКОЛСКЕ АКТИВНОСТИ ДЕЦЕ

Резиме: У раду се анализира веза између неких основних социо-културних обележја породице и ваншколских активности деце из Источног Сарајева. Предмет истраживања је дистинкција у односу према ваншколским активностима између породица са различитим социо-културним обележјима. Тај однос се посматра кроз концепцију културног, економског и социјалног капитала које породице поседују. Социјални капитал се дефинише као поседовање ресурса (информације, идеје, подршка) који су појединцима доступни преко одређених друштвених односа. У стицању и репродукцији социјалног капитала кључну улогу има породица: она је место путем кога се капитали преносе временом преко генерација. Деца од својих родитеља наслеђују друштвени простор преко кога приступају различитим типовима капитала, па и социјалним мрежама и ресурсима. Културни капитал схваћен у ужем смислу односи се на поседовање одређених образовних квалификација и искуства. Културни и социјални капитал који родитељи поседују инвестира се у образовање деце и њихове ваншколске активности.

Кључне речи: социјални капитал, културни капитал, породица, деца, ваншколске активности

ПОЈАМ СОЦИЈАЛНОГ И КУЛТУРНОГ КАПИТАЛА

Предмет анализе у овом раду је дистинкција у односу према образовању, посебно према ангажовању деце у ваншколским активностима, између породица из различитих друштвених слојева, односно између породица са различитом количином социјалног и културног капитала.

Социјални капитал се најшире може дефинисати кроз друштвене процесе и мреже које укључују норме, вредности и схватања

^[1] bkosarac@hotmail.com

који олакшавају сарадњу унутар или између друштвених група. У социолошкој мисли се разликују два основна схватања социјалног капитала. Једно схватање социјални капитал посматра као својство друштвених заједница и упрви план истиче институције, норме и односе који обликују квалитет социјалних интеракција у друштву и стварају социјалну кохезију. У том смислу Роберт Патман (Robert Putman) под социјалним капиталом подразумева "облике друштвеног живота-мреже, норме и поверење које учесницима омогућавају да ефективније делују заједно у остваривању заједничких циљева" (Field, 2003: 32). Друго схватање социјални капитал сматра својством појединаца и њихових односа. Социјални капитал схваћен у овом смислу чине ресурси (информације, идеје, подршка) који су појединцима доступни преко одређених друштвених односа. Најзначајнији представик оваквог схватања социјалног капитала је Пјер Бурдије (Pierre Bourdieu). Он дефинише социјални капитал као "укупност ресурса, актуелних и виртуелних, доступних појединцу или групи тиме што поседују трајне мреже мање или више институционализованих односа међусобног препознавања и уважавања" (Bourdieu, 1986: 248). За наш рад од посебног је значаја Бурдијеово схватање да породица има централно место у стицању и репродукцији социјалног капитала. Социјални капитал није природно дат, нити друштвено конституисан једном за свагда, већ је производ стратегија инвестирања, индивидуалних и колективних, свесно усмерених на стварање или репродукцију оних друштвених односа који су директно употребљиви, краткорочно или дугорочно. Репродукција социјалног капитала подразумева стални рад на друштвености, рад на потврђивању припадности који троши време, енергију и новац (Томановић, 2006: 114). Породице које имају приступ симболичким и економским ресурсима у могућности су да се ослоне на те капитале са намером да учврсте свој положај у друштву и да ту предност пренесу својој деци. Насупрот томе, породице са дна друштвене лествице социјални капитал користе за преживљавање, а не за напредовање.

Културни капитал према Пјеру Бурдијеу има више облика: "отеловљени културни капитал у облику дуготрајних диспозиција ума и тела (одређени стилови, начини представљања, укључујући употребу језика, облике друштвене етикеције и компетенције, као и степен самопоуздања); објективфикован културни капитал (материјална добра као што су књиге, инструменти, слике) и институционализован облик (образовне квалификације) (Bourdieu, 1986: 243). Културни капитал по једном британском истраживању "укључује академске

квалификације, образовно искуство (на пример тип институције где је образовање стечено), културне диспозиције које су наслеђене или научене у детињству, отеловљене особине и способности, као и практичне културне способности” (Томановић, 2008: 412). Социјални и културни капитал преноси се кроз породицу: ”кроз њу деца стичу начине мишљења, типове диспозиција, скупове значења и обележја стила- обликује се њихов хабитус” (Томановић, 2008: 413).

ВАНШКОЛСКЕ АКТИВНОСТИ ДЕЦЕ

Анализом педагошке литературе установљено је да ваншколски рад (активност) ученика означава термин за именовање ученичке активности у слободном времену. Термин нема придева *слободна* и реалније изражава стварно стање у ваннаставним заједницама, односно настојање наставника и других фактора заинтересованих за васпитање и образовање младих да што више укључе ученике у активности колектива, односно да сваки од њих активно ради на остваривању програма рада ваннаставне заједнице (Пољак, 1969). Ваншколске активности односе се на организовање активности ученика ван школе и ваншколско време које организују разне установе, друштвене, омладинске организације, а обухватају научне, културно-уметничке, техничке, друштвено-политичке, спортске, производне, рекреативне, хуманитарне и остале васпитно-образовне активности (Педагошка енциклопедија, 1989). Може се констатовати да се под ваншколским активностима подразумевају све изборне активности ученика које нису укључене у наставни план и програм разреда који похађају.

Програм, задаци и организација ваншколских активности усмерена је на континуирано учење страних језика, похађање музичких и балетских школа, стално чланство у у неким спортским клубовима ради даље спортске оријентације и др. Важно је нагласити да организација и извођење ваншколског рада зависи од степена мотивисаности ученика, али претпоставља и поштовање програма ваншколских активности и организацијских форми активности. Континуираним деловањем у оквиру ваншколских активности стварају се услови за правилно коришћење учениковог слободног времена ради задовољавања ученичких потреба и интереса и свеукупног побољшања квалитета живота.

Поставља се питање колико ће ове активности допринети остваривању општег циља васпитања формирању аутономне,

стваралачке, слободне, одговорне и друштвено ангажоване личности? Ученици у оквиру ваншколских активности мобилишу своје стваралачке снаге за чије задовољавање и изражавање нису имали прилике у осталим видовима живота. Неопходно је ваншколске активности посматрати као интегрисани део васпитнообразовне структуре школе, односно важно је ваншколски рад ускладити са васпитно-образовним програмом школе и омогућити усвајање знања и афирмацију ученичких способности, васпитање за друштвену активност, демократско понашање, толерантност, узајамност и општељудску солидарност, развијати свест о потреби друштвеног ангажовања у решавању заједничких проблема и задатака, подстицати и развијати самоиницијативу, стваралаштво, интелектуалну радозналост и истраживачки дух, његовати смисао за заједнички рад и сарадњу, развијати професионална интересовања, еколошку свест и оспособљавати за правилно коришћење слободног времена. У оквиру ваншколских активности омогућен је стручно-педагошки приступ ученицима и отворена могућност избора за квалитетно провођење слободног времена. Смисао и рад ваншколских активности јесте омогућавање и стварање услова да се што више ученика укључи у различите организационе облике у којима ће пронаћи смисао и задовољство и схватити властите потребе. Ученици се уједно подстичу на развијање пожељних радних навика и вођење бриге о властитом здрављу и радној способности.

Досадашња истраживања показују да ваншколске активности представљају подручје свакодневног живота у којем се млади најраније осамостаљују и у којој је њихова аутономија највећа. За ученике ваншколске активности представљају активности које појединац прихвата према слободној вољи и интересу, а које укључују и све обавезе и све последице које из њих произлазе. Иницирањем и организовањем ваншколских активности развијају се одређене способности ученика (које се у настави не могу подстицати), те се изграђују и формирају својства и особине личности које се у настави не изграђују и не формирају због специфичне организације рада.

ПРЕДМЕТ ИСТРАЖИВАЊА

У овом раду посебна пажња се придаје анализи повезаности количине социјалног и културног капитала које породица поседује и ваншколских активности деце. Наиме, велики број истраживања показује да средњи и виши друштвени слојеви усмеравају своју децу

на веће образовно постигнуће и задржавање истих или стицање виших друштвених положаја од родитељских (Miladinović, 2006). Под ваншколским активностима подразумевају се активности деце школског узраста у разним секцијама, курсевима, спортским или уметничким активностима. О ваншколским активностима деце у великој мери одлучују родитељи и њихове могућности да им то приуште. Овакве активности допуњују знања и способности које деца стичу у школи, а могу и компензовати неке недостатке школе, јер се у савременом друштву учење у великој мери преместило из учионица у ваншколски контекст. Ангажованост детета у ваншколским активностима у овом раду прати се као резултат количине социјалног и културног капитала који се инвестирају у децу. Инвестирање у децу кроз ваншколске активности зависи од количине социјалног и културног капитала које породица поседује, односно у крајњој линији од положаја породице у друштвеној структури.

Анализа је заснована на подацима који су у анкетном истраживању прикупљени у 297 породица у свих шест општина града Источно Сарајево. Укупан број становника на подручју града Источно Сарајево процењен је на око 85 000, и то на следећи начин по општинама: Источно Ново Сарајево 15 000, Источна Илиџа 16 000, Пале 30 000, Трново 4 000, Источни Стари Град 2 000 и Соколац 18 000. Узорак за истраживање обухватио је 297 породица распоређених на основу броја становника по општинама на следећи начин: Источно Ново Сарајево 49 породица (16,5%), Источни Стари Град 7 (2,4%), Источна Илиџа 63 (21,2%), Трново 14 (4,7%), Пале 107 (36%) и Соколац 57 породица (19,2%). У оквиру градских насеља у свим општинама у узорку се налази 147 породица (49,5%), у приградским насељима 92 породице (31%) и на селу 58 породица (19,5%).

Подаци који су у раду презентовани односе се на саме породице, док анкетом нису била обухваћена деца и њихове склоности, аспирације и ставови према ваншколским активностима. Може се претпоставити да неке ваншколске активности могу бити оптерећење за дете. Такво оптерећење може бити узрок отпора детета према тој активности. То је посебно изражено код оних ваншколских активности које су на пример везане за музичку школу, јер овај вид активности захтева стално и дуготрајно вежбање и одрицање од других “занимљивијих” активности.

Социјални капитал нисмо операционализовали преко могућности да се чланови породице и породица као целина у решавању одређених

проблема ослони на помоћ рођака, пријатеља, комшија и колега, већ смо социјални капитал операционализовали преко значаја који породице дају одређеним социјалним мрежама у одређеним ситуацијама. Постоје различите врсте социјалног капитала: традиционални, прелазни и модерни тип социјалног капитала. Традиционални тип социјалног капитала односи се на социјалне мреже подршке рођака и комшија, односно на примарне друштвене групе. Модерни тип социјалног капитала подразумева модерне облике повезаности између пријатеља и познаника, док прелазни тип социјалног капитала комбинује ове две врсте повезаности. Културни капитал смо у раду операционализовали преко нивоа образовања родитеља. Такође, похађање ваншколских активности деце повезали смо са друштвеним слојем коме породица припада.

РЕЗУЛТАТИ ИСТРАЖИВАЊА

Овај део анализе односи се, дакле на анализу ваншколских активности као облик инвестирања у образовање деце и генерисања културног капитала породице. Ваншколске активности представљају алтернативну понуду у односу на школу, али често могу допуњавати и само формално образовање. Податке о ваншколским активностима своје деце давали су родитељи, а не и деца, тако да се у раду на ваншколске активности деце гледа са становишта породице и њеног положаја у друштвеној структури, а не из перспективе детета.

У анкети обављеној у оквиру пројекта Породица као фактор развоја Републике Српске током 2010. године на подручију Источног Сарајева од 297 анкетираних породица, 101 (34%) породица има децу млађу од 15 година чије су ваншколске активности предмет ове анализе. Испитивали смо следеће ваншколске активности: похађање курса страног језика, похађање курсева музике, музичке школе и других уметности, курса рачунарства, стицање додатних техничких знања и вештина и бављење спортом (табела број 1).

Табела број 1: Расподела ваншколских активности

	страни језик	музика и друге уметности	рачунарство	техничка знања и вештине	спорт
да	59 (58,4%)	12 (11,9%)	43 (42,6%)	5 (4,9%)	53 (52,5%)
не	42 (41,6%)	89 (88,1%)	58 (57,4%)	96 (95,1%)	48 (47,5%)
укупно	101	101	101	101	101

Из података се види да у највећем броју породица деца похађају курс страног језика, различитих спортова и рачунарства. Најмање породица своју децу уписује на курсеве музичких и других уметничких активности, као и курсеве техничких знања и вештина. Спорт је омиљена ваншколска активност деце, популарна је и пожељна, тако да врло често уклопљеност у групу вршњака може бити јак мотивациони фактор за бављење неком врстом спорта. Такође, неке спортске секције често су бесплатне у школама, па су деци доступније. Похађање курса страног језика најчешће је под утицајем родитеља и њиховог става да познавање једног или више страних језика представља предност у образовању. Зато су родитељи спремни да финансијски подрже учење страних језика. Међутим, ствари се разликују када су у питању ваншколске активности везане за неке аспекте музичке уметности (свирање инструмената, музичка школа и сл.). Часови свирања инструмената или часови ликовне уметности пуно су скупљи од рецимо хора или фолклора, па на овакве активности одлазе деца која су талентована, и чији родитељи су у могућности да то финансирају. Ваншколске активности су прихватљиве за родитеље из још једног разлога. Наиме, активности су институционализоване, са временским распоредом и одвијају се у одвојеним и надгледаним просторима. "Оне тако постају значајна средства контроле- учествујући у различитим активностима деца се склањају са улице" (Томановић, 2008: 423).

Социјалне разлике међу породицама у Источном Сарајеву видљиве су на броју и врсти ваншколских активности које похађају њихова деца. Веза између друштвеног слоја породице и ваншколских активности деце дата је у табели број 2.

Табела број 2: Друштвени слој породице и ваншколске активности деце

друштвени слој	укупно	страни језик		музика и др. уметности		рачунарство		техничка знања и вештине		спорт	
		да	не	да	не	да	не	да	не	да	не
виши	1	1 (100%)	0	1 (100%)	0	1 (100%)	0	0	1 (100%)	1 (100%)	0
средњи горњи	8	6 (75%)	2 (25%)	4 (50%)	4 (50%)	5 (62,5%)	3 (37,5%)	1 (12,5%)	7 (87,5%)	6 (75%)	2 (25%)
средњи доњи	73	39 (53,4%)	34 (46,6%)	7 (9,6%)	66 (90,4%)	28 (38,4%)	45 (61,6%)	3 (4,1%)	70 (95,9%)	34 (46,6%)	39 (53,4%)
доњи	19	13 (68,4%)	6 (31,6%)	0	19 (100%)	9 (47,4%)	10 (52,6%)	1 (5,3%)	18 (94,7%)	12 (63,2%)	7 (36,8%)
укупно	101	59	42	12	89	43	58	5	96	53	48

У узорку истраживања највише породица припада средњем доњем слоју (73 породице), затим доњем друштвеном слоју (19 породица), средњем горњем слоју (8 породица) и вишем друштвеном слоју (1 породица). Резултати истраживања показују да су разлике у похађању ваншколских активности на основу припадности одређеном друштвеном слоју највидљивије у музичким и уопште уметничким ваншколским активностима. Наиме, деца из највиших друштвених слојева имају и највише ваншколских активности, затим деца из породица које припадају средњем горњем друштвеном слоју. Разлике су мале између слојева када су у питању спортске ваншколске активности и учење страних језика. То се делимично може објаснити и чињеницом да породице и поред лошег економско-материјалног стања улажу у своју децу желећи да она касније имају бољи образовни успех и положај на тржишту рада. Може се закључити да укљученост детета у ваншколске активности расте са припадношћу вишим друштвеним слојевима. На пример, 50% породица из средњег горњег слоја своју децу укључује на курсеве страног језика, док је тај проценат код средњег доњег слоја 9, 6%, а у доњем друштвеном слоју 0.

У табели број 3 дата је расподела породица и ваншколских активности деце према врсти социјалног капитала које породица поседује. Социјални капитал и различите врсте социјалне повезаности испитиваних породица су оперативно функционалне у свакодневном животу породица и појединаца. Такве везе, у условима друштвене дезинтеграције, подмирују веома велики број породичних активности уместо недовољно развијене институционалне мреже и јавног сектора. Не може се ни замислити како би породице у условима друштвене кризе функционалисале без помоћи неформалног сектора, односно без социјалног капитала. Такође, социјални капитал у већем обиму имају породице које већ имају довољно економског, хуманог и културног капитала, него што је то случај са породицама које их не поседују или их поседују у мањем обиму. Очито да се уз помоћ социјалног капитала репродукују социјалне неједнакости у друштву. Сам социјални капитал представља могућност да се извесни животни проблеми реше ослањањем на родбину, пријатеље, познанике. На основу важности коју породице дају неким мрежама подршке може се закључити и колику улогу такве мреже имају у животу једне породице.

Табела број 3: Тип социјалног капитала породице и ваншколске активности деце

тип социјалног капитала	укупно	страни језик		музика и др. уметности		рачунарство		техничка знања и вештине		спорт	
		да	не	да	не	да	не	да	не	да	не
модеран	45	25 (55,6%)	20 (44,4%)	9 (20%)	36 (80%)	20 (44,5%)	25 (55,6%)	3 (6,7%)	42 (93,3%)	26 (57,8%)	19 (42,2%)
традиционалан	56	34 (60,7%)	22 (39,3%)	3 (5,4%)	53 (94,6%)	23 (41,1%)	33 (58,9%)	2 (3,6%)	54 (96,4%)	27 (48,2%)	29 (51,8%)
укупно	101	59	42	12	89	43	58	5	96	53	48

Модерни социјални капитал се односи на мреже подршке између пријатеља и познаника и везан је за оне животне ситуације које се тичу проналаска бољег редовног или додатног посла, за добијање пословних информација и контаката, за добијање информација око решавања стамбених питања, док традиционалан социјални капитал имају оне породице које дају на важности подршци коју добијају од родбине и комшија, а та подршка везана је за размену потрошних добара и услуга (чување деце, помоћ у раду), за дружење и разоноду и сл.

Из добијених података се види да деца из породица са модерним социјалним капиталом похађају више ваншколских активности него деца из породица са традиционалним социјалним капиталом, мада та статистичка разлика није толико значајна као разлика узрокована припадношћу одређеном друштвеном слоју.

Инвестирање у децу кроз ваншколске активности разликује се за породице са различитим типом економског капитала. Основа економског капитала је материјални положај породице који се исказује кроз приходе, имовинску ситуацију и потрошњу. Економски капитал породица у Источном Сарајеву разврстан је на ниски (лоше имовинско стање, подстанари, најнижи приходи од редовног или додатног посла, незапослени), средњи (поседовање куће/стана у власништву породице, добра опремљеност породице и сигурни приходи од редовног или додатног посла) и високи (поседовање више стамбених јединица, пословног простора и високи приходи од редовног или додатног посла). Свесни смо да мерење новчаних прихода породица, поготово у променљивим друштвеним односима са значајним обимом неформалне економије није довољно поуздано и да испитаници често прикривају своје приходе. Гледано према типу економског капитала породице укљученост деце у ваншколске активности расте од ниског ка високом типу економског капитала. Једино код породица са ниским економским капиталом већи је проценат деце која су укључена у спортске ваншколске активности (63,2%), него код породица са високим економским капиталом (57,1%). Ова разлика се може објаснити чињеницом да је спорт најпопуларнија активност, да постоји пуно приватних клубова које по релативно малој цени пружају деци могућност тренирања одређене врсте спорта и да родитељи ову активност перципирају као механизам социјалне контроле деце.

Табела број 4: Тип економског капитала породице и ваншколске активности деце

тип економског капитала	укупно	страни језик		музика и др. уметности		рачунарство		техничка знања и вештине		спорт	
		да	не	да	не	да	не	да	не	да	не
низак	19	13 (68,4%)	6 (31,6%)	0	19 (100%)	9 (47,4%)	10 (52,6%)	1 (5,3%)	18 (94,7%)	12 (63,2%)	7 (36,8%)
средњи	75	41 (54,7%)	34 (45,3%)	8 (10,7%)	67 (89,3%)	29 (38,7%)	46 (61,3%)	3 (4%)	72 (96%)	37 (49,3%)	38 (50,7%)
висок	7	5 (71,4%)	2 (28,6%)	4 (57,1%)	3 (42,9%)	5 (71,4%)	2 (28,6%)	1 (14,3%)	6 (85,7%)	4 (57,1%)	3 (42,9%)
укупно	101	59	42	12	89	43	58	5	96	53	48

Табела број 5: Образовни ниво родитеља и ваншколске активности деце

образовни ниво родитеља	укупно	страни језик		музика и др. уметности		рачунарство		техничка знања и вештине		спорт	
		да	не	да	не	да	не	да	не	да	не
висок	9	7 (77,8%)	2 (22,2%)	5 (55,6%)	4 (44,4%)	6 (66,7%)	3 (33,3%)	1 (11,1%)	8 (88,9%)	7 (77,8%)	2 (22,2%)
средњи	73	39 (53,4%)	34 (46,6%)	7 (9,6%)	66 (90,4%)	28 (38,4%)	45 (90,4%)	3 (4,1%)	70 (95,9%)	34 (46,6%)	39 (53,4%)
низак	19	13 (68,4%)	6 (31,6)	0	19 (100%)	9 (47,4%)	10 (52,6%)	1 (5,3%)	18 (94,7%)	12 (63,2%)	7 (36,8%)
укупно	101	59	42	12	89	43	58	5	96	53	48

Ангажованост деце у ваншколским активностима представља својеврстни индикатор културног капитала који се инвестира у децу и расте са растом образовног нивоа родитеља што се види из података у табели број 5. Деца родитеља са високим образовањем у већем проценту су укључена у све ваншколске активности него деца чији родитељи имају нижи ниво образовања. Поред статистичке разлике постоје и разлике у перципирању значаја ваншколских активности. Родитељи са нижим образовањем ваншколске активности своје деце пре свега "сматрају видом контроле над слободним временом детета" (Томановић, 2008:424), док родитељи са високим нивоом образовања ваншколске активности се перципирају као "културна потрошња; све више постају облик културног инвестирања- додатна вредност у нечијој биографији" (Томановић, 2008:424).

ЗАКЉУЧАК

Подаци у овом истраживању недвосмислено су показали да је ангажованост деце у ваншколским активностима диференцирана на основу слојне припадности породице и количине економског и културног капитала које породице поседују. Та диференцијација се огледа не само у броју, већ и у врсти ваншколских активности деце и најочигледнија је код образовних активности (учење страних језика, музичких и других уметничких активности), док је мање очигледна код спортских активности које су јако популарне и присутне код деце из свих друштвених слојева. Саме ваншколске активности представљају начин генерисања културног капитала који представља део породичног хабитуса. Ваншколским активностима родитељи и деца могу придавати различита значења: од начина да се контролише дечије слободно време до значења додатне образовне вредности и инвестирања у дете и његов будући образовни успех. Инвестирање у образовање представља механизам репродукције постојећег социјалног положаја или механизам социјалне покретљивости изван социјалног миљеа породице. У тим процесима породице ангажују своје ресурсе: социјалне, културне и економске. Такође, породице врше реконверзију социјалног и економског капитала у културни чиме се обезбеђује социјална промоција потомака. На крају треба још и напоменути да истраживање није обухватило и ставове деце према ваншколским активностима. Мишљења смо да перцепција деце и њихови ставови, као и утицај групе вршњака или медија увелико могу утицати на избор ваншколских активности.

ЛИТЕРАТУРА

- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In A. H. Halsey, H. Lauder and P. Brown (Eds.) *Education: Culture, Economy, Society*. (pp. 46-58). Oxford: Oxford University Press
- Burdije, P. i Paseron, Ž. (2012). Reprodukција u obrazovanju, društvu i kulturi. *Reč. Časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja*, broj 82/28, Beograd.
- Zurc, J. i Pišot, R. (2007). Vanškolske fizičke aktivnosti učenika koji pohađaju drugi trogodišnji period u devetogodišnjoj osnovnoj školi, U *Facta universitatis – series: Physical Education and Sport*, str. 55-64
- Miladinović, S. (2006). Problem tumačenja rezultata istraživanja društvene (strukture i) pokretljivosti: ideja socijalnog i kulturnog kapitala. U I. Spasić i M. Nemanjić (Prir.), *Nasleđe Pjera Burdijea*, (str.123-134). Beograd: Institut za filozofiju u društvenu teoriju i Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.
- Педагошка енциклопедија бр. 1* (1989). Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Tomanović, S. (2006). Primenljivost Burdijeovog koncepta socijalnog kapitala na proučavanje porodica u Srbiji. U I. Spasić i M. Nemanjić (Prir.), *Nasleđe Pjera Burdijea*, (str.111-122). Beograd: Institut za filozofiju u društvenu teoriju i Zavod za proučavanje kulturnog razvitka.
- Tomanović, S. (2008). Kulturni kapital u porodici: obrazovanje i/ili školovanje. U S. Vujović (Prir.), *Društvo rizika*, (str. 413-438). Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu
- Филиповић, Н. 1969. Ваннаставна активност ученика. Сарајево: Завод за издавање уџбеника.
- Field, J. (2003). *Social Capital*. London: Routledge

Biserka R. Košarac

Branka Kovačević

University of East Sarajevo

Faculty of Philosophy Pale

Bosnia and Herzegovina

SOCIO-CULTURAL CAPITAL OF THE FAMILY AND CHILDREN'S EXTRACURRICULAR ACTIVITIES

Abstract: *This work analyzes the relationship between some basic socio-cultural family characteristics and children's extracurricular activities of East Sarajevo municipality. The research was concluded to show extracurricular activities in families with different socio - cultural characteristics. Shown relationship was primarily based on concept of cultural, economic and social capital of the family possessions. Social capital is defined by family possessions and resources (information , ideas , support) that are available to individuals through various of social relations. Family plays key role in process of acquisition and reproduction of social capital: it is a place through which capital is transferred over different generations. Children inherit social capital from their parents' social networks and resources. Certain qualifications and experience also represent socio-cultural capital. Social and cultural capital parents could have invested in their children's education and school activities.*

Key words: *socio-cultural capital, family, kids, extracurricular school activities*

Урош В. Шуваковић^[1]

Милојица М. Шутовић

Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској
Митровици

Филозофски факултет Косовска Митровица
Србија

Оригинални научни рад

УДК: 316.43:930.85

ХУМАНИСТИЧКИ ДРУШТВЕНИ РАЗВОЈ КАО ПРЕТПОСТАВКА ОПСТАНКА ЉУДСКЕ КУЛТУРЕ

Сажетак: У истраживању се полази од става да култура не обухвата само духовну, већ и материјалну културу, те да су традиција и прогрес два основна елемента културе као друштвене појаве.

У савременом добу, од настанка капитализма, друштвени развој се исказивао кроз пораст профита (*BDP per capita*). Ово мерило јесте значајно, али не може да буде једино. Наиме, јасно се показује да материјални развој друштва мерен само профитом, почиње да угрожава опстанак Човечанства, па тиме и опстанак људске културе на Земљи (нпр. климатске промене). Техничко-технолошки прогрес не може да води културном напретку уколико угрожава животе људи, о чему најбоље сведоче истраживања из области екологије и, посебно, социјалне екологије. Зато је важно да се друштвени развој вредносно оријентише - хуманистички, у складу са стварним потребама Човека, а не само у складу са идејом о „згртању богатства“ (Маркс), чиме би се суштински изменио културни образац савременог светског друштва.

Кључне речи: друштвени развој, хуманистичка вредносна оријентација, култура.

„У развијеним земљама напредак се не може више изједначавати с привредним растом. Када се достигне одређени ниво богатства, привредни раст није више у високој корелацији са широким критеријумим квалитета живота...каква је сврха претварати привредни раст у фетиш, ако он у великој мери погоршава, а не побољшава, квалитет живота?“

(Гиденс, 2010: 17)

^[1] uros-s@eunet.rs; sutovicm@gmail.com

Будући да је „многозначност карактеристика културе од самог почетка увођења те речи у хуманистику“ (Клосковска, 2005: 9), што потврђује и до сада безброј пута навођено истраживање Кребера (A.L.Kroeber) и Клакхона (C. Kluckhohn) објављено далеке 1963. у коме су они утврдили постојање више од 160 дефиниција културе, са преко 250 њених одредница, уверени да је тај број за протеклих пола века могао да буде само повећан, на почетку овог рада дајемо оно схватање појма култура кога ћемо се у раду држати. Ми, дакле, прихватамо једну интегралну дефиницију културе коју је дао професор Милош Илић (1991: 13), а која под овим појмом обухвата „скуп свих оних процеса, промена и творевина које су настале као последица материјалне и духовне интервенције људског друштва (у природи, друштву и мишљењу). А основни смисао културе састоји се у томе да олакша одржање, продужење и напредак људског друштва“. Што се тиче броја различитих схватања (дефиниција) културе, и З. Голубовић подвлачи полисемантичност овог појма, који се јавља, према њеном схватању, у два вида: једнини, култура, при чему се под њом разуме „људски род као целина и означава оне елементе који повезују све људе као људска бића“ и у множини, културе, „које изражавају специфичност културне традиције неког народа и међусобно раздвајају људе као припаднике одређене заједнице“ (2007: 269)^[2].

^[2] Сматрамо да З. Голубовић сасвим неоправдано и редуccionистички традицију везује за „специфичност културне традиције неког народа“ која „раздваја људе као припаднике одређене заједнице“, иако су без сумње те специфичности изузетно важне нарочито када се разматрају идентитети појединачних народа. Међутим, традиција може бити и наднародна, наднационална, нпр. европска или англо-саксонска или, уосталом, универзална. Зар нпр. дочек Нове године не представља традицију која далеко премашује националне границе, без обзира на разлике у ритуалима и датуму њеног дочека? Зар две правничке традиције - европско-континентална (римска) и англо-саксонска не превазилазе оквире једног народа? Зар ће неко данас да тврди да су вредности француске буржоаске револуције - слобода, једнакост, братство - остале само француске вредности и тиме само део француске традиције или су, заправо, постале европска политкултурна тековина? Уосталом, већ су одавно објављене и књиге о „идејама које су освојиле свет“ (Манделбаум, 2004) и за које се управо и тврди да су постале - универзалне људске тековине. У случају оваквог редуccionистичког схватања традиције, нужно је увести и трећу компоненту - културно наслеђе „које прелази с генерације на генерацију - наравно, увек обогаћено све новијим тековинама - чува и преноси све оно значајно и трајно што је човечанство на свим подручјима друштвене праксе, од привреде до културе у ужем значењу речи, створило у току своје дуге историје“ (Горичар, 1974: 277-278). Дакле, Голубовић под „културном традицијом“ разуме само оно што је везано за специфичност једног народа, а Горичар под „културним наслеђем“ само оно што је везано за човечанство. С друге стране, ако је нешто универзална вредност, то онда значи да она постоји, на одређен, конкретан начин, и у вредносном систему сваког народа, а преко њега и појединца, у складу са логичким правилом да универзално у појединачном може постојати само путем посебног. Нама се чини, међутим, да је разликовање ових појмова непотребно,

Лако се уочава да се Илићевом дефиницијом обухвата и оно што је у теорији називано духовном и оно што је називано материјалном културом, уз истовремено њено схватање као развојне категорије која је је изразито хуманистички оријентисана. И сам Илић указује да се из дефиниције искључују „сви они процеси и творевине које немају за циљ или не доприносе, без обзира на циљ, олакшању или одржању људске врсте“ (Илић, Исто). Овакав, вредносни елемент у одређењу појма културе је неизбежан, из простог разлога што је култура људска, друштвена творевина. Само је човек тај који, у друштву, развија културу, углавном у складу са одговарајућим ступњем развоја производних снага и на њима заснованим производним односима.

Традиција представља ону компоненту која омогућује преношење културних тековина с покољења на ново покољење. Човек то чини кроз социјализацију од раног детињства па све до краја живота. И управо је та чињеница она која обезбеђује културни континуитет (традицију, баштину) током дугих временских периода. Свакако, некада је очување културне традиције било ствар неорганизованог друштва, а у савременом добу то постоје брига државе, у другој половини XX века и наддржавних организација (нпр. UNESCO).

Прогрес, представља другу компоненту културе. Ако је задатак културне традиције да очува прошло и/или постојеће, културни прогрес је тај који унапређује. Да није тог прогреса, ми бисмо још увек били на нивоу Ризмановог (D.Risman, 2006) традицијом усмереног друштва у коме доминира орална комуникација међу његовим припадницима, а не масмедиског, и чак виртуелног, комуницирања у информацијском друштву које карактерише XXI век. Према томе, културни прогрес не треба да се посматра увек као антагонизиран са традицијом, већ он може да представља и средство којим се чува културна баштина (нпр. рестаурација и конзервирање споменика културе данас су много усавршенији него у прошлости, медијуми, рецимо Blue Ray носач записа, на којима се бележе разни подаци су дуготрајнији од папируса и самим тим омогућују њихово трајније чување итд). Осим тога, оно што данас представља културни прогрес, уколико се одржи у будућим временима, има потенцијал да прерасте у традицију^[3]. Стога је Илић у праву када констатује да су културна уколико се појам културне традиције схвата у свом уобичајеном значењу, а уколико се жели повезати са неким конкретним народом, онда се то и спецификује. У том значењу, постаје јасно да није традиција само та која раздваја, већ у одређеном смислу она може и да спаја.

^[3] Јулијански календар, који је ступио на снагу 45. године п.н.е. одлуком Јулија Цезара представљао је реформисани римски календар и био је прогресивнији

традиција и културни прогрес „две компоненте [које се] узајамно дијалектички прожимају и предпостављају“ (Исто: 18). Он, позивајући се на Wilson-a Wallis-a и његова истраживања закључује како прогрес искључује временску перспективу. „Не мора све оно што је новије самим тим да буде и прогресивније“, констатује он, уз указивање да је прогрес заправо аксиолошка категорија и да је његова „највиша вредност садржана у хуманизовању људи и све снажнијем развијању људске слободе“ (Исто: 21, 19), при чему свакако не треба сметнути с ума да људска слобода не представља само слободу од већ и слободу за. Овде посебно желимо да подвучемо значај слободе за, пошто се појам слободе често редукује само на слободу од. Таква слобода је, међутим, недовољна^[4]. Истински хуманизам и на њему заснован културни прогрес претпоставља слободу за која човеку омогућује

у односу на њега пошто је значио мање кашњење у рачунању времена у односу на природно време. Грегоријански календар, који је донео папа Гргур XIII 1582. такође је био прогресивнији у односу на претходни јулијански у погледу своје прецизности. Када су државе прихватиле грегоријански календар, многе православне цркве су задржале јулијански, међу њима и Српска православна црква. Тако је код Срба зачет и културни народно-верски обичај слављења две нове године: 31 децембра (званичне, по грегоријанском календару) и 13. јануара (незваничне, црквене, у народну назване Српске нове године, по јулијанском календару). У времену социјалистичке Југославије, прослава ове друге Нове године је посматрана - благо речено - као реакционарни чин „великосрба“, који је и санкционисан. Тако је, заправо, и дошло до снажења традиције слављења Српске нове године, као отпора према забрани нечега што се сматрало специфичношћу у културној (етничкој, мање верској) традицији.

^[4] Слобода од најчешће значи замену једног облика експлоатације другим, замену врсте људских права која су ускраћена, а не омогућавање уживања свих оних права и слобода којима човек тежи или, бар, оних која су кодификована. Тако су, нпр. у реаласоцијалистичким системима била ускраћивана политичка права (слобода удруживања, слобода штампе, окупљања итд.), али је била развијена палета социјално-економских права радника (гарантовано стално запослење, бесплатно образовање, бесплатна здравствена заштита, гранатован плаћени годишњи одмор, осомочасовно радно време, права радника на управљање предузећима што је посебно било развијено у југословенском самоуправљању итд.). Транзиција је донела обрт: „грађани су добили формалне политичке слободе и права у лику 'Хајд-парк' демократије, а изгубили социјална права и људско достојанство“ (Митровић, 2009: 7). До сличног закључка је дошао и Б. Милошевић анализирајући начело флексибилности организације рада у условима глобализацијске транзиције засноване на неолибералној идеологији. „Флексибилност“ у подређивању индивидуално расположивог времена потребама организације доводи до повећања несигурности запослених у организацији (због све веће конкуренције међу запосленима) и до њиховог разумевања посла као нечег што је привремено, повремено и лако промеливо. То су само неки показатељи промена у организовању рада, од којих већина указује на опстајање неједнаке расподеле моћи између појединих актера у организационој структури; што се огледа у чињеници да те промене остављају лошије последице по оне актере који се налазе у средишти процеса рада организације, него по њихове власнике и менаџере“ (Милошевић, 2013: 217).

не само то да није окован у ланце, већ му пружа и могућности да се истински ангажује зарад остваривања одређених вредности и идеала које добровољно прихвата као сопствене.

Наш рад је, међутим, сконцентрисан не толико на питање односа културне традиције и прогреса, колико на питање да ли је сваки развој - напредак? Прихватајући Илићеву дефиницију и хуманистички циљ културе који јој је инхерентан, ми смо практично изнели став који заступамо и чију ћемо исправност у наставку текста доказивати, указујући на слабости и опасности по опстанак људске културе услед прихавања других схватања која ово не узимају у обзир.

У капитализму се друштвени напредак углавном посматра кроз раст бруто друштвеног производа (БДП^[5]). Његов раст је императив успешности, што је и разумљиво с обзиром на чињеницу да је оплодња капитала и стварање профита оно што је есенцијални мотив и *conditio sine qua non* постојања капитализма, без обзира на ком се ступњу развоја он налазио: од либералног до глобалног. Чак се може рећи и то да је и свака наредна фаза капитализма и била проузрокована омогућавањем вишег раста профита (Зиновијев, 2002: 94-99), па тако многи социолози, који инсистирају на економској димензији глобализације, указују да је она „смислен начин да се створи простор мирним путем за умножавање (оплођавање) новца“ (Д.Ж.Марковић, 2008: 17). Дакле, услов раста БДП-а јесте максимизација производње и услуга које се износе на тржиште, што заправо значи да је економски критеријум једини критеријум друштвеног напретка. За економисте је ово констатација и данас углавном непроблематична, међутим за научнике из других области, укључујући и оне економисте који имају неортодоксан приступ, она је доведена у питање.

Питањем појмљења друштвеног развоја бавио се и наш академик Радомир Лукић. Он указује на два значења термина развој: у првом значењу, то може бити синоним за кретање, мењање друштва, док у другом то кретање или мењање је позитивно усмерно и означава „повећавање, умножавање, усавршавање оног што се развија, тј. оних особина или елемената који се развијају и стварање нових елемената који нису ни постојали“ (Лукић, 1995: 347-348). У вези са овим другим значењем, Лукић друштвени развој повезује с појмовима напретка (прогреса) и назапка, те са објективним и субјективним

^[5] Овај индекс обухвата укупну тржишну вредност свих роба и услуга у једној земљи у једној календарској години. Може се изражавати на два начина: укупно (за једну државу или, у новије време, за групу држава попут ЕУ) и по глави становника *per capita* неке државе.

схватањем напретка. Он, тако указује да је објективни напредак заиста „повећање постојећег и стварање новог, још непостојећег, уз очување, у већој или мањој мери, и постојећег“ (Исто: 348). Међутим, Лукић инсистира да се напредак може исправно схатити само субјективно, у свом телеолошком значењу. „Напретком означавамо развој који нас приближава нашем одређеном циљу...Према томе, напредак друштва састоји се у приближавању оном стању које означавамо као пожељно, као нешто што вреди, што треба остварити“ (Исто: 348)^[6]. Супротно овом је назадак, схваћен као удаљење од циља коме се тежи. Сличног је становишта и академик Михаило Марковић: „Мерила прогреса су чисто људска. Оно што са становишта човека, с обзиром на неку људску сврху, представља резултат прогреса, објективно, по себи, нема никакву одређену вредност“ (1994: 206). Из оваквог субјективног схватања друштвеног прогреса, следило би да се једно друштво може развијати, а да при том не напредује. Пример за то је технички развој нуклеарног наоружања, што уколико узмемо као претпоставку да је универзални циљ постојање мира у свету, никако не представља друштвени напредак, већ опасност - значи назадак - по Човечанство. Или, уколико нам је циљ да обезбедимо енергију која нам је неопходна за покретање привреде и за уопште живот савременог човека, напредак неће бити уколико у ту сврху модернизујемо и користимо тако осавремењена средства за експлоатацију фосилних горива чија употреба наноси велику штету природи и доводи до великих климатских промена. То ће представљати само развој, док ће друштвени напредак значити изналажење и коришћење „чистих“ технологија прераде обновљивих енергетских ресурса (нпр. соларна и еолска енергија)^[7]. „Промена климе, примера ради, јесте производ

^[6] Нпр. политичка класа је као глобални друштвени циљ Србије прогласила прикључење Европској унији и, готово свакодневно, слушамо изјаве о томе колико смо постигли „у процесу напретка евроинтеграција“. Друштва која су остварила тај циљ више то не третирају као напредак, већ постављају неке друге циљеве или се, чак, веома критички односе према чланству у ЕУ, с наговештајима да ће њихови грађани референдумски одлучивати о останку државе у њеном саставу (пример Велике Британије).

^[7] Уместо термина развој и напредак, данас су чешће у употреби термини раст и развој, при чему се овом другом често додаје и епитет „одрживи“. Неспорно је да је раст везан за увећање БДП-а, односно за повећање материјалне производње једног друштва и тиме за пораст његовог материјалног благостања. Дакле, произведена вредност свих добара може расти, а да то ипак не представља (или непропорционално представља) друштвени развој, као што то примећује и Гиденс у цитату на почетку овог рада. Друштвени развој мора у себе да укључи и вредносну компоненту напретка. Зато је он субјективно-објективан и мора се дијалектички разумети. „Само у оквиру поимања друштвеног развоја и као усмереног процеса могу се замислити ефикасни критеријуми за оцену достигнутих резултата и циљева делатности човека у будућности.

успешне индустријализације, која систематски занемарује своје последице по природу и човека...модерно друштво није болесно од својих пораза, него од својих победа...И озонска рупа и чак нуклеарна опасност јесу `споредни ефекти` научно-техничких тријумфа“ (Бек, 2011: 23, 43).

Лукић, без обзира што указује на субјективно схватање појма напретка - у зависности од тога шта је циљ - објашњава да се друштвени напредак може објективизирати, ако се под овим појмом обухвати „оно што већина друштава и људи у друштву сматра таквим“ (Исто: 349). Он као несумњиве циљеве већине друштава и већине људи утврђује: а) што дужи живот већине људи; б) што бољи, у смислу „са што више материјалних и духовних производа“ живот већине људи; в) раст броја становника, г) стварање таквог „друштвеног уређења које и стварно сваком становнику омогућава да добије сразмерно све више ових производа и тиме све дуже и све боље живи“ (Исто: 349). Према томе, академик Лукић врло јасно указује да прост пораст производње, профита, у крајњем БДП-а *per capita*, не значи друштвени прогрес, уколико то није праћено растом квалитета живота већине људи у друштву, праведнијом друштвеном расподелом и растом броја људи.

Суштински, на основу сличних критеријума које је користио Лукић још у првом издању својих „Основа социологије“ (1959) да би објективизирао друштвени прогрес, двојица економиста - Пакистанац Mahbub ul Haq и Индус Amartya Sen конструисали су *Human Development Index* (HDI, Индекс напретка човечанства), који је прихваћен од одговарајуће агенције ОУН - UNDP 1990. Од тада закључно са 2010. овај показатељ се заснива на комбинацији три важна елемента, и то: очекивано трајање живота на рођењу

Људске потребе треба схватати историјски, као променљиве величине које се развијају зависно од затечених услова, али и саме ситуације њиховог активног мењања. Говор о људским потребама имплицира да постоје неки универзални, нужни услови живота који морају да буду задовољени да би једно биће могло да постоји и функционише као људско“ (В. Вратуша, 2007: 482). Иста ауторка указује друштвени развој јесте „историјски процес уклањања социоструктурних препрека на путу потпунијег задовољавања свестраних потреба сваког појединца“, при чему сам појам представља „след међузависних структуралних, постепених или наглих промена у свим сферама друштвеног живота које производи детерминисано-детерминишућа делатност људи, усмерена на очување или преобликовање постојећих, односно успостављање нових друштвених ситуација и околности, најпогоднијих за задовољење њихових потреба“ (Исто). Када је реч о одрживом развоју, он је концептуално повезан и са еколошким критеријумима, као значајним елементом људских потреба. Такав развој „омогућава унапређивање техничко-технолошке основе рада, пораст друштвеног богатства и благостања људи уз истовремено очување животне средине за опстанак садашњих и будућих генерација“ (Д.Ж.Марковић, 2005: 401).

(индекс здравља становништва и дуговечности), комбиновани индекс писмености одраслог становништва (2/3 индекса) и нивоа образовања становништва - од основног до високог (1/3 индекса) и животног стандарда становништва израженог кроз природни логаритам БДП *per capita* и паритета куповне моћи. С почетком друге деценије XXI века UNDP модификује свој показатељ, HDI и то тако што он представља сложен индекс настао комбинациојом очекиваног трајања живота, индекса образовања (и то формалног образовања мереног бројем година које је двадесетпетогодишњак или старији од њега провео школујући се и бројем година за које се очекује да ће их на школовању провести петогодишње дете) и индекса БДП према паритету куповне моћи по становнику. Као што се види, HDI уважава неке показатеље квалитета живота (дуговечност, образовање, куповну моћ становништва) као индикаторе друштвеног прогреса - напретка.

И Гиденс констатује да је „критика БДП као критеријума благостања одавно присутна“, залажући се за примену ширих критеријума ради објективизације напретка (2010: 83). С тим у вези он указује на Прави показатељ благостања (ППИ, енгл. *Genuine Progress Indicator, GPI*), наводећи да су његови творци John Talberth и Clifford Cobb. Гиденс наводи како овај индекс „полази од сличних критеријума потрошње као и БДП, али узима у обзир чиниоце попут расподеле дохотка, вредности добровољног рада и рада у домаћинствима, криминала и загађивања животне средине“ (Исто). Заиста у савременом свету, ако се у садржај појма друштвеног напретка угради квалитет живота, он се не може мерити само растом профита који извесно обезбеђује некима да живе у материјалном изобиљу, већ се мора узети у обзир и нпр. еколошка штета која се друштву наноси како би се профит изражен у БДП-у повећао. У свом извештају за 2006. заснованом на GPI као показатељу, ова двојица аутора заједно са Noah Slatery (2007), демонстрирају сву нереалност БДП-а као индикатора друштвеног прогреса на примеру неперципирања штете коју су два урагана произвела не само америчкој економији, већ и америчком друштву у целини.

Конструисање индекса попут HDI, GPI и сл. јасно показује да у свету сазрева свест о томе да пораст профита није једини индикатор прогреса људског друштва. Прогрес се, ипак, не може мерити само порастом материјалног богатства, већ и задовољењем других људских потреба које су сада угрожене идејом о максимизацији профита (нпр. здрава животна средина, право на здравље људи итд). Социолози попут Гиденса и Бека указују да, након постизања одређеног степена богатства,

долази до ситуације да раст профита више не доприноси друштвеном напретку, већ да га угрожава и то првенствено угрожавањем квалитета живота људи. Гиденс је у праву када наглашава како перманентни привредни раст „може доносити користи, али истовремено се почињу gomилати проблеми које доноси обиље. То не значи да од привредног раста треба одустати, већ да на њему не треба инсистирати без обзира на шире последице“ (2010:82).

Све ово води нас ка закључку да се друштвени развој (у Лукићевом значењу: напредак, прогрес) не може свести само на раст профита. „Развитак мора да се схвати као нешто сложеније, вишезначно, нешто што је и економско, друштвено, научно, културно. Он треба да има глобални карактер и да обухвати бројне појаве друштвеног живота, да одговара моралним и културним циљевима, укорењеним у историјском наслеђу сваког народа“ (Мајор, 1991: 66). Конструисани наведени и бројни други индикатори прогреса, много јасније указују да ли се Човечанство у целини и појединачна друштва крећу у правцу напретка или не. Међутим, чињеница да су конструисане показатељи помоћу којих је могуће прецизније измерити друштвени напредак, још увек нам не даје одговор на питање о факторима који ограничавају друштвени прогрес. Према нашем ставу, ти фактори су системске природе.

Капиталистички друштвени систем је заснован само на једном фактору - трци за стицањем новца и на само једном индикатору - расту профита. Светскаекономска криза, климатске промене, неоколонијални ратови за природне ресурсе итд. последица су глобалног капитализма. Он производи опасност не само по прогрес, већ и по сам опстанак људске културе. Глобални капитализам продукује раст неједнакости, како глобалних, тако и локалних, интензивира уништавања животне средине, тежи унификацији (значи: американизацији) свих традиционалних културних специфичности разних народа под окриљем законитог процеса глобализације што, према признању Алена Турена (2000), води „грађанском рату светских размера између оних који контролишу мреже технологије, финансијског капитала и информација, и свих оних индивидуа, група, нација и заједница које осећају да глобализација представља претњу њиховом идентитету“. Све ово нас више него јасно упозорава на последице са којима ће се свет суочити уколико се не окрене хуманистички оријентисаној парадигми друштвеног развоја. Она, свакако, мора да узме у обзир и раст профита, али и дистрибуцију материјалних вредности, стварање оптималних

услова за квалитетан живот људи, који свакако не живи оних 1,3 милијарде људи у свету који, према подацима Светске банке из 2008, опстају у границама „апсолутног сиромаштва“ (испод 2 USA \$ дневно). Ово подразумева и оспособљавање за живот у информацијском добу, а за то је предуслов писменост. Подаци UNESCO за 2011. указују да је у свету чак 775 милиона потпуно неписмених људи; обухвата сав спектар социјално-економских и културних права и могућност њиховог стварног уживања, укључујући и претпостављајући достојанствен положај човека у процесу рада и у односу на друге људе. „Солидарност је кључна реч развоја, заједнички напредак човечанства иде преко солидарног развоја. Или ће заиста бити заједнички или га неће бити“ (Мајор, Тангијан, 1997: 78). Овим би се суштински изменио културни образац савременог друштва. Али би то онда генерисало и квалитативну промену - промену система. Од система који почива на експлоатацији ка систему који почива на - солидарности. Истовремено, ова промена би представљала и претпоставку опстанка људске културе.

ЛИТЕРАТУРА

- Bek, U. (2011) *Svetsko rizično društvo: u potrazi za izgubljenom sigurnošću*. Novi Sad: Akademska knjiga
- Croeber A.L., Kluckhohn, C. (1963) *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books, Random House
- Gidens, E. (2010) *Klimatske promene i politika*. Beograd: Clío
- Golubović, Z. (2007) *Kultura*. U A. Mimica, M. Bogdanović (prir.) *Sociološki rečnik*. Beograd: Zavod za udžbenike
- Goričar, J. (1974) *Sociologija: osnovi marksističke opšte teorije o društvu*. Beograd: Rad
- Ilić, M. (1991) *Sociologija kulture i umetnosti*. Beograd: Naučna knjiga
- Kloskovska, A. (2005) *Sociologija kulture*. Beograd: Čigoja štampa
- Лукић, Р. (1995) *Основи социологије*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, БИГЗ
- Lukić, R. (1959) *Osnovi sociologije*. Beograd: Savez udruženja pravника Jugoslavije
- Major, F. (1991) *Sutra je uvek kasno*. Beograd: Jugoslovenska revija; Republički zavod za proučavanje kulturnog razvitka Srbije

- Major, F., Tangijan, S. (1997) *UNESCO: ideal i akcija*. Beograd: zavod za međunarodnu prosvetnu, naučnu, kulturnu i tehničku saradnju Srbije; Zavod za udžbenike i nastavna sredstva
- Mandelbaum, M. (2004) *Ideje koje su osvojile svet : mir, demokratija i slobodna tržišta u dvadeset i prvom veku*. Beograd: Filip Višnjić
- Марковић, Д.Ж. (2005) Социјална екологија. Београд: Завод за удџбенике и наставна средства
- Марковић, Д.Ж. (2008) Глобална економија (Прилог социолошком проучавању глобализације). Ниш: Економски факултет Универзитета у Нишу
- Марковић, М. (1994) Филозофски основи науке. Изабрана дела, књ. 1. Београд: БИГЗ, ГЕНЕС-С штампа, Просвета, СКЗ
- Milošević, B. (2013) *Organizacija rada u globalnoj tranziciji (Prilozi Sociologiji organizacije)*. Beograd: Filip Višnjić, Prosveta
- Митровић, Љ. (2009) Транзиција у периферни капитализам. Београд: Институт за политичке студије
- Risman, D. (2006) *Usamljena gomila: studija o promeni američkog karaktera*. Novi Sad: Mediterran Publishing
- Talberth, J., Cobb, C., Slatery, N. (2007) *The Genuine Progress Indicator 2006: A Tool for Sustainable Development*. Oakland (CA): Redefining Progress http://web.pdx.edu/~kub/publicfiles/MeasuringWellBeing/Talberth_2006_GPI.pdf [приступљено 23. јуна 2013.]
- Touraine, A. (2000), *Can We Live Together? Equality and Difference*. Cambridge: Polity Press
- Vratuša, V. (2007), Razvoj, društveni. U A. Mimica, M. Bogdanović (prir.) *Sociološki rečnik*. Beograd: Zavod za udžbenike
- Зиновјев, А. (2002) Запад: феномен западњаштва. Београд: Наш дом; Lausanne: L'Age d'Homme

Uros V. Suvakovic

Milojica M. Sutovic

University in Pristina with contemporary Head Office in Kosovska
Mitrovica

Faculty of Philosophy Kosovska Mitrovica
Serbia

HUMANISTIC SOCIAL DEVELOPMENT AS PRESUMPTION OF HUMAN CULTURE SURVIVAL

Summary: *The research starts from the attitude that the culture does not comprise only spiritual but also the material culture, so that tradition and progress are two basic elements of culture as the social phenomenon.*

In the contemporary era, from the appearance of capitalism, the social development has been manifested by profit growth, i.e. by gross national product (GNP per capita). This criterion is important, but it cannot be the only one. Namely, it is clear that the material development of society measured only by profit started to jeopardize the survival of the Mankind, therefore the survival of the human culture on the Earth (e.g. climatic changes). Technical-technological progress cannot lead to the cultural progress if it endangers lives of people. Researches in the area of ecology and especially social ecology are the best evidence on this. Therefore, it is important that social development is oriented by value – humane, according to the real needs of the Human, and not only in accordance with the idea of “accumulation of wealth” (Marx), which would essentially change the cultural pattern of the contemporary world society.

Key words: *social development, humanitarian value orientation, culture.*

Петар М. Анђелковић^[1]

Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској
Митровици

Филозофски факултет Косовска Митровица

Србија

Прегледни рад

УДК: 316.77:659.3

СРЕДСТВА МАСОВНОГ КОМУНИЦИРАЊА КАО ИНСТРУМЕНТ МАНИПУЛАЦИЈЕ ЉУДИМА У ПОТРОШАЧКОМ ДРУШТВУ

Сажетак: Средства комуникација у двадесетом веку доживела су убрзани развој у великој мери доприносећи стварању друштва које добија ознаку масовно друштво. У масовним друштвима „Ле Бонве психологије“ јављају се и многа питања и дилеме. Са аспекта културе једног друштва, издвајају се два најбитнија: упркос томе што средства комуникације представљају технику и друштвену потребу, колико она могу бити директна опасност за квалитет и вредност националне културе; и колико неселективно и некритичко конзумирање увозног садржаја удаљује људе од њихових сопствених култура? Експанзија средстава комуникација са собом повлачи и негативне, штетне утицаје, јер људско стање, у мору информација, може бити конфузно или искривљено. Услед повећаног обима расположивих информација, забавних емисија а посебно оних увезених, друштва се полако хомогенизују. Увозне информације и забавне емисије могу радикално променити друштвени поредак што се одражава на традицију и економске и друштвене токове. Средства комуникације су неодвојиви део модернизације једног друштвеног система, али могу, што се управо и дешава, да буду инструмент манипулације људима и средство рушења националног идентитета.

Кључне речи: Средства масовног комуникација, идентитет, потрошачко друштво, манипулација, традиција, модернизам.

У ово време сумње и смутње, потребне су нам две снаге: једна унутрашња за одбрану душе и једна спољашња за одбрану отаџбине.

Владика Николај

^[1] profapetar@gmail.com

Стари Рим је давно схватио снагу и моћ манипулације људима путем забаве. Агендом „*јефтин хлеб и игре*“ Латини („*старе варалице*“ - „*чувај се Данајаца и када дарове носе*“) вешто су манипулисали људима свог огромног царства. Схвативши да већина људи не воли да се ангажује и замара озбиљним мислима, доктор Семјуел Џонсон је још у 18. веку изрекао констатацију да људи неће читати књиге уколико буду имали неки други начин да се забаве. Управо, сведоци смо да се то данас све више догађа. Масовна популација људи, конзумерски оријентисана, највећи део свог слободног времена проводи седећи испред телевизора, забављајући се и не размишљајући о озбиљним државно-политичким темама. Телевизијске компаније контролисане од економско-политичких моћника (а та сибиоза увек иде заједно) представљају савршено средство за склањање људи из сфере јавности и реалности. У фрагментисаном контролисаном друштву нема независних медија, те у таквим условима људи престају да преиспитују рад моћне елите која континуирано присваја све више моћи. Утицај медија у савременом свету је толико моћан да људи постају потпуно зависни од њих. Манипулишући осећањима људи медији потпуно паралишу осећање за реалност. Њима се реализује контрола ума, постиже масовна хипноза, намећу уверења, спроводе ставови и очекивања. Медијским инжињерингом скројеним по мери моћних интереса препарирана масовна публика постаје апсолутни зависник и стога лак плен систематског и систематичног заглупљивања. Људе не треба замарати и увлачити у непотребне расправе о озбиљним државничким пословима, не треба их замарати дебатама о њиховој сопственој судбини, јер о томе „*има ко бригу да брине*“, народ треба да се забавља и да има довољно хлеба, а телевизија са својим забавним програмима, срцепарајућим серијама са обавезним „*хепиендом*“, реалити шоуима (народ воли да вири у туђу авлију) и сл. емисијама је јако погодно и моћно манипулативно средство. Уместо да медији буду деполитизационе институције они су, скројени по мери моћника и њихових интереса, постали средство управљања и контроле људи – средство идиотизације људи. Модерна развијајући до несудењих граница средства масовног комуницирања развија и идеје „*јуриша на човека*“ (Хана Арент), додали би и јуриша на читава друштва и народе.

Маршал Меклуан је давно устврдио да је читава историја друштва у ствари историја медија јер од када постоји друштво постоји и комуникација међу људима. Слично размишља и комуниколог Зорица Томић која каже: „Интересовање да се открију и разумеју механизми функционисања и смисао људског комуницирања, старо је колико и људско друштво. Иако под различитим називима, комуницирање

се, најпре у оквиру теологије и филозофије, изучавало једнако у древној Кини, Старој Грчкој, средњем и новом веку, а преко развитка социологије и психологије крајем прошлог столећа, оно постаје централна тема многих друштвених наука“ (2000: 12). Несумљиво је да информационе технологије обликују наше време, јер у великој мери обликују систем вредности, културно стваралаштво, друштвене односе, једном речју, утичу на живот сваког појединца.

Још 1962. године у у свом говору на универзитету Беркли Хаксли је упозорио на опасност која прети човечанству после „коначне револуције“ која ће успоставити механизме за свеобухватну контролу понашања. Између осталог он ће рећи: „Може се рећи да су, у прошлости све револуције имале за циљ промену окружења у циљу промене појединаца. Радило се о политичкој револуцији, економској револуцији, револуцији везаној за религију... Склон сам да поверујем да ће диктатура науке у будућности довести до онога што сам описао као „врли нови свет“; то неће бити изведено из хуманих разлога, већ ће научни диктатори овај образац препознати као ефикаснији од осталих. Ако успете да доведете људе до тога да се сагласе са политиком земље у којој живе – да их доведете у стање ропства – имаћете далеко стабилније и дуготрајније друштво, лакше контролисано него што би то било могуће уз помоћ стрљачких одреда или концентрационих одреда“. Хаксли је давно схватио да је пропаганда и контрола мишљења јаче и опасније оружје од стрљачких одреда и коцлогора.

Британски нобеловац Бертранд Расел у својој књизи *Деловање науке на друштво* још 1952. године упозорава на могућност да се научним методама може насилно мењати друштвена свест: „Мислим да ће“, указује овај визионар, „политички најважнија тема у будућности бити масовна психологија... Њена важност расте са развојем метода савремене пропаганде. А најмоћнија пропаганда је такозвано образовање“. Амерички писац Видал је средином прошлог века изрекао констатацију која верно одсликава хипокризу америчког духа: „Американци воле да им се каже кога да мрзе“. Наравно, улогу показатеља имају медији. Већина просечних американаца свакодневно се упућују од стране медија, под контролом хегемона, кога треба да мрзе, неретко су то читави народи. Док просечан американац задовољава своју потребу да мрзи душевно се наслађујући, доминатори остварују своје интересе. Наш народ би рекао: „док пси коску глођу возови пролазе“

Масовни медији се убрајају у манипулативне инструменте друштвене праксе. Поруке које емитују масовни медији могу имати манипулативно дејство, садржај и циљ. Електронски медији, као и штампани, су технолошка подлога за симболичко ширење идеја, и због тога се порука јавља као медијум стварног живота. Медијуми – радио, телевизија, филм, штампа – јављају се као посредници њима иманентних порука, специфичних по својој форми и деловању. Инструментална моћ порука, средстава масовног комуницирања, састоји се у чињеници да се овим порукама идеје, ставови, мишљења, читави идеолошки системи „усађују“ у свест појединаца и група. Као и све друге поруке, и поруке средстава масовног комуницирања су симболички обрађено људско искуство, друштвена стварност. Манипулативни ефекти порука су незаобилазни код деловања средстава масовног комуницирања стварајући конформистичко друштво. „Манипулација се може одредити као смишљен, систематски и контролисан поступак или скуп поступака помоћу којих манипулатор, користећи симболичка средства, у за њега погодним психосоцијалним условима, одашиље у масу, преко средстава комуникације, одређене поруке, с намером да утиче на уверења, ставове и *понашање* великог броја људи, тако да би се они, у стварима о којима не постоји општа сагласност, а за које су животно заинтересовани, усмерили према убеђењу, ставова и вредностима манипулатора, а да тога нису ни свесни“ (Шушњић, 1976: 29).

Монопол над информацијама се појављује као јак извор друштвене моћи. Уколико се садржаји емитују само из једног центра претпоставља се да такво друштво карактерише висок ниво јединства, солидарности, конформизма и разумевања. То у великој мери смањује појаву друштвених сукоба. Уколико се онемогући појава монопола над информацијом, све је извеснија појава више информативних центара који емитују одређене садржаје. Такав плурализам дистрибутера садржаја отвара пут афирмацији противречних мишљења. Противречне информације иницирају супротне реакције и различито понашање у друштву што повлачи могућност већих сукоба, тензија, колебаљивости и друштвене дезорганизације. „Од тренутка када нека моћна група у друштву (нпр. политичка партија) преузме на се испирање мозга своме народу, она не само што искључује народ (...) као учесника у стварању јавног мњења, него докида сваку могућност постојања истинског јавног мњења, замењујући га идеологијом која

интересе те моћне групе приказује и намеће као истину. Почиње владавина интереса над истином. Кад интереси вичу, идеје се не могу чути“ (Исто: 38).

Педесетих година прошлог века Рајт Милс је описао још тамнијим бојама то преобраћање демократских установа и демократске јавности у модерна средства духовног поробљавања и потчињавања како би сви имали иста уверења — живели и мислили онако како је то пожељно да чине. У таквим околностима уместо слободног развоја људског духа стално се подстиче лаковерност и хипокризија. Анализирајући савремено америчко друштво, Рајт Милс је указивао на ове тешкоће изношења личног мишљења, које погађају све оне који не износе популарна и уобичајена мњења. Отуд се и многи ствараоци приклањају уверењима која су уобичајена и широко распрострањена средствима духовног саобраћања у маси. Уколико се појединац определи за овај пут и, постане најамник индустрије свести и масовне културе, његове опште циљеве постављају други а не његов лични суд и морални интегритет. А ти светови масовне културе и јавних мњења подешени су све више према захтевима владајућих група и текуће политике. „Средства масовног комуницирања“, сматра Милс, „дају правац самим нашим сазнањима и руководе нашим искуствима. Та средства масовних комуникација, у већој мери него наше фрагментарно искуство, углавном постављају мерила по којима смо склони да стварима верујемо или не, односно мерила по којима прихватимо, или не, стварност онакву каква је“ (Милс, 1964: 400-401). Зато је и овај независни интелектуалац, тако одлучно истицао потребу супротстављања том растућем комформизму и борбе против ове духовне једноличности, те „стереотипне и доследне смрти суштински животних ствари“ (Милс, 1964: 40) Манипулација је према Ђ. Шушњићу „смишљен систематски и контролисан поступак или скуп поступака помоћу којих манипулатор, користећи симболичка средства, у за њега неповољнијим психосоцијалним условима, одашиље у масу, преко средстава комуникације, одређене поруке, с намером да утиче на уверења, ставове и понашање великог броја људи, тако да би се они, у стварима у којим не постоји општа сагласност, а за које су животно заинтересовани, усмерили према убеђењу, ставовима и вредностима манипулатора, а да тога нису ни свесни“ (Шушњић, 1976: 309).

Манипулација има најјачи ефекат када се делује на тај начин да људска егзистенција постане несигурна, нејасна, неодређена, двосмислена, нестабилна, нова, сумњива, испуњена страхом, јер

се тиме редукује критичка свест човека. Са друге стране човекова егзистенција се може привидно учинити јасном, одређеном, стабилном, несумњивом, поузданом што такође утиче на одређену дозу помућене критичке свести „уљуљкане“ у свест о личним успесима и побудама. „Манипулација речима је својеврсно насиље: над онима којима је намењена и над самим речима као стожеру наше демократије“ (Бретон, 2000: 22). Са циљем манипулације, медијски садржај се тако конструише да завања, уведе у заблуду, реципијенте убеди у нешто што се коси са истином. Такав садржај је лажан, неистинит.

Од медија се очекује да буду у служби грађана. Због тога се њихова делатност не може изједначавати са другим институцијама. Медији, у већини случајева, испуњавају обавезе и циљеве од ширег и дугорочнијег значаја за друштво у целини. Њихова одговорност се подједнако огледа како у ономе што чине, тако и у ономе што не чине, без обзира на то да ли у оба случаја „неко“ врши притисак на медије. На ово се медији често позивају када желе да се њихов рад посматра кроз различите бенифиције, када желе и очекују одређена права и привилегије. Такође, медији не смеју ни на који начин, чак ни законски, бити приморани да испуњавају неку врсту „*јавног интереса*“ и буду мисионари одређених институција. Садржај медија који долази до реципијента у великој мери зависи од власништва и контроле над медијем. Уколико се ради о приватном власништву садржај ће бити усмерен ка комерцијализацији и остварењу што већег профита. Када је реч о државној својини, влада је апсолутни власник, управљач и контролор медијског садржаја са циљем да се оствари економска и политичка зависност. Економска зависност се препознаје у комерцијализацији медијског садржаја. Велики оглашивачи, као део друштвеног система економски помажу медије куповином огласног простора. Са друге стране медији рекламирајући такве оглашиваче делују на друштвени систем. На тај начин комерцијални медији делују на очување друштвеног конформизма, занемарујући или потпуно укидајући могућност критичког посматрања друштвених појава. Омасовљавање публице таквог медија утиче на квалитет и квантитет медијског садржаја који се „опасно“ креће по граници просечности. Естетски ниво медијског садржаја се сразмерно смањује са повећањем масовности публице. Са разлогом се поставља питање да ли су власници комерцијалних медија у могућности да подигну квалитативни ниво медијског садржаја, чак и ако то не желе. Политичка зависност се, најчешће, везује за ефикасну пропаганду, а ефикасност се повећава кроз монополски приступ комуникацији. Монополско понашање медија се

најлакше остварује у ситуацији када не постоји отпор ка наметању одређеног система вредности, политике и друштвено очекиваног понашања појединаца. На прави смисао тежње ка једногласности указао је Џорџ Сантајана у својим речима о привиђењу политике и апсолутној демократији. При том се послужио једном незаборавном сликом о управљању бродом, која много подсећа на Платонову фигуру о филозофу-крманошу. Овом сликом Сантајана је хтео да покаже да захтев за једногласношћу води идеалу заустављеног друштва у којем, за разлику од Платонове визије, владају политичари а не филозофи. Нема ни једног политичког филозофа или пророка, каже Сантајана, који се осмелио да уцрта на карти океан којим једри, пошто је сваки од њих видео универзум само у слици и перспективи свога брода а историју као бродски дневник пређеног пута.

Тоталитарни сан нацистичког злочинца Јозефа Гебелса - „Онај ко зна све не боји се ничега“, остварује се путем електронске шпијунаже коју данас у свету омогућавају нове медијске комуникације, посебно интернет. Последњих педесетак година у оквиру института RAND и Tavistok (финансира их породица Рокфелер) развија се тзв. „Стратегија обмане“ која укључује производњу сагласности а такође и развој оружја за контролу ума путем електромагнетских таласа, чија је намера да се створе зомбирани, форматизовани грађани, потпуно зависни од малих екрана и информација, који се диве статусним симболима а немају потребе за суштинске духовне и етичке вредности. Тотална контрола медија, а она је све више на делу, ствара могућност успостављења заједнице орвелијанско-хакслијевог типа, која ће, пре свега употребом биотехнолошког оружја (вакцинацијом, храном...), стремети даљој промени људских бића редукцијом хуманитета. У строго поверљивим документима, које је Едвард Сноудон пренео Глену Гринвелду који их је објавио у Гардијену, описује се како је НСА исплела шпијунску мрежу за праћење људи широм света путем интернета, а посебно како функционише програм „PRISM“, који је направљен 2007. године, и који омогућава НСА директан приступ свим водећим интернет компанијама широм света. Тим програмом омогућава се америчким обавештајним службама да прате и снимају сваку активност ма ког човека на глобалној мрежи. Наравно, то је образложено и правно упаковано (одлуку донео Сенат) борбом против тероризма. Овај, како га називају „Безгранични доушник“ представља једну у низу орвелијанских обана уклопљених у стратегију тоталног рата. Тактика је сасвим јасна: најпре се плански створи глобална мрежа у коју се агресивном кампањом увуку људи, који се затим

системски, према потреби прате и контролишу како би се успоставила тотална технократска и орвелијанска контрола над људима и читавим народима.

Шта је крајњи циљ застрашујућег подухвата креатора Новог светског поредка. Свакако није само разарање старих видова заједништва (породице, партије, синдиката,...), у најширем смислу културе, него поништавање индивидуалности, тј. самосвојности, како појединаца тако и народа, а све у функцији успешне дресуре за потрошачко друштво. Нови човек за ново доба, треба да се одрекне традиционалних вредности, традиционалне породице, јер она ствара: “себичног” појединца неспремног да се интегрише у ново информационо доба; традиционалног родољубља а нови свет је свет без граница; традиционалне вере које су искључиве а долази доба једне једине светске религије *NEW AGE*. Садашње религије, посебно оне које остају верне Истини, пројектанти “Новог доба” настоје да сведу на ниво фолклора, који свако може понаособ упражњавати по својој вољи јер је су безначајне. Њихова визија света реализује се по јасно утврђеном плану који између осталог укључују: разбијање и затирање националног идентитета, централизована контрола људи чиповањем и праћењем разним средствима; нулти развој друштва (укидање просперитета); непрекидни ратови и управљање вештачки изазваним кризама; централизована контрола образовања; даља ревизија и „стерилизација“ историје... Елита светских моћника, политичким играма у многим земљама света, са марионетским политичарима, који изговарају написане им текстове, изводе режиране представе. Уз помоћ медија, који су највећим делом у њиховом власништву, придржавајући се добро разрађене нацистичке идеје о моћи медија и информације („десет пута поновљена лаж постаје истина“ – Гебелс), ова геноцидална елита Новог светског поредка, непрекидним понављањем убеђује (затушљује) светску популацију да сви закони и све што они чине представља борбу за очување планете, напредак и прогрес за све људе. А у ствари реч је о стратегији у којој се повезивањем биолошких и информатичких наука (биолошка и информатичка бомба) ствара средство хегемоније – глобалитаристички предатор, у тоталном рату против човечанства.

Медијски садржаји утичу на обликовање културног кода једног друштва и на настанак друштвене климе. Садржаји су симбиоза уметности, науке, забаве и разоноде и кроз њих се човеку презентују знања и постигнућа свих друштвених истраживања.

Медији су премрежили свет а човека обликовали у биће масовног комуницирања. Масовно комуницирање није само део породице, школе, професије, већ и читаве цивилизације, државе, једног глобалног друштва. Комуникатори, који обликују садржај намењен масовном комуницирању, најчешће нису њени конзументи. Примећујући да савремени медији, обликујући садржаје који често воде ка конформизму, униформисаности и стереотипу, без могућности критичке процене, Светлана Безданов закључује: „Свакодневном конзуманцијом садржаја масмедија публика се своди на потрошача: вести и информација (медији обезбеђују значајне чињенице које имају последице у нашем свакодневном животу, дају преглед догађаја у друштву и о свему обавештавају своје публике); анализе и интерпретације (медији процењују догађаје, анализирају их и сугеришу одређене интерпретације); образовања и социјализације (медији преузимају функције образовања, социјализације, модификовања културних кодова); убеђивања и односа с јавношћу (медији су инструмент пропаганде и убеђивања); продаје и рекламе (медији су главни актери маркетинга и процеса дистрибуције свих савремених економских система – реклама обавештава јавност о новом производу, промовише исходе потрошње/куповине); забаве и уметности (масмедији опуштају људе у доколици – забава је популарна уметност нашег доба, с једне стране, док често управо кроз ту врсту манифестације, медији промовишу уметност аутентичних вредности)“ (Безданов-Гостимир, 1994: 33-34). Због тога се са разлогом могу поставити различита питања. Да ли су медији наши господари, односно, да ли су рецепијенти њихове жртве? Колико могу да манипулишу и управљају нашим мишљењима и понашањем? Одговори на ова питања могу бити комбинована. Медији могу бити господари нашим животима у оној мери у којој појединац то дозвољава. Одбрамбени механизам се може изградити уколико се појача жеља да се медиј упозна, смањујући могућност манипулације.

Средства информисања могу представљати опасност по културни идентитет већине земаља иако треба бити свестан чињенице да се тај идентитет образује и под спољним утицајем, кроз процесе акултурације и енкултурације. Култура једног друштва се не развија и оплођује повлачењем у себе, затварањем, већ могућношћу симбиозе са другим културама. Због тога је потребно избегавати неговање и поспешивање шовинистичких ставова, који уносе пометњу у међународном разумевању, и који брзоплето и непромишљено намећу погрешне моделе заштите културног и националног идентитета. Комуницирање јесте део културе, врши утицај на културу, самим

тим развој комуникационих система може значајно допринети развоју националне културе. Масовни медији се морају разумети и посматрати као неодвојиви део друштвеног комуницирања као реципрочна спона између традиције и модернизације. Савремена средства информисања немају за циљ укидање традиционалне културе, већ делују по принципу узајамне сарадње ова два облика друштвеног процеса. Успешно комуницирање није могуће остварити употребом једне методе, већ коришћењем свих расположивих начина комуницирања које друштво има, како на локалном тако и на националном нивоу. Процес комуницирања и дистрибуција информација је ефекат заједничког деловања различитих метода које обухватају савремена средства комуницирања, традиционални вид комуницирања, лично комуницирање...што помаже уклањању постојећих баријера између различитих стандарда културе и опречних ставова у друштву. Додатни позитивни ефекат је ублажавање превише заступљеног вертикалног у корист међународног хоризонталног комуницирања. Развој националних култура и њихова заштита од спољашњег утицаја је свакидашње питање. Неке земље предузимају заштитне мере примењујући различите механизме контроле и цензуре које понекад иду и до ситуације протеривања особља и забране свега што долази из иностранства. На тај начин домаћа култура бива херметички затворена, лишвавајући се процеса размене са другим културама у циљу напредовања и богаћења културним вредностима. Постоје друштва у којима државни апарат диктира облик и израз културе, грубо одстрањујући све оно што не потиче из конкретне средине, иако контролу не треба схватити искључиво као негативну особину. Уколико постоји реципрочна размена између различитих култура и система вредности, може се очекивати корист за обе стране, што код једносмерног протока информација није случај. Негативним рестрикцијама се не можемо борити против штетног утицаја других култура. Сама критика оних који конзумирају најбезвредније садржаје не доноси трајно решење проблема. Да би преживела, култура се мора изнова освежавати, допуњавати, надограђивати увођењем нових савременијих садржаја што би требало да стимулише уметничке ствараоце да дају максимум у свом стваралаштву. То је један од начина очувања културног идентитета.

Мултикултуралност се схвата потпуно погрешно. Уместо да представља мирну коегзистенцију различитих култура, у Србији представља одрицање од сопствене. У ту сврху, занемарује се национална култура и пропагира туђа. Занемарује се српски језик и

дозвољава се увођење страних речи и израза, а ћирилицу, званично српско писмо не треба ни спомињати. Оно је готово потпуно протерано из свих медија, па чак и са националне телевизије. Мултикултуралност није акултуралност. Толеранција се схвата као гушење себе како се не би угрожавала права Другог, иако у теорији подразумева трпељивост, прихватање различитости, које изискује афирмацију и Себе и Другог. Тек тада може доћи до толеранције. Толеранција није насиље над собом зарад Другог. Постојање две културе, две нације, два система вредности који не врше насиље један над другим јесте толеранција. У супротном звала би се асимилација. Србији је потребан културни национализам а не асимилација у „мегдоналд културу“ која се тако организовано шири у Србији. Такође, Србију путем медија изнова на перфидан начин осваја „османлијска култура“, а ми готово без отпора, брукајући своје предке, предајемо се и препуштамо освајању. У којој мери, лакомислено и некритичко прихватање глобалистичких идеја и пројеката, потире национални идентитет, можда најбоље илуструје пример Чешке, у којој један грађанин на питање каква је слобода остварена у постсоцијалистичким друштвима одговара: „Није остало ништа од старог духа. Чеси су постали нација белих мишева који трче за новцем и гризу једни друге. Нико здраве памети не жели повратак у комунизам. Али коју смо ми то слободу заиста освојили? У оно време нашу сталну политику креирали су Руси: данас то чине Американци. У оно време живели смо у култури комунистичких лажи и празних обећања. Али, нису ли капиталистички медији и култура забаве подједнако лажни и празни и манипулативни” (Недељковић, 2009: 66).

Када се земља налази у колонијално-окупационим условима, када се налази под снажним медијским ударом „организованом лагању“ како спољашњем тако и унутрашњем, могућа су два облика отпора: *институције* и *појединци*. Духовна ситуација нашег времена јасно открива и показује да постоји веза између слабости институција да се организовано супростави „организованом лагању“ и одсуства појединаца-личности. Институције су инертне и под директном контролом власти која нема довољно мудрости да учини оно што мора и спречи духовни геноцид, и да сачува оно што може да сачува. Јер, њој недостаје мудрост да разликује те две ствари. Када је реч о појединцима, осећа се одсуство изузетних личности а и када се и неко појави њихово деловање је сведено на глас вапијућег у пустињи. Масовна производња једнодимензионалних, обездуховљених индивидуа, послушних поданика и покорних најамних радника, која се посебно, као обавезни

задатак намеће земљама у транзицији, која се на један организован начин спроводи уз помоћ инструментализованих масовних медија, само још више та друштва гура на периферију историје и уводи у нови облик колонијализма. Јер, „Нови господари светске моћи”, како примећује Љубиша Митровић, „теже не само да експлоатишу нове ресурсе већ и да доминирају људским душама. Зато им је стало до медијске хегемоније, јер путем ње утичу на културну и политичку социјализацију и симболичко угњетавање на овим просторима. Културни колонијализам продукт је технолошког и економског, али му често и претходи” (Митовић, 97-98)

Хана Арент је мудро схватила, да захваљујући убрзаном развоју електронских медија живимо у свету „организованог лагања”, а да је „лагање први корак ка убиству”. Организовано лагање је „сида савременог света” сматра писац Добрица Ћосић и закључује: „Планету, неће разорити атомска бомба; то чине и то ће докончати електронски медији” (Ћосић, 2011: 223). Нема независних новинара и независног новинарства. То је маска и изум демократије западне цивилизације где се иза појма „независност” најчешће крије подлост, зла намера, слугарство. Снагом „организованог лагања” производе лажну стварност, симулакрум. Људи све више постају неспособни за перцепцију истине. Српски народ је на својој кожи осетио моћ „организованог лагања” и свеопшту кризу истине. Такође, ми у Србији све више осећамо да је то лагање било први корак ка убиству српског народа које се упорно и доследно спроводи. Антисрпска идеологија, вулгарна у методама и лажљива у аргументима разастире се српским медијским простором систематски урушава националну свест и ибија српски дух. Дејством тог „отрова” највећим делом Срби постају равнодушни и занемели пред пропадањем.

Највише могућности слободе у савременој демократији у многама зависе од одговора на питање: да ли је одиста могућна слободна и критичка мисао или је савремени човек осуђен да живи у условима духовне обезличености и ропства? Духовна обезличеност је начин да се сузбију највише могућности слободе у демократском поретку. “Не угрожава нашу демократију” — упозоравао је Џон Дјуи у доба појаве фашизма у Немачкој — “то што постоје неке тоталитарне државе. Њу угрожава то што у нашим личним ставовима и у нашим установама постоје услови који су у тим земљама довели до победе спољашњег ауторитета, до дисциплине, једнообразности и зависности од вођа. Бојно поље је према томе и овде, у нама самима и у нашим установама”.

Уосталом, у овом времену се све мање цени појединац који мисли својом главом, а на цени је човек који је кадар да се прилагоди раду у великој организацији, човек који не сумња у оно што је свето већ је увек спреман да слепо верује и да све што је лично жртвује. У таквом времену се и демократија јавља као најефикаснији систем доминације, а слобода, као што је то истицао Херберт Маркузе, као комформна, уходана демократска неслобода.

Уходаном методологијом којом се иза општих цивилизацијских вредности (наравно само декларативно), као што су прогрес, правда, зелена планета, демократија..., ствара се димна завеса иза које се људима прогресивно корак по корак, одузимају права, а да они тога најчешће нису свесни или касно то постају. У оркестрираној пропаганди лаж функционише као истина. Насиље над духом и културом, које сеје пометњу и трује памет, постаје опасније од физичког насиља јер уништава духовни имунитет. А без имунитета лак смо плен разних болештина које се планетарно множе и шире. Највећа опасност лежи у томе да заборавимао шта су нам витални национални инереси и да се без отпора мирно препустимо да нас носи река духовне окупације. Отуђен и усамљен, престао и изманипулисан од све присутније медијске диктатуре човек се све више изопачује и тражи излаз у негативним странама људског живота. У таквој друштвеној клими, у којој је човек озбиљно оболео од живљења живота доминира егзистенцијална стрепња, а све већи простор заузимају разне секте, чудотворци, исцелитељи, астролози и врачаре који нуде пречице до раја. У ситуацији када се тежи, путем тоталне контроле, путем прецизно разрађене агенде пропаганде и манипулације, да се човек потпуно форматује, неопходна је ревитализација значаја идеје родољубља истине и правде.

ЛИТЕРАТУРА

- Безданов-Гостимир, С. (1994). *За(у)вођење медија*, Београд.
- Бретон, Ф. (2000). *Изманипулисана реч*, Београд: СЛЮ.
- Велимировић, Н. (2001). *Азбука победе*, Сабрана дела том IV, Графика Шабац.
4. Ерасов, Б.С. (1998), *Социјалнаја културологија*, Аспект Прес, Москва.
5. Едвард, Х. и Роберт, М. (2004). *Глобални медији*, Београд: СЛЮ.
6. Недељковић, Љ. (приређивач), (2009). *Коју смо ми слободу стварно освојили*, НИН, 3060/2009.
- Зафрански, Р. (2005). *Зло или драма слободе*, превео Саша Радојчић, Београд: Службени лист СЦГ.
- Ђорђевић, Т. (1998). *Комуникација и власт*, Београд: Младост.
- Милс, Р. (1964). *Етита власти*, Београд: Култура.
- Митровић, Љ. (2009). *Транзиција у периферни капитализам*, Београд: Институт за политичке студије.
- Морен, Е. (1967). *Дух времена*, Београд: Просвета.
- Томић, З. (2000). *Комуникологија*, Београд: Филолошки факултет.
- Тодоровић, А. (1974). *Социологија масовних комуникација*, Ниш: Градина.
- Ђосић, Д. (2011). *У туђем веку*, Београд: Службени гласник.
- Шушњић, Ђ. (1976). *Рибари људских душа*, Београд: НИП „Младост“.

Petar M. Andjelković

University of Pristina with a temporary residence in Kosovska Mitrovica
Faculty of Philosophy Kosovska Mitrovica
Serbia

MEANS OF MASS COMMUNICATION AS AN INSTRUMENT OF MANIPULATION WITH PEOPLE IN CONSUMER SOCIETY

Abstract: *Means of communication had lived through a fast development, in twenty-first century, largely contributing to the making of society which gets a mark of mass society. In mass society of „le Bone’s psychology“ development of means of mass communication, with all positive options that it offers, many questions and dilemmas appear. From the cultural view two most important ones appear: despite the fact that means of communication represent the social need in what level can it be a direct danger to quality and value of national culture; and in what level unselective and uncritical accepting of imported content distans people from their own culture. Expansion of means of mass communication also carries negative and bad influence, because human state, in the sea of information, can be confused and distorted. Imported informations and entertainment shows can radically change social order which reflects on tradition and economical and social flows. Means of communication are an inseparable part of acculturation of a social system, but can be an instrument of manipulation with people and means for destruction of national identity, what is actually happening.*

Key words: *Means of mass communication, identity, spending society, manipulation, tradition, acculturation.*

Радомир Д. Ђорђевић^[1]

Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској
Митровици

Филозофски факултет Косовска Митровица

Србија

Научна критика, полемика

УДК: 316.74:94

КУЛТУРНО И НАУЧНО ВРЕДНОВАЊЕ У ОКВИРУ ДРУШТВЕНОГ РАЗВОЈА

Сажетак: Аутор се у раду бави обсервацијом српске историјске науке и њене научно-културне мисије у процесу транзиције и развоја. Култура, као свеопшти начин људског живота и понашања, неизоставни је део сталног научног допуњавања. Историјска наука у тим околностима, има важно место у креирању културног и научног мишљења појединца, што је надаље, у друштвеном смислу, и основа развоја друштва уопште. Српска историјска наука је такође део процеса, и која и сама пролази кроз време транзиције. Њена истраживања и закључке које доноси, могу бити веома значајни (али и проблематични), са аспекта друштвеног развоја, уколико, под овим, подразумевамо сву последиичност, која, из свега може произаћи над целином друштвеног ареала.

Аутор критички закључује, да је у културном и научном смислу, српска историјска наука, због свог неадекватног и не/научног сагледавања и истраживања, довела српско друштво до културно-историјског суноврата.

Кључне речи: култура, наука, развој, историја, српска историјска наука, догматизација, схематизација.

„Зато је право упознавање неке културе... несигурно
без познавања повијести те културе, пута и начина
обликовања“

Е. Кале

^[1] radomir.djordjevic@hotmail.com

УВОД

Сва досадашња разматрања о култури ослањала су се на анализи њених материјалних и духовних достигнућа. На пољу материјалних датости, култура је увек била присутна у свом чинодејству, подсећајући, да је она *sui generis* свих човекових активности. На овом плану, култура је много више присутнија и свеобухватнија. Ипак, култура није само матријалност свеукупне стварности, она је и манифестација умних промишљања човека, његовог унутрашњег, мисаоног разматрања, односно, оно што се означава као духовност човека.^[2] „Као могућност (*potentia*), она се заснива на свим свесним стремљењима (*ratio*) али и ирационалним и претпостављеним могућностима друштвених група и појединаца усмерених на изградњу хуманијих услова човекове егзистенције и будућности.“^[3]

У досадашњим истраживањима културе, превага је, углавном била у истраживању појединачних, сегментарних или парцијалних модела културног одношења човека према стварности. Мало се, или недовољно, о култури говорило као феномену у оквиру њеног научног промишљања као и свеукупности њеног друштвеног развоја. Сличне ставове наилазимо и у оквиру других наука, било да су оне хуманистички или технички усмерене. Једноставно, схватале су своја подручја истраживања недодирљивим, хомогеним и целовитим, и у којима друге науке и њихова сазнања за њих немају значења или било каквог утицаја. Таква херметичка затвореност, и херменеутичка усло

У оквиру друштвених наука, историјска наука има значајно место по својој важности, форми и резултатима које исказује, чиме и битно утиче на садашњост и будућност људи. Ипак, историја је дуго времена била у некој врсти опчињености сама собом и резултатима до којих је долазила. Стављајући се, скоро изнад свих осталих наука, историја се заправо отуђила и постала сама себи циљ. Њена, својствена особина друштвености (и која се подразумева када је у питању историјска наука), прерасла је њен ранији и основни (национални) ниво, и уздигла у нешто више, цивилизацијски и глобални ниво разматрања. Са модернизацијом друштва и света у целини, достигла

^[2] „...култура је сложен динамички и друштвено-историјски условљен феномен који представља свеукупност односа искуства и свести човека према материји, духу и свим историјски насталим производима духа у друштвеној повести и пракси човечанства.“ Никола Божиловић, Социологија културе, ЈПНИРТВ ИНФО НИШ, “Народне новине”, Ниш, 1998, стр. 29.

^[3] Исто, стр. 29.

је запањујуће и крајње несувисла запажања и упитност погледа на живот човека у прошлости. Отуда, питање које се све више наметало, јесте, да ли се живот човека у прошлости и његова култура, доиста одвијао на начин како нам га је досада представља историјска наука, притом, не обухватајући или запостављајући мета-ниво историјског дискурса, и који нам омогућује и даје ону пропулзивност историјског објашњавања, коју, обично, не сусрећемо у званичним историјским истраживањима?

Наша историјска наука је у том смислу пример таквог одношења према прошлости (нарочито сопствене), и која је, у задњим деценијама двадесетог века у озбиљној мери довела српски народ „пред свршен чин“. Негујући тзв. апологетски и догматски став, наша историјска наука је изгубила свој критичку обсервацију и посматрање прошлости у свом културном захвату. Културна не/дискурзивност наше историјске науке у новијем времену, обилувала је свиме оним што је још више удаљавало саговорнике, па тиме, и од себе и од свога народа. Добро је у том смислу подсетити се, да је есенција друштва и историје, увек била део унутрашњег и духовног садржаја личности, а све то, опет, и у оквиру целине друштва којој личност припада. Историјска наука, па и српска, нити може, нити је могуће да буде издвојена из целине друштвеног бића, а у нашем случају, српског друштвеног и културног бића.^[4]

У овом раду, разматра се досадашњи, скоро конвенционалан приступ, историјским погледима и истраживањима српске историјске науке, али и могући другачији, и који је у највећој могућој мери критички заснован. Такав приступ, понајвише је заснован на досадашњем приступу у културној заснованости света, и свега оног, што култура из себе исијава и предаје током времена. Култура друштва као и његова историја (па тиме и нашег), неодвојив су део наше историјске и културне датости, њеног исијавања духовности, односно, српске културе и српског народоносног бића. Када је у питању српска култура, њен проблем се огледа и у њеном митолошком дискурсу и који је надасве присутан. То се пак изражава на начин – митолошке сублимације прошлости. Као ни једна европска национална култура, српска култура је прекривена слојевитишћу митско-епске културне

^[4] „Друштво и његова историја се у том контексту могу сликовито представити као кожа културе, оквир који је растегљив и који се често обликује онако како то култури одговара. Култура, и да хоће, не може се отргнути из загрљаја друштва и окриља историја, али ће зато и друштво и историја своје форме прилагодити њеним захтевима”. (Н. Божиловић, исто, стр. 29-30.)

заснованости и чија старина досеже до дубоко у прошлост. Често се у српској културној јавности, ова изражајност српског народа хиперболизује или пак омаловажава. У сваком случају, у овом погледу, није добро ни једно ни друго, уколико се томе тежи једносмерно и без довољно „унутрашње“ друштене самоконтроле. Последице које из оваквог приступа могу да се појаве су веома значајне, нарочито по живот једног покољења.^[5] Ипак, остаје и даље проблемско питање како се односити према миту и његовом утицају? Погрешна употреба мита доводи свакако и до последица, али, да ли је баш тако?

Карен Амстронг сматра, да је митологија: „...смишљена да би нам помогла да се носимо с тешко решивим људским недаћама. Она је човеку помогла да пронађе своје место у свету и да се оријентише на прави начин. Сви ми желимо да знамо одакле потичемо, али пошто су наши најранији почеци прекривени маглom праисторије, створили смо о својим прецима митове који нису историјски, помажу да објаснимо наше садашње ставове о свом окружењу, суседима и обичајима. Желимо да знамо и куда идемо, па смо смислили приче које говоре о постхуманој егзистенцији...”^[6]

Са овим ставом К. Амстронга, можемо се сложити или не, ипак, чини се, да К. Амстрон и превише хиперболише егзистенцијалну страну свакодневља човека, чиме га доводи у последичну и психолошку везу са његовим хтонским положајем, односно, према окружењу као и према космосу уопште. Питање је, али и велика непознаница, да ли нам митови доиста не саопштавају одређену историјску истину, већ су само плод човекове уобразиље? Нека накнадна историјска истрживања, уверавају нас, у супротна мишљења, и да су митови умногоме произашли из неких наших најдаљих понашања. Како нисмо могли другачије да их сачувамо и пренесемо, ми смо их чували предањем, односно, преношењем на генерације које долазе. Додамо ли овоме, и целокупно културно окружење, добијамо и слику прошлости која умногоме може да буде тачна. Чини се, да ни Амстронгов став о стварању прича (мита) о постхуманој егзистенцији, није у потпуности

^[5] Сматра се, и према мишљењу јавности (како домаће, тако и иностране), да је српски косовски мит понајвише „допринео“, да се српски народ, при крају двадестог века у потпуности доведе до граница самоуништења као народа. Косово и Метохија су том погледу, један од примера тзв. прекомерног митомисања, који је, на крају, и довео до свих последичних несрећа по целину српског народа. Да ли је овакво мишљење доиста тачно, може се оцењивати само и уколико свему придодемо политички фактор, који је доминирао крајем деведесетих у Србији, али и ван њених граница.

^[6] Карен Амстронг, Кратка историја мита, „Геопоетика“, 2005., стр.14.

тачна. Мишљења о оностраниности живота, више је везана за одређена психолошка и религијска стања човека а не увек за митолошка стварања и која имају дубљу временску позадину.

КУЛТУРА КАО ОСНОВА ПРОШЛОСТИ И САДАШЊОСТИ СРПСКОГ НАРОДА У ВРЕМЕНУ ТРАНЗИЦИЈЕ

Досадашња научна, посебно историјска, етнолошка, етнографска и лингвистичка сазнања о српском народу, једним већим делом су у супротности са народним памћењем, које је код Срба изразито и преовлађујуће. У том контексту, култура, илити народна култура, је била та, која је увелико креирала народно памћење, умногоме га одржала, али и обликовала народну свест о српској прошлости. Генерације и генерације српског народа предавале су својим нараштајима, „с колена на колена“, догађаје о својој славној прошлости (нарочито из периода Немањића), али и онај период, када је српски народ био подјармљен од стране Турака, почев од XV века па све до почетка и средине XIX века. Захваљујући понајвише и снажној активности СПЦ, као и црквено-културној заоставштини СПЦ, и целокупном културном наслеђу српског народа, српски народ је устрајавао у свом опстанку упркос свим недаћама које су га подједнако пратиле. У средњем веку, о таквим тешким временима по српски народ имамо низ сведочанстава.^[7]

Онда, када се о историјској науци није могло ни говорити, нити је она била још увек успостављена као наука, народно памћење и његова култура била је стожер јединства српског народа. Векови су пролазили, али је народна традиција и култура била основна полуга окупљања српског народа, пред којим је био само један циљ: сопствено ослобођење од стега непријатеља. Та и таква народна култура је с правом била зачетник будуће државотворне српске културе.

Данас, могло би се рећи, да је официјелна (српска) култура, поново запала у низ противречности, а које су плод низа околности – како унутрашњих, тако и спољашњих. Српска култура је данас,

^[7] „Прогнева се Господ в лето 1371!“ – узвикнуо је писар једног минеја, заплуснут лелеком од Марице. Смак света прорицан светим текстовима одигравао се пред њим кроз такву драму према којој је свака верским жаром изазивана визија бледела. Биле су ту трубе страшније од јерохинских, реке крвавије од Огњене. Последњи час је изгледао неизбежан.“ (Милорад Панић – Сурепа), „Кад су живи завидили мртвима“, Просвета, Ниш, 1988., стр. 15. („Године 1202. Угри дозвани саможивошћу једнога династа, Вукана сина Немањина, пролетеше земљама рашким не правилише разлике – сваки им је био мрзак подједнако, те зато „ови оружјем падоше, ови в плен заведени бише, ови всего именија бнажаше се и ништете телеснеи предаше“. А када крајњим напорима Угри бише протерани“). Исто, стр. 14.

у инфериорном положају, како у односу према себи самој, тако и према народу из чијег је окружења и настала. Томе су допринели унутрашњи разлози (недефинисана унутрашња политика, грађански ратови на простору бивше СФРЈ, као и укупно социјално-државно преконпоновање (транзиција) а у складу са „новим“ (старим) економско-друштвеним системом – капиталистичким развојем друштва. Претходна култура, развијана у систему социјалистичког развоја друштва, у врлом кратком периоду је нестала а започињала је истовремено нова, са потпуно другачијим начелима стварања, привређивања, развоја и погледа на живот људи. Таква култура, рекло би се, више је култура по себи а не само култура о нечему.^[8]

Скоро да преовладава јединствено схватање код нас, да је српска култура, српски културни простор и културно изражавање, крајем двадесетог и почетком двадесетипрвог века у потпуној дефанзиви. Са новим и надолазећим вредностима, у којем примат има новчано и материјално вредновање, а не општа, људска вредност, односно, човек по себи, успоставило је нове друштвене (па тиме) и културне вредности. Промовисањем и апсолутизовањем демократије као највишом вредношћу модерног устројства друштва, као и друштва које је прихватило (?) такву реалност, довело нас је на крају, до потпуног културног суноврата. Савремена, модерна и „демократска“, у основи масовна култура, запосела је у потпуности сваки кутак наше културалности. Могло би се са пуно основа рећи, да масовни медији (нарочито телевизијски), у великој мери доприносе таквом схватању и поимању модерне културе. Напокон, ако је то тако, поставља се питање, да ли такве, нове односе у „култури“, можемо уопште назвати културним? Чини се, да на друштвеној сцени овладава у потпуности нови вид (боље рећи привид), да је нешто „културно“ самим тим што нам долази са стране, и из дела света чија „културна схватања“, ниуком случају не одговарају нашем менталном културном склопу. Ипак, наше друштво је без икаквог критичког става о ономе што нам долази са стране, усвојило културне моделе (нарочито са Запада), јер, су наши политички интереси усмерени на земље који нам и доносе моделе њихове културалности. Као мали народ, и који је само у последњих две деценија доживео низ друштвених промена, имало су за последицу потпуни дисконтинуитет са нашом националном културом. Она се

^[8] Види шире у: Милан Дамјановић, Историја културе, Градина, Ниш, 1977, стр.137

заправо одржала само код малобројних националних група, у виду активности појединих „екстремистичких“ захтева, или, која се залажу да се национална култура исказује у свим доменима.^[9]

Економска транзиција, која је у потпуности и на један ригидан начин овладала целокупном нашем привредном делатношћу, довела наше друштво до крајњег економског пада, а са њим и моралним и културним суновратом, који се потом појављује као потпуно прихватљив културни модел понашања људи. Отуда, последице таквог прихватања су несагледиве. Поред економске зависности, ми смо прихватили и културну зависност, која нам се сервира путем јавних медија, путем менаџмента догађаја, туристичких тура, моде, музике, филма. Утицај ових модела понашања, у потпуности је преовлађујући на друштвеној културној сцени. Активизам побројаних модела културних понашања је зачуђујући. Он се изражава у маркетиншкој агресивности, наметању, креирању, хипокризији, криминалној активности, и потпуном одсуству друштвене контроле над оним, што нам се сервира као нови културни модел понашања. Повлађујући ниским и вредносно-културним потпуно извитопереном понашању, који нам долазе са стране, наша културна јавност нема ни снаге, ни могућности да се супроставе утицају приватног капитала, који се најчешће поводи за профитом. Тако се дешава, да се прави културни садржаји, који се заснивају на основама традиционалне културе, уопште не препознају као вредносно прихватљиви, јер у себи немају профитну стопу. Низ таквих културних датости су на „чекању“, када и ако дође „њихово“ време. У сваком случају, многе праве културне садржаје неће дочекати многе генерације.

^[9] Као пример таквих активности, можемо истаћи удружење „Ђирилица“, или пак удружења, која се баве истраживањима родне вере, или најстарије историје Срба.

НАША ДРЖАВНА ИСТОРИОГРАФИЈА У ПРОЦЕСУ ТРАНЗИЦИЈЕ

„Најбољи начин да уништите један народ је да порицете и уништите његово разумевање сопствене историје.“

Џорџ Орвел

Раздобље наше новије историографије оптерећено је умногоме политичким дискурсом нових власти^[10] и са којима је одпочео тзв. период “братства и јединства” у некадашњој СФРЈ. У том периоду времена, али и после сламања социјализма 1998. године, стање опчињености у српској историји југословенством је и даље присутно. Скоро да и нема уџбеника или монографије која је критички сагледавала несхватљиви догматски начин мишљења у нашој историјској науци.

Иако се, увелико, све мењало у земљи, друштву и у свету, крајем деведесетих, наши увелико “признати историчари”^[11] су опстајали упорно у својим схватањима, да су њихове монографије “издржале пробу времена”. Таква, њихова гледања на историјски живот народа Балкана, нарочито су била погрешна, када се истраживала старија историја народа Балкана (антички период), и у којој се чак није ни остављала могућност да је у том

Наши угледни историчари 20 века нису се много трудили да своја историјска истраживања обогате старијим па и оним најстаријим изворима, већ су се препустили конформизму ондашњег и садашњег система. Отуда није изненађење, да смо на крају 20. века и почетка 21. века као народ ушли са нерашчишћеним историјским и културним сазнањима и погледима на етногенезу балканских народа. И док су сви остали новоформирани народи на Балкану, у току двадесетог века

^[10] Мисли се на период стварања социјалистичког друштва, почев од завршетка Другог свеског рата.

^[11] Говорећи о Албанцима и да они нису староседеоци Балкана, а да су такво мишљење прихватили наши историчари, Михаило Марковић закључује: „...у једном периоду, у XX веку, под притиском германске историографије, били спремни да им признају неки српски историчари, чак и чланови Српске академије наука и уметности (на пример, академик Сима Ћирковић). (Михаило Марковић, Косово и европска цивилизација, у: Косово и Метохија у цивилизацијским токовима – Међународни тематски зборник, књига 4, Социологија и друге друштвене науке, Косовска Митровица, 2010., стр.10)

веома “брзо” прилагодили своју дотадашњу историографију у складу са “захтевима” времена, српска историографија је и даље одлучно истрајавала на утабаном историјском и културном путу.

На основно питање, како је било могуће извести тзв. “Велику сеобу Словена” крајем VI и почетком VII века, а да притом домородачко становништво нимало не реагује на “уљезе” са стране, нити им је пружало било какав отпор^[12], наши историчари за стари и средњи век упорно ћуте, притом, несхватајући да ће то њихово ћутање довести до катастрофалних последица по српски народ.^[13]

То је пак за последицу имало да када је у питању истраживање етногенезе и порекла Албанаца, да је ово становништво данас уверено да воде порекло од старих Илира, па је и земља коју настањују њихова одвајкада. Наша државна историографија се по том питању уопште није оглашавала или, ако је то и чинила, увек је била на страни албанског народа и њихове аутентичне културе. Зачуђујуће у најмању руку! Не, ми додајемо монстроузно, и на штету српског народа и његових интереса, као и његовог одрживог развоја у опште друштвеном смислу.

Али, пођимо редом: наш истакнути академик, Михаило Марковић, закључује следеће: “Тако су на пример два шведска интелектуалца Јан Мирдал и Гун Кесле^[14], стављајући се на страну ‘малог Давида против големог, злог Голијата’, поверовали у причу својих албанских домаћина у својој књизи “Непослушна Албанија” написали да су “Албанци – потомци праисторијских Илира, који су у источном делу Јадрана створили државу већ у V веку пре наше ере. У седмом веку ову су област покорила словенска племена. Само су албанска племена успела да сачувају свој етнички идентитет и да са закашњењем развију своју нацију.” Они су Велшани или Баски или Лапонци Балкана”.^[15] Михајловић ипак истиче да су ови аутори у креирању своје хипотезе задржали извесну дозу скептицизма, сматрајући је проблематичном. То се пре свега односи на чињеницу да нема ни једног извесног

^[12] “Право је чудо да толико извора упућује да су Словени староседеоци Балканског полуострва, а да званична историја истрајава да су дошли у време византијског цара Ираклија, не објашњавајући шта је било са староседеоцима на тако огромном подручју ако они нису Словени.” Слободан Јарчевић: “Староседеоци Балкана су Словени”, (спис) без ознаке издавача и године, Београд.

^[13] Шире о овоме у: мр Драгољуб Антић, „Долазак Срба на Балкан – Стварност или заблуда“, Ниш, „Сербона“, 2003.

^[14] Jan Murdal & Gun Kessle, Albania Defiant, (Whithstable, Kant: Withstable litho ltd. 1978.).

^[15] Михаило Марковић, Еволуција косовског проблема и могућност његовог решења, Научни скуп, „Срби на Косову и Метохији, Књига CXII, 2006, СТР.212.

доказа да Албанци доиста потичу од Илира а још мање од Трачана.^[16] Марковић, отуда закључује: “Али зато има много доказа да Албанаца у средњем веку није било на Косову и Метохији.

Arpropos, идеолошка је измишљотина да су на Косову претходно живели Албанци, па су касније (у VII веку) дошли Срби и преотели га.^[17] У свом задњем раду који је поднео на Научном симпозијуму у Косовској Митровици, под називом “Косово и европска цивилизација” Марковић напомиње и следеће:

“Ма колико апологети те политике и фалсификатори историје тврдили супротно, несумњива је историјска истина да је Косово било део старе српске државе пре него што су Албанци уопште доспели на Балкан.

До XI века, кад су Срби већ имали своје две државе – Зету и Рашку, Албанци су живели у Албанији на обали Каспијског мора. “(...) Доказано је, дакле, да Албанци немају никакве генетске и језичке везе с Илирима и да ни у ком случају нису староседеоци на Балкану, односно ни потомци Илира, односно Дардана”, што су, у једном периоду, у XX веку, под притиском германске историографије, били спремни да им признају неки српски историчари, чак и чланови Српске академије наука и уметности (на пример, академик Сима Ђирковић).^[18] (Подвукао Р.Б.)

Несумњиво, да када овакво размишљање исказује једна научна величина, и којој је тешко историјске “величине”, али не по свом виспреном знању историје свога народа, већ у тврдокорним ставовима којих су се држали, а неки од њих, то и данас чине, не питајући се притом, нимало, да ли су њихови досадашњи ставови директно угрожавали егзистенцијално биће и културу српског народа? Они су, својим историјским ставовима више нашкодрили него ли помогли у разумевању наше најстарије прошлости.

^[16] “Ову тезу креирао је лингвист Хенрик Барић а још мање да Албанце можемо повезивати са Пелазгима или Дарданцима и што су критички већ испитивали и утврдили Милан Будимир и Павле Илић”. Према: Михаило Марковић, исто, стр. 212.

^[17] То је био хомогени део српске државе (у време Часлова 927-950, затим континуирано од краја XI века). Тако, према Повељи манастира Дечани од 1.266 сеоских кућа само је 44 било албанско и оне су се налазиле у планинама око данашње српко-албанске границе.“ Исто, стр.212.

^[18] Михаило Марковић, „Косово и европска цивилизација“, у: „Косово и Метохија у цивилизацијским токовима“, Међународни тематски зборник, Књига 4, Социологија и друге друштвене науке, Филозофски факултет, Косовска Митровица, 2010., стр.9-10.

Као последицу њихове научне недодирљивости, српски народ, за разлику од других, њему блиских народа, тек данас, мора научно да доказује своју далеку прошлост, а која је веома битна у сагледавању садашње политичке и историјске ситуације у којој се налази српски народ. Мишљења смо, да не треба осуђивати априори, све оно што је научно позитивно и што је на неки начин издржало пробу времена, у њиховом научном опусу. Овом приликом усредсредићемо се на критичко сагледавање, код оних наших историчара, и то само на она мишљења, који су директно допринела срозавању наше историјске науке и нанели непроцењиву и ненадокнадиву штету српском народу и његовој култури.

Историјска сазнања о пореклу Албанаца су минимална и недовољно профилисана, а тиме и веома непоуздана. Чињеница да су у новијем периоду налазе на тлу Балкана (почев од прве половине XI века), **изазвали су опречна мишљења** о њиховом пореклу. Многи старији европски научници склони су да њихово порекло вежу за аутохтоност осталих народа Балкана и тиме им дају етнички субстрат аутентичности. Ипак, по питању етникума Албанаца има веома опречних мишљења. Изгледа, да је у историји Европе XX века, заузет прећутни став да се Албанци прогласе аутентичним становницима Балкана, у чему се нарочито истиче западна историографија, а којој се прикључила и наша савремена историографија.

Могло би се констатовати, да је ова пристрасност у најмању руку необична, јер сасвим искључује и занемарује низ историјских, културних и чињеничких аргумената у вези са данашњим етничким простором Албанаца. Иако су по свему ретроградни, то нимало није сметало да се устали догматско мишљење да су Албанци део корпуса балканских и европских народа. Када је о нашим историчарима реч, и који су размишљали на начин европских историчара истакнимо следећа имена: Тако Владислав Поповић у свом раду *“Албанија у касној антици”* излаже следеће размишљање: “Под Арбанасима се подразумева етничка група која говори албански, један индоевропски језик са сопственим речником, морфологијом и фонетским законима. Супротно румунском, албански није романски језик, него потпуно посебан говор који садржи позајмице из латинског, словенског и других језика. Мишљења стручњака о његовом пореклу знатно се разликују.

Према једнима, албански језик представља последње остатке трачког језика, по другима утиску да су Албанци илирског, или је мешавина једног и другог, или је чак можда дако - мизијски.”^[19]

Иако дотични аутор у осталом делу текста веома опрезно и обазриво закључује о етникуму Албанаца, вероватно да није могао или није хтео да се отргне утиску да су Албанци староседеоци Европе, па тиме и Балкана. Како се код овог аутора звучно истиче тзв. “индоевропски језик”, већ се са следећим закључком запада у противречност, када се тврди да је албански језик - “(...) језик са сопственим речником, морфологијом и фонетским законима.” Истовремено се тврди да албански језик садржи позајмице “из латинског, словенског и других језика”. Заиста, противречност у свему. Не може се истовремено бити Индоевропљанин и аутономан, посебан у језичком смислу. Од овог закључка није далеко и став да се Албанци као посебан народ на Балкану (што и јесу – прим. Р.Ђ.), али и тврдња која Албанце силом сврстава у Индоевропљане.

Наши историчари новијег времена, такође немају прецизно историјско мишљење о пореклу Албанаца, чему треба додати неке од обмана академика Милутина Гарашанина у његовом тексту “*Настанак и порекло Илира*”:

*“Тек су бурна и компликована збивања касне антике и сеобе народа са досељавањем Словена довела највећим делом до потпуног нестанка староседалачког становништва, иако се и у касније време сигурно констатује њихов делимични даљи живот. У томе оквиру, наравно, поставља се и питање Албанаца, **о чијем палеобалканском пореклу не може бити сумње** (подвукао Р.Ђ), иако је оно у смислу субстрата, за који се везују и територије на којој су настали, предмет бројних дискусија и подељених мишљења.”*^[20]

Веома је проблематично мишљење академика Милутина Гарашанина, када тврди да су Албанци палеобалканског порекла, у чему како истиче, “не може бити сумње”. Он тврди да Албанци воде порекло са Балкана, без икаквих стварних доказа о томе. Треба истаћи чињеницу да су Албанци, поред Грка, вероватно једини народи који су по мишљењу званичних историчара, преживели сву бурну прошлост Балкана, док су сви остали староседеоци Илири, Трачани, Трибали,

^[19] Владислав Поповић, „Албанија у касној Антици“, Зборник, „Илири и Албанци“, САНУ, Научни скупови, Књига XXXIX, Одељење историјских наука, 1988, стр.242.

^[20] Милутин Гарашанин, исто, САНУ, стр.75.

Дардани, Македонци и остали нетрагом нестали. Како је могуће да једна мала етничка група - "Албанци" (каква је вероватно била у прошлости, у потпуности сачува своју аутентичност и да се у каснијем периоду појаве ниоткуда и формирајући свој етнички простор?

Треба указати и на неоправдано поистовећивање Албанаца и Илира. Иако разлози оваквом мишљењу леже у западној историографији, та иста историографија – говорећи о појави Албанаца на историјској сцени, углавном истиче време прве половине XI века (1043.године) што и јесте тачно. Ипак, албански историчари, као и поједини интелектуалци из Европе, користећи илирски археолошки субстрат на садашњем простору Албаније, "утврђују" да је њихово порекло илирско.^[21]

И поред очигледности да поред лингвистичких, ономастичких и орографских доказа^[22] да садашњи Албанци немају никакво ближе одређење са Илирима, упорно се истрајава да се историјске чињенице прогласе неистинитим и усвоје мишљења албанских историчара. Уколико се у све ове тврдње угради и политички фактор (на Балкану веома присутан), онда можемо схватити последице упорног настојања албанских историчара у креирању своје прошлости. Говорећи о албанским историчарима Милутин Гарашанин је ипак нешто објективнији у научном смислу јер истиче:

"Недоследност код њих наступа онда када не разликује етнички појам "Илири" од административног "Илирик", те тако територију

^[21] Ана ди Лелио (Ana di Lelio) у својој књизи "Косовска битка у албанском епу", нам говори да је Први том историје Албаније који се појавио 1959.године бавио периодом од античких времена до средине 19. века и представља "велики подухват заснован на озбиљном изучавању грчких, латинских, византијских и турских извора. Нагласак на аутономном карактеру Албанаца као јединих потомака Илира, на постојању албанске државе у 12. веку и албанске нације као аутономног ентитета у османлијској ери – све су то елементи националне конструкције и, на крају крајева, чине саставни део процеса националне идентификације, али нису сасвим без основа." /Ана ди Лелио, "Косовска битка у албанском епу", (Београд, Библиотека XXI век, 2010., стр.30./; Такође албански историчари Pollo, Buda, Frasheri i Islami (1959), према Ducellier-у (1987), који је писао о албанској историографији као и аутор Енвер Хоџај (Enver Hoxhaj) који истиче: "да рад ових историчара не успоставља увек јасну разлику између мита и науке, али је од кључне важности за конструисање националног идентитета (2008, нарочито 65-82). /Исто, стр.30./ У сваком случају, Енвер Хоџај је у праву, јер сва садашња албанска историографија је исконструисана у циљу остваривања политичких циљева садашњег албанског народа, подстичући тиме националну идентификацију.

^[22] Види шире у: Олга Луковић Пјановић, "Срби... народ најстарији", (Београд, Том 2, "Мирослав", 2003.), стр. 5-10.

Илира шире до Саве, па чак и до Паноније, а на истоку једноставно игноришу археолошке аргументе о ситуацији на централном Балкану, те Илирима прикључују Дарданце и Пеонце.”^[23]

Иако смо навели само неке карактеристичне ставове о Албанцима, може се закључити, да о њиховом пореклу нема чињеница, које би нас увериле о њиховом аутохтоном пореклу на Балкану, или пореклу од Илира. Ипак неки наши историчари су подлегли западној историографији и упорно пласирају тезе о аутохтоности Албанаца. Такве тезе потом су захватиле и наше школство које деценијама трпи праву духовну тортуру од стране појединих наших историчара када је реч о пореклу Албанаца. Тако је на пример, у издању “Завода за уџбенике” – Београд, по који зна пут штампа се уџбеник за историју (шести разред), у коме, аутор Др Раде Михаљчић, износи невероватне податке

“Након описа доласка Словена на Балкани сукоба са староседеоцима аутор уџбеника каже: ‘...међутим, староседеоци који су живели заједно и чија су насеља груписана у веће скупине нису словенизирани. Обичаје, језик, и друга народна обележја сачували су Албанци. Део досељених Словена примио је језик и обичаје Албанаца и стопио се са њима. (...) У првој проширеној верзији истог уџбеника, у реченици које нема у садашњој: “Албанци воде порекло од староседелаца на Балканском полуострву, највероватније Илира, романизованих у мањој мери. Са њима су се мешали стари Грци, Словени и други народи.”^[24]

После оваквог сазнања, нема смисла приговорити Албанцима на својатању Косова и Метохије, српских манастира и културне баштине. „Они су ионако балкански староседеоци а Срби су узурпатори, а тиме и без културе, односно, варвари...”^[25]

“(...)Албанци не узимају српску земљу, већ враћају своју натраг...”Тврди човек да су Албанци потомци Илира, и тиме директно помаже њихове освајачке походе и отимачину српске земље. Одавно је утврђено да Албанци немају поморску и рибарску терминологију, чиме нам је немачки лингвиста, академик, проф. Др Густав Вајганд (*G. Weigand, 1860 – 1930*) доказао да Албанци нису Илири. Све то очигледно није довољно појединим српским академицима као што је то случај

^[23] Милутин Гарашанин, исто, стр.75.

^[24] Према: Милан Дамјанац, “Србска историја у уџбенику за шести разред основне школе”, „Глас Србоне“, Бр.23/2010., Ниш, стр.16.

^[25] Исто, стр.16.

са Радетом Михаљчићем. “Кога брига за карту Европе из 814. године на којој се јасно види српска држава на Балкану и албанска која се граничи са Јерменијом и Азербејџаном”.^[26]

Да су изречене мисли о нашим историчарима тачне као и њихова размишљања о старијој историји Балкана ево још неких мишљења из пера нашег историчара Станоја Станојевића и његове *“Историје српског народа”*. Већ на самом почетку, у глави *“Балканско полуострво пре доласка Словена”*, унапред се сугерише читаоцу да су Словени дошли касније на Балкан. Да би у тексту који следи аутор написао и следеће:

“У доба када су Срби, заједно са осталим словенским племенима, становали у мочварним равницама око горњег Дњепра, (подвукао Р.Ђ.) живели су на Балканском Полуострву Јелини и разна трачка и илирска племена. Јелини су становали на југу, Трачани на истоку, а Илири на западу, тако да су готово све земље, у којима сада станује српски народ, заузимали Илири.(sic)”^[27] (подвукао, Р.Ђ.)

Затим, “Илири и Трачани су проводили живот у готово у сталној борби и у непрестаним сеобама (...).^[28] Снажењем и ширењем јелинске културе јачао је и снажио се стално и тај утицај на полудивља племена у унутрашњости Балкана.”^[29] Да би већ у следећем пасусу закључио: “Првих и примитивних зачетака материјалне културе било је код Илира и Трачана већ и пре доласка Јелина.”^[30] Не можемо, а да не приметимо и уједно питамо, како је у једном погледу аутор закључио, да су Илири и Трачани проводили живот у сталним сеобама а да потом закључује да су Илири и Трачани имали прве зачетке културе пре доласка Јелина, иако су ова племена како каже аутор била полудивља. Изузетно је тешко, да племена остварују и унапређују своју културу када су стално у покрету.

Уколико пажљиво сагледамо след ових наведених реченица уочићемо да је аутор направио низ привида када су у питању стари народи Балкана. Занимљиво је и то, да Станојевић у својој књизи

^[26] Исто, стр.16.

^[27] Станоје Станојевић, „Историја српског народа“, Издавачка књижевница, „Напредак“, Треће издање -поправљено, Београд,1926., стр.1.

^[28] Исто, стр. 1.

^[29] Исто, стр.1.

^[30] Исто, стр.1.

уопште не говори о Албанцима као народу најблискијем српском, већ их спомиње тек када говори о периоду Цара Душана, и то само узгред и у контексту нечег другог. Назива их Арбанасима и Албанцима, али им не даје никакву важност у историји Балкана. Иако је Станојевић присталица тезе о доласку Словена на Балкан чудно је, да се о Арбанасима и њиховом месту у историји Балкана не изјашњава експлицитно. За присталице српске самородне историјске школе ово је значајно, јер је међу српским историчарима можда било и оних који су схватили “проблем” етногенезе Албанаца, али га нису умели да објасне. Са друге стране, веома су ревносно “схватили” тумачење изјашњавање “о доласку” Словена на Балкан.

ЛИТЕРАТУРА

- Антић, Д. (2003.), Долазак Срба на Балкан – стварност или заблуда, Сербона, Ниш.
- Amstrong, K. (2005.), *Kratka istorija mita*, Geopoetika, 2005.
- Vožilović, N.,(1998.), *Sociologija kulture*, NIP “Narodne novine”, Niš.
- Дамјановић, М., (1977.), *Социологија културе и цивилизације*, Градина, Ниш
- Гарашанин, М. (1988.), *Зборник, Илири и Албанци*, САНУ, Научни скупови, књига XXXIX, Одељење историјских наука, Београд.
- Llelio, di A. (2010.), *Kosovska bitka u albanskom epu*, Biblioteka XXI vek, Beograd.
- Murdal, J. & Kessle, G., (1978.), *Albania Defiant*, Whithstable, Kant: Withstable litho ltd.
- Марковић, М., (2010.), *Косово у европској цивилизацији*, у: *Косово и европска цивилизација у цивилизацијским токовима*, Међународни тематски зборник, Филозофски факултет, Косовска Митровица.
- Дамјанац, М., (2010.), *Србска историја у уџбенику за шести разред основне школе*, Глас Србоне Бр. 23, Ниш.
- Стојановић, С., (1926.), *Историја српског народа*, Изд. књижарница Напредак, треће издање поправљено, Београд.

- Панић, М. С., (1988.), Кад су живи завидели мртвима, «Просвета», Ниш.
- Поповић, Б. (1988.), Албанци у касној антици, Зборник, Илири и Албанци, САНУ, Научни скупови, Књига XXXIX, Одељење историјских наука, Београд.
- Пјановић, Л.О., (2003.), Срби...народ најстарији, Том 2, Мирослав, Београд.

Radomir D. Djordjević

University of Pristina with a temporary residence in Kosovska Mitrovica
Faculty of Philosophy Kosovska Mitrovica
Serbia

**CULTURAL AND SCIENTIFIC EVALUATION
IN THE SOCIAL DEVELOPMENT**

Summary: *In this paper, author is dealing with the observation of Serbian historical science and its scientific-cultural mission in the process of transition and development. Culture, as general way of human life and behavior, is the necessary part of the permanent scientific complementarity. Historical science in such circumstances has the important part in creation of the cultural and scientific thought of an individual, which is in social sense, the basis of society development in general. Serbian historical science is also the part of the process, and therefore it passes through the time of transition itself. Researches and conclusions which it brings, could be very important (but problematic as well), viewing from the aspect of social development (if we mean by this all the causality that could appear over the whole social areal).*

Author critically concludes that in cultural and scientific sense, Serbian historical science brought Serbian society to the cultural and historical abyss because of its inadequate and non-scientific analysis and research.

Key words: *culture, science, development, history, Serbian historical science, template.*

Златиборка З. Попов Момчиновић^[1]

Вук Б. Вучетић

Универзитет у Источном Сарајеву

Филозофски факултет Пале

Босна и Херцеговина

Прегледни рад

УДК: 316.346.2-055.2:324"2012"

ПОЛИТИКА У ПАТРИЈАРХАЛНОМ КЉУЧУ НА ПРИМЈЕРУ ЛОКАЛНИХ ИЗБОРА 2012 У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ

Сажетак: У раду се анализира положај жена политичарки и њихова ситуираност у медијски дискурс четири дневне новине (Дневни Аваз, Ослобођење, Глас Српске и Пресс) током предизборне кампање за локалне изборе у Босни и Херцеговини 2012. Анализа садржаја која је примењена у истраживању указује да су жене подзаступљене и невидљиве, што се да ишчитати кроз фреквенције њихове заступљености генерално као и заступљености у специфичним врстама новинарских текстова. Тиме се кроз технике дискурзивног преговарања око рода у и кроз медије дешава њихово „симболичко поништавање“ које има онтолошке учинке на статус жене у питањима које се тичу *res publica*. У исто време, истиче се да наметнутост ове женске подређености а која је у својој бити про-патријархална отвара, користећи се семиотиком Џудит Батлер, и места за дезидентификацијски отпор кроз родно сензибилне перформативне облике деловања и политичког ангажмана.

Кључне речи: политика, жене у политици, Босна и Херцеговина, локални избори 2012, подређеност жена

УВОД

Политика, односно послови који се тичу јавне сфере су били „резерват“ мушкараца, а за жене је била унапред „обезбеђена“ тзв. приватна сфера, која наводно нуди угодност, незамарање „компликованим“ питањима која се тичу *res publica* и заштиту унутар анђеоске топлине дома. Од античких времена па до данас, жене су систематски инхибиране да се у њу укључе на равноправној основи, што се правдало њиховом природом, иако се није видела никаква нелогичност у томе што су се људска права између осталог право на

^[1] pozlata75@gmail.com; vuceticvuk@yahoo.com

учешће у политичком животу сматрана природним и неотуђивим са успоном модерне. Жене тако остају на рубу кључних збивања и одлука, али са те рубне позиције у исто време уздрмавају владајући поредак и патријархалне режиме истине који се испољавају или отворено, јер укључују негативне ставове у односу на жене, или у беневоолентним облицима, који се манифестује као тзв. заштитнички патернализам (в. Moranjak Bamburać, 2007: 32-33). Како, фукоовски речено, системи моћи конструишу субјекте које потом претендују да представљају, категорија *жена* се дефинише у зависности од артикулације поља моћи (Butler, 2007: 153). Но, наметнутост женске подређености отвара „трауматски језгру/остатак“ који постаје мјестом за дезидентификацијски отпор (Butler, 2007: 152). Борбом за самодефиницију кроз чинове борбе и кроз стварање властитих конверзационих оквира „растварају“ се системи моћи који под плаштом универзалности претендују да представе па чак и заштите субјект (читај жену) механизмима ограничавања и контроле (Батлер, 2010: 48).

Да би се утврдило колико је политика у БиХ (и даље^[2]) патријархална, спроведено је истраживање локалних избора 2012 године. Слична истраживања у претходном периоду су вршиле углавном организације цивилног друштва које се баве родном равноправношћу, и обрађиване су, између осталог у тзв. тзв. Алтернативним извјештајима о имплементацији CEDAW конвенције^[3] и женским људским правима у БиХ, као и од стране још увек малог броја бх. научница феминистичке провинијенције. У тим истраживањима кориштени су различити приступи, теоријско-практички оквири и истраживачке технике. Упркос разликама, она указују на једну чињеницу: да се жена ситуира као објект за третирање а не као аутономни политички субјект који има право на „наметање“ властите појавности кроз чинове самодефиниције и перформативног отпора. Овакво једно третирање је такође изражено у медијима као чуварима капија оног што је речено, недоречено али и прешућено, експлицитно или имплицитно уписано. Но упркос томе, режими истине не могу до краја да петрификују субјект будући да их он интерпелира и реконцептуализује, а шта је потенцијал за перформативне тачке отклона и отпора (Butler, 2007: 152-153).

[2] Имајући у виду опште тренд друштвене ретредационализације као и чињеницу да је жена на тзв. првим демократским изборима било 2,7% у бх. парламенту.

[3] CEDAW- Конвенција за укидање свих облика дискриминације жена

МЕТОДОЛОГИЈА СТУДИЈЕ

Предмет истраживања представља присутност жена политичарки у четири штампана медија (*Дневном Авазу, Ослобођењу, Гласу Српске и Пресу*) у периоду локалних избора у БиХ 2012 а која је индикатор патријархалности као доминантне политичко-културне форме и садржаја. Иако се обично сматра да је локални ниво приступачнији за жене, нпр. зато што је ту мање моћи и утицаја или пак што више одговара политичкој култури жена (Mitchell, 1971: 58-60)^[4], на тај начин смо хтели утврдити и овакве наводе.

Циљеве истраживања представља утврђивање ове присутности у квантитативном и квалитативном смислу, утврђивање разлика али и сличности у анализираним штампаним медијима када је о позицији жена политичарки реч, проналажење смислова и веза између денотативних и конотативних значења која се у ову присутност одн. одсуство уписују.

Проблем истраживања произлази из, речено семиотиком Џудит Батлер (Judith Butler), немогућности стварања увида у начине на које субјект усваја режиме истине који му се уписују, будући да нисмо анализирали ставове самих политичарки о начинима њихове презентације и уопште ангажованости у политичком животу Босне и Херцеговине^[5]. Но упркос томе, имајући у виду да се техником понављања која је перформативна субјекти одн. групе позиционирају у друштвено прихватљиве улоге, с опрезом се може утврдити да начин њихове презентације утиче и на саме перцепције жена, што пак не негира сам проблем који овако конципирана истраживања не решавају.

Узорак истраживања су чинили новински чланци- самостални одсечци објављени у дневним новинама *Дневни Аваз, Ослобођење, Глас Српске и Пресс*, у периоду 7.9.-6.10.2012. Укупно је анализирано 745 новинарских чланака у сва четири гласила.

^[4] По становишту Џулијет Мичел, тзв. женску политичку културу карактерише везаност за личне односе, уже групе, а што жене чини пријемчивијим када је о политици реч за њену локалну разину (в. Mitchell, 1971: 58/60).

^[5] Из тих разлога теоретичари_ке и истраживачи_це који пишу са позиције деконструкције, децентрарања и производње дисбаланса када је о друштвеним улогама и уопште идентитетима реч указују најчешће на важност психоанализе, апострофирајући посебно Лакана будући да је његов опус не само психоаналитички већ и философски, са битним социо-културним импликацијама.

Истраживачка питања су се односила на фреквенцију заступљености жена политичарки у узорку, начин њихове заступљености, у којим новинарским врстама текста и ком штампаном медију. Имајући у виду да је на локалним изборима учествовао велики број политичких субјеката (странака, коалиција, група грађана, независних кандидата) од којих је њих 47 било заступљено у анализираним медијима, што је иначе карактеристика бх. страначког мега-плурализма (в. Араповић, 2012: 107-108), то је била отежавајућа околност за анализу због превелике распршености података, и немогућности да, пошто се ради о тзв. категоријским варијаблама, изврши њихово сажимање.

Да би се одговорило на наведена питања, од техника истраживања кориштена је квантитативно-квалитативна анализа садржаја, као техника која омогућава прикупљање, квантификовање и класификовање различитих података чији је задатак објективни, систематски опис манифестног садржаја комуницирања (Вруман, 2012: 289), одн. разумевања њиховог значења. Варијабле које смо анализирали смо поделили у категорије на основу којих је вршена анализа сваког текста и уношени подаци у програм за статистичку обраду података СПСС. Варијабла која се тиче заступљености жена у текстовима је категоризована на следећи начин: нема жена политичарки у тексту, жене политичарке се једине појављују у тексту, жене политичарке се појављују у позадини мушких политичара, жене политичарке се појављују равноправно са мушким политичарима, жене политичарке доминирају у тексту у односу на мушке политичаре. Када је о варијабли врста новинарског текста реч, она је категорисана на оригиналну вест, агенцијску вест, преузето саопштење, коментар, интервју, рекламу и извештај. Сматрали смо битним поред фреквенције заступљености и а који начин, и у којим се врстама новинарских текстова јављају жене политичарке, будући да су нпр. тзв. оригиналне вести обично штуре, постављене на маргинама страница, док нпр. извештаји представљају пунију, садржајнију форму, која има и наслов и поднаслов и детаљније елаборира одређену тематику о којој се извештава е из и често користи директне цитате одн. управни говор одређених извора који се наводе (в. Попов Момчиновић и Vučetić, 2013).

АНАЛИЗА РЕЗУЛТАТА

Резултати анализе показују да су жене више него подзаступљене у политичком животу Босне и Херцеговине, а што показује и њихово одсуство и маргинализација на локалним изборима 2012. Као што се може приметити из Табеле бр. 1, од 745 анализираних новинских текстова, жена нема у чак 83,4%, а што се види и из дистрибуције фреквенција њиховог појављивања као и начина на који се појављују. Остали начини њиховог присуства одн презентовања су процентуално занемарљиви, а чињеница да се мушкарци само у 0.8% случајева појављују у позадини женских политичарки говори ко води главну реч када је о промоцији страначких програма и изборним кампањама реч.

Табела бр. 1: Присуство и начин презентације жена у новинарским текстовима

	Фреквенција	%	Валидни %	Кумулативни %
Нема жена у тексту	621	83.4	85.3	85.3
жене једине у тексту	31	4.2	4.3	89.6
жене у позадини муских политичара	26	3.5	3.6	93.1
жене равноправно са мушким политичарима	44	5.9	6.0	99.2
Мушкарци у позадини жена политичарки	6	.8	.8	100.0

Такође, значајан индикатор представљају и врсте новинарских текстова у којима су жене „смештене“. Ту су добијене следеће контингенцијске табеле.

Табела бр. 2: Заступљеност жена у врстама новинарских текстова

Врста текста	Презентација жена у новинским текстовима						Укупно
	Нема жена у тексту	Жене једине у тексту	Жене у позадини мушких политичара	Жене равноправно са мушким политичарима	Мушкарци у позадини жена политичарки	Укупно	
Оригинална вијест	245	12	13	26	4	300	
	81.7%	4.0%	4.3%	8.7%	1.3%	100.0%	
	69	7	2	3	0	81	
Агенцијска вијест	85.2%	8.6%	2.5%	3.7%	.0%	100.0%	
	103	7	2	6	1	119	
Преузето саопштење	86.6%	5.9%	1.7%	5.0%	.8%	100.0%	
	18	0	0	0	0	18	
Коментар	100.0%	.0%	.0%	.0%	.0%	100.0%	
	92	3	0	0	0	95	
Интервју	96.8%	3.2%	.0%	.0%	.0%	100.0%	
	1	0	0	0	0	1	
Реклама	100.0%	.0%	.0%	.0%	.0%	100.0%	
	93	2	9	9	1	114	
Извјештај	81.6%	1.8%	7.9%	7.9%	.9%	100.0%	
	621	31	26	44	6	728	
Укупно	85.3%	4.3%	3.6%	6.0%	.8%	100.0%	

Као што се из Табеле бр. 2 види, жена највише има у категорији оригинална новинска вест, потом у извештајима, а следе преузета саопштења и агенцијске вести. Осим извештаја, реч је о сиромашнијим новинарским формама. Вест је основни новинарски жанр и представља „најкрећи, најједноставнији и најпопуларнији облик писане, говорне или визуалне информације...“ (Ђурић, 2003: 5) и ту су жене, условно речено, „највидљивије“. Преузета саопштења у којима такође местимично „залутају“ немају скоро па никакву информативну вредност будући да политичке партије на тај начин „бесплатно“ купују медијски простор а новинари_ке због оптерећености послом или властите инертности радо прибегавају техници преузимања саопштења као и преношења агенцијских вести. Иако их у извештајима као садржајнијој и опремљенијој новинарској форми има више него у преузетим саопштењима и агенцијским вестима, треба подвући да се само у два случаја појављују као самостални политички субјекти у извештајима, док их у 93 случаја (81,6%) уопште нема. Како извештаји најчешће заузимају више од половине новинске странице (посебно када је реч о политичкој опцији којој су одређени медији наклоњенији где су пропраћени великим помпезним фотографијама које теже да производе оптимистичну, па и победничку атмосферу). У извештајима у сва четири анализирана штампана медија доминирају лидери партија који имају функцију давања „увида“ у политичку ситуацију у земљи, ентитету, одн. на локалу и представљању кандидата_киња, и уопште тумачења политичких збивања везаних за локалне изборе али и генералне политичке климе у земљи. Жене се, ако се и када појављују у извештајима, наводе само именом и презименом као једне од оних који су се нашли на страначким листама формираним по узусима политичке комбинаторике.

Такође, иако су најфреквентније заступљене у оригиналним вестима (45 пута), чињеница да у чак 245 оригиналних вести нема жена у тексту указује да и у овој најједноставнијој и најштуријој новинарској форми њихова присутност је пре изузетак него правило. Ово осликава модусе на које Гербнеров концепт „симболичког поништавања жена“ које врше медији постаје оперативан у бх. политичком контексту (пр. Мајсторовић и Турјаџанин, 2007, 89)

Посебно је уочљиво да жена политичарки скоро и нема у интервјуима, као форми у којој политичари_ке користећи управни говор могу да се обрате широј јавности. Од укупно 95 интервјуа, колико их је било у сва четири штампана медија, жене су дале само

три интервјуа. То потврђује резултате неких ранијих анализа да се у патријархалном друштву „верује“ једино мушкарцу који говори (Majstorović i Turjačanin, 2007: 86,102).

Добијени резултати Хи-квадрат теста од 36,263, уз 24 степена слободе ($df=24$), који се примењује за податке које потичу са номиналне скале одн. које су ослобођене од стриктних претпоставки о дистрибуцији фреквенција, се нису показали значајним ни на једном од уобичајених начина тестирања статистичких разлика 0,01 нити 0,05 ($p=.052$). То указује на ирелевантност одступања између дистрибуције резултата када је о позиционираниости жена унутар различитих врста новинарских жанрова реч, а што се могло наслутити и из претходне дескриптивне анализе која је детековала њихову подзаступљеност.

Оно што треба истаћи је да ово детектовање пресека стања није исто што и поистовећивање, јер у противном доводи до тзв. политике замрзавања идентитета која омогућава да сам субјект „улаже“ у своје тлачење (в. Butler, 2007: 152). Упркос томе, медији немају само функцију презентације већ утичу на читав друштвено-релацијски контекст (Maronjak-Vamburić, 2007: 18). Јер, око родних режима се стално преговара кроз напетост њихове симболике, будући да род симболички одсликава дубље фрактуре и хијерархије једног друштва а које се на појавној равни манифестују и кроз начине приказивања оног женског (в. Хелмс^[6]), што води у производњу специфичне родне хегемоније (Maronjak-Vamburić, исто). То има институционалну и ванинституционалну димензију, што понекад проузрокује проблем са њиховом детекцијом и анализом, будући да се неки спецификуми када је о роду реч шире и полуформалним каналима^[7], и манифестују као беневољентни сексизам или тзв. сексизам у рукавицама.

Упркос томе, квалитативна анализа садржаја, вођена постулатима веберијанског начела разумевања (*Verstehen*) може помоћи у ескпланацији и стицању дубљег увида у тзв. квантитативне податке, коришћењем тзв. најрепрезентативнијих случајева. Иако се патријархат јавно и недвосмислено ретко „проповеда“ као друштвена вредност и суптилно крије иза флоскула „политичке коректности“, неки текстови и патријархалне поштапалице говоре да је он итекако оперативан и како су „дискурси о женама реконтекстуализовани у

[6] Тако нпр. одлична анализа Елисе Хелмс о тексту и насловници бх. политичког недељника ДАНИ под називом Љуби се исток и запад, указује на фрактуру бх. друштва на нивоу религиозно-секуларно, при чему се користи симболика женског тела да ову фрактуру одслика и одрази.

[7] в. З. Попов Момчиновић, Говор мржње у БиХ- родна димензија

односу на постојеће односе моћи и друштвени *status quo* (Majstorović i Turjačanin, 2007: 95). Тако се нпр. с циљем дискредитације политичких противника, као што је нпр. случај у *Дневном Авазу* ради омаловажавања политичке опције ДНЗ-а, регионалне политичке странке из Велике Кладуше чији је неформални лидер контроверзни Фикрет Абдић- Бабо, наводи у наслову да ‘бабо’ Држи митинге, а не посећују породицу, и да су на његовим предизборним скуповима углавном биле присутне жене (Дневни Аваз, 29. септембар)!

Жене се користе и у сврху етно-националне мобилизације и хомогенизације, о чему сведоче нпр. избори у Сребреници где је кандидаткиња тзв „Коалиције за Републику Српску“ била жена. Будући да се у патријархалном кључу полази од претпоставке да су жене беневољентније и емпатичније према Другом и Другачијем, у овом случају Бошњацима_кињама повратницима_ама, овај њен ангажман треба посматрати и у том контексту, имајући такође у виду да веће појављивање жене у гласилима из Републике Српске делимично произлази и из новинарског извештавања које се тиче Сребренице и кандидатуре ове политичарке за начелницу. Као још један од симбола „отпора“ оном *Другом* и етничке хомогенизације као симптоматичан пример се може навести и случај Фате Орловић, жене у чијем је дворишту, по наводима тзв. сарајевских медија, бесправно саграђена Српска православна црква и која се често користи као бошњачки симбол отпора „великосрпском пројекту“ - што је поштапалица која се често користи у сарајевским медијима . Чињеница да је Фата Орловић на завршном митингу СББ-а, странке Фахрудина Радончића истом упутила победничку тарту, такође указује на употребу и злоупотребу жена у сврху етничке хомогенизације и мобилизације^[8].

Још један од репрезентативних случајева путем којих се могу лоцирати али и деконструисати именовани којима се жене политичке адресирају, нашао се и у *Гласу Српске* који је изашао 27 септембра. У тексту је доминирала кандидаткиња са листе ДНС-а на отварању *Православног вртића*, чиме је ситуирана у две типично женске улоге- жене као неговатељице и преноситељице традиције одређеног колектива.

[8] Посебно ако имамо у виду контроверзне изјаве Фахрудина Радончића још пре него што је почела предизборна кампања да у у јавним сервисима Федералне телевизије доминирају небошњаци, а што су осудиле бројне невладине организације.

Табела бр. 3: Заступљеност жена у четири анализирана штампана медија

	Нема жена у тексту	Жене једине у тексту	Жене у позадини мушких политичара	Жене равноправно са мушким политичарима	Мушкарци у позацији жена политичарки	Укупно
Ослобођење	162	5	11	19	2	199
	81.4%	2.5%	5.5%	9.5%	1.0%	100.0%
Дневни Аваз	192	18	8	16	1	235
	81.7%	7.7%	3.4%	6.8%	.4%	100.0%
Глас Српске	154	6	6	9	1	176
	87.5%	3.4%	3.4%	5.1%	.6%	100.0%
Прес	113	2	1	0	2	118
	95.8%	1.7%	.8%	.0%	1.7%	100.0%
Укупно	621	31	26	44	6	728
	85.3%	4.3%	3.6%	6.0%	.8%	100.0%

Потом, када је о заступљености жена у анализираним штампаним медијима реч, оне су највидљивије у *Дневном Авазу*, *потом Ослобођењу*, *Гласу Српске*, а најмање заступљене у *Прессу*. Добијени Хи-квадрат тест од 30, 278, са 12 ступњева слободе (df), се показао статистички значајним ($p=0.03$) што можемо тврдити са 95% сигурности одн. 5% ризика ($p<0,05$). Нешто већа присутност жена у *Дневном Авазу* је последица чињенице да је СББ наведени медији у потпуности упрегнула у политички машинерију сарајевског тајкуна Фахрудина Радончића, те су и жене које су се нашле на листи СББ-а, иако у занемарљивом броју, добиле нешто више медијског простора. Као илустрација довољно је навести да се СББ у *Дневном Авазу* нашла чак 51 пут, а у *Ослобођењу* само једном (Popov Momčinović i Vučetić, 2013: 320).

УЗРОЦИ НЕВИДЉИВОСТИ ЖЕНА У ПОЛИТИЦИ

Узрок ове невидљивости и подзаступљености жена у политици је свакако патријархални оквир који са својим вредностима уписује значења у оно жена, женско, с тежњом да их нормализује и ситуира у „пожељне“ друштвене улоге и дискурзивне оквире. Они се, фукоовски речено, „претачу“ на различите равни вредносно дефинисаних разлика: „оне омогућавају говор о мањку и екцесу који се може кодификовати и превести у језик права, демографије, социологије, антропологије, еугенике, етичких оправдања ропства или колонија“ (Zaharijević, 2010: 71).

Но, када се „спустимо“ на оперативност ових вредносних матрица у контексту локалних избора, нека од истраживања су показала да су жене на локалним изборима слабо излазиле на исте, да су често гласале у складу са упутама „главе“ породице, и да, када је о самим политичаркама реч, нису биле у могућности и имале подршку да се промовишу кроз личне кампање и на тај начин приближе бирачком телу. Политичке партије су се не ретко, и хегеловски речено, користиле тзв. лукавством ума. Нпр. према изборном закону потребно је да на листовима буде одређен број младих и жена, па су политичке странке да би испуниле обе законске норме на листе стављале махом младе и неискусне жене, недовољно политички искусне, профилисане и препознатљиве у јавности.

Када се у ове наведене аспекте укључе и медији, истраживања показују како су мушкарци и жене присутни у медијима у омеру 76:24%, и да су последње изложене стереотипизацији и дискриминацији (Turčilo, 2012: 100, 104). Жене су присутније само у тзв. *non-news*

садржајима као што су рекламе (исто, 104). Упркос овим негативним тенденцијама, у и кроз медије се врше дискурзивна преговарања око рода у којима има и ниша за дисензус и дезидентификацијски отпор спрам тотализирајућих искључивости *common sense*-а патријархалног друштва које своје вредности не пропиткује, већ намеће кроз властиту (ре)продукцију која у својој бити није онтолошка и еценцијална, већ перформативна и конструктивистичка.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Упркос ограничењима, жене ипак имају какво такво место у политичком животу Босне и Херцеговине. Њих посебно потенцира страни фактор али и плејада женских невладиних организација усмерених на оснаживање жена и њихову већу заступљеност у политичком животу, без да се увек и пропиткује шта та сама заступљеност значи. Кроз њих се укршају сложени контексти постсоцијалистичког, постратног, етноконфесионално хетерогеног и трауматског друштва који отежавају систематичније анализе. У таквој једној ситуираности идентитет жене уопште и њене разноврсне друштвене улоге, укључујући и политичке, утичу једне на друге. Културни митови патријархата су присутни заједно са упливом феминистичких интерпретација стварности и тежњи ка њиховом мењању. Тиме се отварају и нове форме за учешће жена у политичком животу (нпр. кроз цивилно друштво, ангажовани интелектуални рад и уметничке перформансе и експресије, феминистичке побуне на друштвеним мрежама и сл.), чиме се не негира чињеница пресека стања која је и овде детектована када је о учешћу жена у политичком животу реч, а то је једноставно чињеница да је политика, у класичном значењу овог појма, у БиХ добрим делом орођена од жена.

ЛИТЕРАТУРА

- Arapović, A. (2012). *Izborni sistem Bosne i Hercegovine: Krićka analiza i kompilacija izbornog zakonodavstva*. Tuzla: Centri civilnih inicijativa
- Bal, F. (1997). *Moć medija*. Beograd: CLIO
- Butler, J. (2007), Univerzalnosti koje se natjeću. U: J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Kontigencija, hegemonija, univerzalnost*, Zagreb: Naklada Jasenski i Turk, str. 152-153
- Батлер, Ц. (2010). *Невоља са родом*. Лозница: Карпос
- Bryman, B. (2012). *Social Research Methods*. New York: Oxford University Press
- Mitchell, J. (1971). *Women's Estate*. Middlesex and Hardmondworth: Penguin Books
- Petrić, A. et al (2010). *Alternativni izvještaj o implementaciji o implementaciji CEDAW konvencije i ženskim ljudskim pravima u BiH*. Sarajevo: Pod koordinacijom "Prava za sve" i "Helsinški parlament građana" Banja Luka
- Popov Momčinović, Z., Vučetić, V. (2013). Lokalni izbori 2012 i kriza štampe u Bosni i Hercegovini: Na primjeru dnevnih novena "Oslobođenje" i "Dnevni Avaz"
- Turčilo, L. (2012). *Rodno zasnovana diskriminacija u medijskoj ne/kulturi Bosne i Hercegovine*. U: Z. Popov Momčinović et al (ur.), *Diskriminacija: Jedan pojam, mnogo lica*. Sarajevo: Sarajevski otvoreni centar, str. 93-105
- Zaharijević, A. (2010). *Postajanje ženom*. Beograd: Rekonstrukcija ženski fond

Zlatiborka Z. Popov Momčinović

Vuk B. Vučetić

University of East Sarajevo

Faculty of Philosophy Pale

Bosnia and Herzegovina

POLITICS IN PATRIARCHAL KEY ON THE EXAMPLE OF LOCAL ELECTION 2012 IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Summary: *The present paper analyzes the status of women politicians and the amount of their representation in the discourse of four daily newspapers (Dnevni Avaz, Oslobođenje, Glas Srpske and Press) during local pre-electoral campaign in B&H in 2012. Content analysis which was conducted in this research shows that female politicians are under-represented and invisible. This conclusion was drawn based on the frequency of their newspaper representation in aggregate and in specific journalists' forms of reporting. Through techniques of discursive negotiations of gender in and through media, women's "symbolic annihilation" is thus brought about, having at the same time ontological consequences with respect to the status of women in matters regarding res publica. At the same time, by using the semiotics of Judith Butler, it is highlighted that this imposition of women's subordination, which is in its very essence patriarchal, makes room for disidentificational resistance through gender-sensitive performative acts and political engagements.*

Key words: *politics, women in politics, Bosnia and Herzegovina, local election 2012, subjugation of women*

Бојан Ђорлука

Миле Вукајловић

Универзитет у Источном Сарајеву

Филозофски факултет Пале

Босна и Херцеговина

Прегледни рад

УДК: 316.72:316.774

РАЗВОЈНЕ ПЕРСПЕКТИВЕ МУЛТИКУЛТУРАЛИЗМА У САВРЕМЕНОМ ДРУШТВУ

Резиме: *Расправа о културној разноликости се суочава са низом компликација, и овај појам мора се посматрати као проблематичан. Често се јавља тенденција да се проблематика и развој мултикултурализма сведе на своје најкарикатуралније аспекте: апсурдни захтјеви, измишљени конфликти, гротескни процеси. Широм Европе у последњих неколико година дошло је до промјена у правцу прихватања легитимности регионалних и етничких разлика и под одређеним условима за многе људе култура, етничност и раса и даље ће бити пријетња и изазов, а мултикултурализам, тамо гдје он постоји, стално мјесто борбе. Мултикултурализам инсистира на реинтерпретацији самог феномена културе и културног припадништва. Повезаност државе и културе која траје стотинама година ограничавала је еманципаторске потенцијале саме културе. Култура ослоњена на државу није у стању да обухвати културне процесе у мултиетничким заједницама и да активира скривене потенцијале мањинских култура. Концепт мултикултурализма залаже се за превазилажење егзотичног статуса етничких група и њихово уздизање на позицију политичко-економског елемента.*

Кључне ријечи: *друштво, мултикултурализам, култура, развој, држава*

УВОД

Мултикултурализам је величање културног плурализма и за њега је друштво састављено од различитих етничких и културних група. Тај концепт се супроставља становишту према којем групе дошљака морају, да би избјегле сукобе, да усвоје обичаје, вриједности и вјеровања друштва у које су се доселили. Некад је било распрострањено вјеровање да ће се једно друштво дезинтегрисати ако у њему не постоји заједнички систем вриједности који држи на окупу различите групе - при чему су те вриједности земље домаћина. Интеграција, сматрало се, много је тежа за

оне које припадају другим расама, етничким групама итд. Према Симу (Сим, 2006:24) изазов за једно истинско мултикултурно друштво јесте да сачува јединственост различитих традиција, а да се, при том, створи један нови ентитет у којем се те традиције зближавају.

Либерални дискурс је сугерисао да је мултикултурализам феномен који се испољава у развијеним савременим друштвима. Оваквом приступу доприњела су и схватања европских теоретичара миграција који су западну културу дефинисали непропустљивом и недодирљивом за мигранте из источне Европе и мале Азије. Арнолд Росе (Arnold Rose) је истицао неспремност западноевропљана да прихвати странце (Rose,1965:45). По Гросу (Gross), мигранти неко вријеме задржавају културне стандарде земље из које долазе, али временом схватају да им је будућност извјеснија уколико их успјешно потисну са вредносним кодексом земље миграције (Gross,1999:15). Велики број странаца у Њемачкој, Француској и Скандинавским земљама је упркос акултурацији очувао и у другој генерацији свијест о земљи предака.

Напетости и конфликти у Закавказју, на Балкану, Индијском полуострву, Персијском заливу, између мултиетничких и мултиконфесионалних афричких и азијских држава, као и сукоби унутар појединих цивилизација, одржавају висок степен несигурности и напетости. Почетком шесте деценије прошлог вијека у Европи је живјело око 30 милиона људи припадника мањинских етничких група (Murdock,1967:32). Само двије деценије касније, после распада Совјетског Савеза и Социјалистичке Федеративне Републике Југославије тај број је бар удвостручен, а према најсмјелијим процјенама у 53 европске државе крајем XX вијека је живјело близу 100 милиона припадника мањинских заједница. Државе улажу огромне напоре и издвајају значајна средства како би спрјечиле или ублажиле етничке несугласице које угрожавају људска права, функционисање привредних и друштвених односа.

Институционализација мултикултуралности, односно успостављање система државних мјера којима се уређује заштита права припадника националних мањина и стварају услови за очување њиховог идентитета постали су стратетгијски политички циљеви и других земаља у региону. Међу првима, Мађарска је, поред уставног дефинисања положаја националних мањина, донијела и посебан закон којим су утемељене заштита колективних права националних мањина и конституисање самоуправа националних мањина као центара

њихове културне аутономије. Међутим, настојање савремене Мађарске да развија политику мултикултуралности према националним и етничким мањинама оптерећено је ранијом политиком асимилације и мађаризације која датира још из доба Монархије, али и настојањима савремене Мађарске дипломатије да се државама у региону неметне сопствени модел уређења међуетничких односа.

Нови глобалистички економски и општи ред вриједности (мултикултурализам), требали би пратити и нови приоритети који ће захтјевати нови хуманистички, мултилатерални приступ, што подразумјева творбу нове ситуације гдје ће етничка национална свијест из сфере јавног бити потиснута у сферу приватног. Према Ефендићу (Ефендић, 2010) мултикултурализам је идеологија глобалног капитализма. Он је идеална форма глобалног капитализма, који под изговором о уважавању културних разлика спроводи политику „културног империјализма”. Културне разлике Трећег свијета-мањинских, маргинализованих, етничких и осталих група своде се на разноликост која има своју робну вриједност и коју контролише тржишна потражња.

После распада СССР, а посебно СФРЈ, долази до погоршања међуетничких односа између различитих држава. Нико, па ни Европска унија није успјела да зближи државе настале на овом простору. Иако су у последњих неколико година европске регионалне организације преузеле низ активности и мјера на спречавању међуетничких односа, и посебно у вези са заштитом права националних, етничких и језичких мањина, начињене су велике погрешке и слабости посебно у рјешавању југословенске кризе: исхитрено признавање бивших југословенских република, помирљиво реаговање на избјегавање држава потписница Дејтонског споразума, и недостатак идеја и немоћ да се политичким средствима допринесе у смиривању тензија и успостављању демократских институција на Косову. Између народа који су имали крвав обрачун у последњој деценији XX вијека, још увијек се не јављају тенденције за њихово помирење и повјерење. У оним регионима који су захваћени миграцијама током последњих ратних сукоба, и који су задржали мултиетнички карактер, још увијек тињају варнице етничке нетолеранције, и под условом да ослаби пажња међународне заједнице, може да дође до нових сукоба.

У последњих десет година, неколико угледних теоретичара је показало забринутост у смислу перспективе мултикултурализма и политика заснованих на овом феномену. Предвиђали су помјерање

регионалних и глобалних конфликта са етничког и националног ка вјерском и цивилизацијском пољу. Па тако Ернест Гелнер (Ernest Gellner) је говорио да је напетост између западних цивилизација и исламског фундаментализма реална опасност за нови глобални конфликт (Gellner, 1983:13). Ноам Чомски (Noam Chomsky) је забринутост показао због истих актера као и Гелнер, али он је пажњу усмјерио на економски империјализам запада и на све израженију социјалну дистанцу између Сјевера и Југа, односно Запада и Истока (Chomsky, 1988:57) Једно од најмрачнијих мишљења показао је Самуел Хантингтон (Samuel Huntington), који је предвидио продубљавање кризе западне, хришћанске цивилизације и фундаменталистичких струјања унутар исламске цивилизације (Huntington, 1996:69) Џон Еспозито критикује политичаре на Западу јер сматра да они вођени негативним догађањима у прошлости несхватају комплексност исламског свијета, и тако пројектују конфликт са муслиманским земљама који би могао бити основа политике новог хладног рата (Еспозито, 2002:37). Сва ова мишљења претрпела су многобројне критике, а посебно су биле усмјерене у правцу избијања глобалног конфликта, али њихову компетентност, нажалост, потврдили су бројни конфликти у савременом свијету. Иако можемо закључити да сукоби нису искључиво културне или религијске природе, велику забринутост стварају борбе које се воде дуж граница цивилизација и њима иманентних религија.

Најважнији извозни производ западне културе данас, према мишљењу критичара мултикултурализма Кенана Малика (Kenan Malik) је сама идеја локане културе. Развијене земље Запада настоје прењети своје идеје локалне културе и тако промовишу мултикултурализам који све више поприма елементе универзалистичке идеологије (Malik, 2008:46). Уважавање културних разлика је напредак у развоју цивилизације, према мишљењу многих мултикултуралиста, јер тада долази до помјерања конфликта изазваних етничком, вјерском или расном припадношћу из политичке у социо-културолошку сферу у којој је конфликте лакше рјешавати.

МУЛТИКУЛТУРНЕ ПОЛИТИКЕ И МЕЂУЕТНИЧКИ ОДНОСИ

Многе западне демократије су мултинационалне: САД, Канада, Исланд, Швајцарска, Белгија итд. Већина ових држава постале су на различит начин мултикултуралне и мултинационалне, и што је сасвим логично не уживају све мањине исте привилегије унутар ових држава. На примјер у САД-у, један број националних мањина, Индијанци, Порториканци, Чиканоси (потомци Мексиканаца) су данашњи положај добили када је САД припојила јужне територије попут Флориде, Новог Мексика итд. Као посљедицу имамо то да одређен број ових мањина у оквиру САД-а настоји добити већи степен аутономије, попут Порториканаца које желе да промијене статус Конкордата који Порторико има у оквиру Сједињених Држава.

За разлику од САД, мултикултурализам у Канади и Аустралији је службени програм и службена мигрантска и миграциона политика. Канада од 1971 године проводи политику мултикултурализма која је 1988 и институционализована. Ова политика је производ социјалних кретања и израз је противљења политици асимилације имиграната. Канада је мултикултурно и антирасистичко друштво. Она је то и доказивала од краја Другог свјетског рата, међутим у новије вријеме уочава се раскорак између канадских службених политика укључивања и растућег друштвеног искључивања из самог друштвеног живота. Према резултатима истраживања, у већим градским срединама се ствара мигрантска подкласа, која је претежно састављена од припадника видљивих мањина. У последњих дватесетак година, имигранти и избјеглице се суочавају са проблемима запошљавања, па тако ниска примања и сиромаштво за многе су постала свакодневница.

Имигранти који су у последњих десет година долазили у Канаду изабирани су по критеријуму образовања, тј. стручних квалификација, знања енглеског или француског језика и у зависности од потреба тржишта. С обзиром на овако селективну имиграцијску политику, не изненађује да нови имигранти, ако успију реализовати своје квалификације, нерјетко достижу виши статус у занимању од рођених Канађана. У новије доба, све су чешћи случајеви у којима бројни имигранти из земаља трећег свијета биљеже већи ступањ незапослености и нижа примања него што би одговарало њиховим често супериорним квалификацијама. Стога је један од главних изазова за данашње канадско друштво, како искористити знање и квалификације високообразованих стручњака привучених имиграцијским политикама те земље.

Канадска политика мултикултурализма, с једне стране, је признала трајан и позитиван утицај имиграције на канадско друштво и прихватила формирање нације на моделу културног плурализма, а с друге стране, све је присутније разилажење између политичко-декларативне границе мултикултуралних политика и стварности друштвеног живота у Канади. Канада је почетком седамдесетих година усвојила »етнички мозаик«, тј. политику интегративног плурализма који у основи обиљежава прихватање разноврсних културних традиција, а одбацила модел *melting pota* који је близак културној политици тзв. »либералног« плурализма. У оквиру ново прокламиране политике мултикултурализма, канадска влада је дала обећање да ће пружити помоћ мањинским групама у очувању њихових култура, ако оне за то покажу одговарајући интерес. Ово нам показује да је Канада хтјела да изгради јединствени канадски идентитет који је требао почивати на културној хетерегености и дијељењу (*sharing*) културних тековина.

Мултикултурализам у Аустралији није имао велику потпору као у Канади. У Аустралији живи становништво које је једно од најразноврснијих. Аустралија је земља коју краси унутрашњи мир и слобода. Многи су мишљења да је пресудни фактор у постизању интеграције политика мултикултурализма- која је узмјерена на поштовање различитости. Један од највећих задатака учинила је Аустралијска влада која је емитовала ТВ станице на мјешаном језику (*mixed language*). Као у већини земаља, тако и у Аустралији за једне мултикултурализам је био пожељан, док су други имали негативан став према њему. Аустралија је увијек била културно разнолико друштво, не само од 1788 године, када су досељеници из различитих земаља почели да пристижу. Мултикултурализам као социјална политика развијена је као одговор на демографске чињенице у аустралијском друштву последњих година- једно од пет аустралијанаца је рођено у иностранству, имигранти чине четвртину радне снаге, итд. Без сумње, аустралијско становништво има веома различит етнички, језички, културни идентитет и порјекло.

Основни друштвени и политички притисак на мултикултурализам је од људи који су у вези са имиграцијом и етничким питањима. Противници мултикултурализма тзв. „Нова десница“, тврде да од препознавања и подстицања културне, језичке и етничке разноликости пријети социјална кохезија националног јединства. Они наводе искуство вјерских или етничких сукоба у другим земљама као

доказ ваљаности њихове тезе. Са лијеве стране политичког спектра мултикултурализма је критикован због тенденција да се не води рачуна о непосредној заштити и културним потребама миграната, и да је њихова улога била у одвраћању пажње од више основних структурних промјена. Такође, критичари мултикултурализма често сматрају да је мултикултурализам створен као политичко средство за мобилизацију и привлачење „етничког гласања”. Страхујући да мултикултурализам пријети јединству друштвене и политичке структуре, и да ће он довести до подјељене лојалности и сукоба између различитих етничких група, Аустралијски живот се често фокусира на програмима и услугама. Овај страх је неоснован.

За разлику од противника, присталице мултикултурализма предлажу да се политике и праксе друштвених, политичких и економских институција измјене и узму у обзир демографску реалност аустралијског друштва, а тиме обухвати и све Аустралијанце. Они стављају нагласак на културни плурализам. Они тврде ако су неке групе искључене из институција због структуралне дискриминације, друштвена подјела ће бити погоршана, а социјална кохезија и национално јединство ће остати само илузија. Заговорници мултикултурализма су сасвим свјесни да постоји велики број различитих друштвених фактора који су повезани са неједнакостима и манана, као што су класа и пол, и не тврде да остварење њихових циљева ће обезбједити свеобухватно рјешење о проблемима мигрантског порјекла. Али, у оној мјери у којој се људи суочавају са очигледним и озбиљним проблемима који су везани за своје порјекло и етнички идентитет, веома је легитимно и важно да се баве тим питањем. То је оно што мултикултурализам ради.

Аустралијски концепт мултикултурализма претпоставља да све групе и појединци прихватају устав и његове законе, темељне друштвене вриједности као што су толеранција, једнакост, представничка демократија, слободе изражавања и вјере, једнакост полова, те енглески као национални језик. Овај модел мултикултурализма Кастлес (Castles) назива мултикултурним држављанством односно грађанством јер комбинује поштовања културних разлика, грађанске једнакости и бригу за националне економске интересе (Castles, 1998:61).

У Европи се Шведска, Холандија и Велика Британија сматрају земљама које су прихватиле, барем у неким сегментима јавног живота мултикултурализам. Мултикултуралистичка политика у Шведској полази од три начела: први се залаже за једнакости у стандарду за мањинске групе у односу на остатак популације, други на слободи

избора између етничког идентитета и специфично шведског идентитета и треће начело се залаже за идеју партнерства тј., да се осигура тип односа у запошљавању у коме ће свако имати користи од заједничког рада.

У Холандији мултикултуралистичке политике су уграђене у консозијацијски састав који регулише односе протестаната и католика. Мигрантске групе су уведене у постојећи систем који омогућује савјетодавну улогу у институцијама које одређују политику, а који може имати утицаја на свакодневни и културни живот свих етничких група.

У неким земљама као нпр. у Њемачкој не постоји службена мултикултуралистичка политика на националној разини, али постоји могућност за локални мултикултурализам. Понуда мултикултурализма је била велика нагодба која је значила осигуравање лојалности миграната у замјену за очување њихове културе. Зато је мултикултурализам резултирао сталним отуђењем имиграната. Имигранти су се више идентификовали са земљом из које су долазили него са Њемачком. Та држава се након Другог свјетског рата суочила са великим мањком радника из два разлога: број радника је смањен због погубних посљедица рата, као и економског бума током 1950-их. Да би рјешила питање сталне несташице радне снаге, Њемачка је склопила серију успјешних споразума за њен ангажман. Њемачка је имала веома отворен закон о азилантима, прије свега имајући у виду осјећања кривице због Холокауста. Терет асимилације миграната у ширу заједницу је повећан због незадовољства муслимана широм Европе током 1980-их. Нијемци су се напokon сложили у другој половини 1980-их да је рјешење – мултикултурализам. Ријеч је о либералном и хуманом концепту који је нудио мигрантима велику нагодбу: задржите вашу културу али обавезите се на лојалност њемачкој држави. Мултикултурализам није толико представљао поштовање различитости колико је то био начин да се избјегне питање шта значи бити Нијемац и који пут странци треба да слиједе да би постали Њемци.

Међу примјерима ефективне политике мултикултуралности је модел развијен у Шпанији почетком седме деценије XX века. У овој средоземној држави са 35 милиона становника, поред Кастиљанаца живе и други аутохтони народи: Каталонци који настањују претежно сјеверноисточни дио земље, а у Галицији чине 24% укупног становништва земље; Галицијци којих је 9% и Баски којих је око

4%. У Шпанији се сматрало раније, а понекад и сада, да етничка хетерогеност представља препреку демократији. Ова тврдња имала је смисла до краја седме деценије XX века, када је Уставом извршена регионизација земље, као и децентрализација и деконцентрација власти, то јест уведено је неколико врста аутономија за историјске области и народе. Савремена Шпанија није ријешила сва питања у вези с мултикултуралним карактером земље, али народи попут Баска, Галицијаца и Каталонаца су стекли овлаштења да самостално управљају сопственим економским ресурсима, демократски артикулишу своје политичке циљеве и репрезентују их у централним властима и најзад остварују широку територијални и културну аутономију.

Када посматрамо мултикултурализам у Великој Британији, постављамо питање, каква је земља постала Британија, да ли је мултикултурализам обогатио или оштетио животе људи и да ли је енглески национални идентитет пут до политичког напретка? Ова питања су свјеже постављена у друштву, и тражи се одговор за разумјевање себе и великих сила, нео-либералне глобализације, аутономашки процеса у Шкотској и Велсу, као и динамика расизма, комунализма и имиграције. Британија није национална држава, већ држава која је заснована на четири историјска народа . Британија има веома дугу историју и стога и велику културну разноликост.

Важно је правити разлику између описа друштва као мултикултуралног, и мултикултурализма као политике. Када се друштво описује као мултикултурално, то је само изјава о ствари, о томе шта јесте. Када се разматра културни ниво у Великој Британији, можемо закључити да постоји много различитих етничких група. Свака група не само да има приступ својим обичајима и традицији, него њихови чланови могу да учествују у културним различитостима друштва која је заједнички створена. Мултикултурализам као политика потиче од централне и локалне власти као покушај да се одговори на расне неједнакости.

Критичари мултикултурализма често кажу да онемета интеграцију мањинских етничких група. Али заправо право значење се односи на незадовољство етничких група због привилегије које су дате другим културама и обичајима. Корисна разлика повучена је између умјереног и радикалног схватања мултикултурализма. Умјерена концепција је она када политика признаје и прилагођава идентитет мањина (нпр, као Муслимани), која ради у тандему са политикама која промовише национални идентитет који обухвата различите идентитете (нпр.

као британски). Радикална концепција сматра да је непотребно да политике признају различите идентитете и да буде праћена другима који покушавају да улију свеобухватни национални идентитет. Ниједна земља на Западу није усвојила радикални мултикултурализам (radical multiculturalism).

Посматрајући Британију, у којој постоји једна доминантна култура или религија у којој нове етничке групе морају да се апсорбују, јесте ствар асимилације. Идеја је била да људи који су жељели да раде, требају да напусте своје обичаје и културу и да изаберу британске обичаје и културу. То наравно није успјело да се оствари. Настале су многе неједнакости, не само због културних разлика, већ и због расне дискриминације у свим сферама живота. Различите групе се почињу интегрисати, али под условом да људи имају право на своје културно изражавање. То је била основа за мултикултурално друштво.

Овај потез према мултикултурализму није се створио ниодкуда, већ се догодио као одговор на борбе које црна заједница води против расне дискриминације приликом запошљавања, становања, социјалне услуге, итд. Мултикултурализам, је дакле, подразумјевао да се заједнице боре за једнакост и правду.

Мултикултурализам није био за Европљане либерални и хумани респект према другим културама, као што се приказивао. У Европи имамо случајеве гдје су мултинационалне државе настале као добровољне федерације, двије или више европских култура, попут Швајцарске или Белгије. Наведимо примјер Белгије која је попут већине мултиетничких држава дуго еквибирала на ивици између етничког конфликта и складне организације друштвених односа. Фламманско-валонски спор у Белгији датира од отцјепљења краљевине Белгије од Холандије 1831. године када је установљен систем превласти мањинске Валонске заједнице у административном и управљачком апарату. Наиме, Валонци који говоре једним од француских дијалекта, с девет милиона припадника чине свега 34% становништва земље, имају традиционалну превласт у администрацији и политичком животу земље над Фламманцима. Захтјеви Фламманца за релокацијом политичке моћи и контроле над ресурсима увијек су прикривани захтјевима за заштитом језичких права. Постепено ширење права на школовање фламанског становништва на матерњем језику допријело је унапређивању међуетничких односа, али је отварало нове проблеме и помјерало границе остваривања посебних колективних права. Белгија је подјелена на три аутономне области валонско и фламанско

подручје и главни град Брисел. У оквиру територијалне аутономије све етничке заједнице остварују пуну културну аутономију које укључују и службену употребу матерњих језика.

Политика мултикултуралности заснована на комбинацији различитих типова аутономија отворила је проблем ширења политичких и економских права Фламанаца као основе за управљање ресурсима на територији на којој остварују право на самоуправу и развијају видове сарадње са сународницима у Холандији. Како се у Европској унији развија глобална политика прекограничне и регионалне сарадње, овај проблем нема значај какав је имао пре двије деценије, тим пре што је у локалним и централним властима обезбјеђена сразмјерна представљеност етничких заједница, а на подручју Брисела у службеној употреби су равноправни и фламански и француски.

Оно што је занимљиво постоји веома јако изражено осјећање лојалности према држави у овим земљама, поред свих језичких и културних разлика. У Швајцарској, као и у највећем броју мултинационалних држава, националне групе осјећају лојалност према својој држави због тога што та држава признаје и поштује њихову националну егзистенцију.

На крају овог поглавља, аутори су се осврнули на Босну и Херцеговину коју можемо навести као примјер мултикултуралне државе у којој живе три конститутивна народа Бошњаци, Срби, Хрвати и друге мањинске националне, религијске и културне групе. Босна и Херцеговина је била мултикултурално друштво које је признавало индивидуалитет свих друштвених идентитета. Мултикултура босанскохерцеговачког друштва је била плурализам националних, конфесионалних, етничких и политичких заједница.

Поставља се питање шта се десило са међусобним поштовањем и уважавањем разлика? Почетком деведестих година прошлог вијека БиХ је почела стварати идеју о својој мултикултуралности; баш тада је то и престала бити, док није почела заговарати своју мултикултуралност, она је била мултикултурална заједница. Ратом између Срба, Хрвата и Бошњака је престао суживот између мултикултуралних заједница, та плуралистичка заједница се подијелила, сада живе једни поред других, а не заједно иако су народ једне државе.

У кризним ситуацијама, као у рату у Босни и Херцеговини, гдје се човјек бори за опстанак, до изражаја долази национални

и конфесионални идентитет, људи су имали потребу да се идентифицирају са одређеним скупинама у овом случају најчешће религијским и националним.

По први пут, почетком рата у Босни и Херцеговини, у први план долази нација и конфесија, у први план долазе различитости које постају препрека у комуникацији са другима, умјесто да подржавамо тај плурализам и разлике и настојимо да га одржимо, те мултикултуралне разлике су постале границе раздвајања између нација и конфесија у Босни и Херцеговини (Цвитковић, 2006:18). Ове границе између различитости су се одржале и до данас и још увијек представљају препреку у међусобној интеракцији ова три народа. Послије пропасти комунизма и издвајања Босне и Херцеговине из Југославије највеће разлике међу народима су културолошке нарави. Људи се одређују појмовима као што су насљеђе, конфесија, језик, историја, нација, институције. Поистовјећивање се врши са културним групама, племеном, етносом, вјерском заједницом, државом и на најширем нивоу - цивилизацијом. (Huntington, 1996:42).

Ни национални ни конфесионални идентитет у својој суштини не значе ништа лоше, али ако се они граде као у Босни и Херцеговини као отпор према другом и другачијем и на непоштивању и неуважавању међусобних разлика, онда је та њихова интерпретација лоша за припаднике тих скупина. У Босни и Херцеговини се гради један затворени облик свијести јер се и нација и конфесија једног народа приказују као најсавршенијим избором, а онај други не треба бити ни уважаван ни поштиван јер није припадник исте нације или конфесије; тај затворени догматски систем не дозвољава да се упозна друго и другачије, а за дијалог са другачијим потребно је познавати и кутурне одлике другог.

Дакле, сасвим је јасно да у Европи и у свијету не постоји само један или два типа усклађивања међуетничких односа, већ мноштво рјешења која бројем можда и надмашују плуралност етничких спорова. У том смислу, рјешења која су примјењена у централној и југоисточној Европи не трпе унифицирању и пуку стандардизацију нормативних рјешења која се имплементирају у пракси друштава која имају не само различите типове проблема, него и различите културне, историјске, демографске, економске, политичке и друге прилике. Међутим, чињеница је да су након отклањања комунистичких режима ове државе никако, нерадо или само формално третирале проблем

међуетничких односа и да су у многим случајевима оживљени међуетнички анимозитети из прошлости. Неки од њих отворено су или латентно оптерећивали прилике у региону.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Мултикултурално стање савремених држава представља значајно питање за кохерентност културних фондација које леже у основи њихове националне и социјалне политике, и капацитет државе благостања да поседује локалне ефекте глобалног развоја. Како Кимлика (2003: 203-216) посматра, у последњој деценији многи народи покушавају да пронађу политички смјештај у реалност кроз мултикултуралну политику.

У историјском развоју људских друштава имамо различите опште моделе настајања мултикултуралне структуре^[1], али је за свако мултикултурално друштво потребно посебно испитати како историјска инкорпорација преовладава противрјечности које се јављају у међусобним односима националних и етничких група. На почетку XX вијека имали смо примјере билатералних уговора којима су дефинисана реципрочна права националних мањина. У принципу овај приступ у рјешавању права национални мањина изгледа веома прихватљив. Међутим, његова примјена дала је веома негативне посљедице, и то не само за мањине. Државе које су у одређеном тренутку биле "јаче" искористиле су ове уговоре за инвазију, под изговором да су права њихових сународника у другим земљама угрожена. Познати примјер јесте инвазија нацистичке Њемачке на Пољску и Чехословачку у другом свјетском рату.

„Англоконформистички модел интеграције” усмјерен је на асимилацију која претпоставља одрицање етничких група од свог насљеђа и прихватање постојећих норми ширег друштва. Према овом моделу, асимилација је од суштинског значаја за стабилност, јер би признавање културних разлика водило у деструкцију читавог друштва. Амерички „Melting pot” представља модел чишћења етничких група од њихових етничких садржаја. Канадски модел „етничког мозаика” јесте блажа форма асимилације. У њему се исказује одређени респект према интегритету имигрантских култура, али је у пракси то редуковано на могућност усељеника у Канаду да бирају у коју ће од двије доминантне културе (англофону или франкофону) да буду асимиловани. Ипак, имигрантске групе не прихватају тоталну асимилацију која

^[1] Видјети Камилка, 2003: 20-23.

претпоставља потпуно губљење њиховог етнокултурног идентитета (ethno-cultural identity). Због тога се у Аустралији и Канади, земљама са највише имиграната, већ од 70-их година XX вијека одустаје од асимилаторског модела. Прихвата се реалност полиетничке структуре друштва коју мора пратити и институционална организованост друштва. Уосталом, данас имамо ситуацију не само да једна земља може бити истовремено и мултинационална и полиетничка, него је највећи број земаља у свијету управо такав.

Дебата која се у Сједињеним Америчким Државама води на тему мултикултурализма ипак је од посебног значаја због „дубоког утицаја који америчке идеје имају широм свијета”. Доминантне су три тврдње око којих у тим расправама постоји консензус. Прва је да се данас не може дебатовати око тога да ли треба прихватити мултикултурализам, већ једино око тога коју врсту мултикултурализма треба прихватити. Друга је да одговарајући облик мултикултурализма мора бити флуидан у својим представама о групама и њиховим границама, добровољан у погледу приступања групама и неискључив у погледу схватања групног идентитета. И трећа тврдња је да највећи изазов таквој флуидној концепцији мултикултурализма остаје стигматизован и неповољан положај Афро-Американаца у Сједињеним Америчким Државама. Бити „дрнац” је идентитет који се додјељује и од кога већина Афро-Американаца не може да побјегне.

У Њемачкој, чији је политички утицај у европским оквирима сличан утицају САД на глобалном плану, води се жестока дебата о могућностима интеграције имигрантске заједнице од преко 4 милиона муслимана који све више живе "поред" а не "са" доминантним хришћанима. Димензије ове дебате најбоље илуструје говор њемачке канцеларке Ангеле Меркел на скупу омладинског огранка партије ЦДУ 2010. године у коме каже: „...идеја да људи различитог културног поријекла живе срећно ‘једни поред других’ не функционише...терет мора бити на имигрантима да ураде више како би се интегрисали у њемачко друштво... Овај (мултикултурални) приступ је доживио неуспјех, потпуни неуспјех.“ [2]

[2] Objavljeno u dnevnim novinama The Guardian 17.10.2010. godine <http://www.guardian.co.uk/world/2010/oct/17/angela-merkel-german-multiculturalism-failed>

ЛИТЕРАТУРА

- Аврамовић, З. (2006): Култура, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.
- Barry, V. (2006): Култура и једнакост, Наклада Јесенски и Турк, Загреб.
- Gellner, E. (1983): Nations and Nationalism. Ithaca: Cornell University Press.
- Gross, F (1999): Citizenship and Ethnicity: The Growth and Development of a Democratic Multiethnic Institution. Westport, CT: Greenwood Press.
- Дивјак, С. (2002): Нација, култура и грађанство, Службени лист СРЈ, Београд.
- Еспозито, Џ. (2002): Оксфордска историја ислама, Клио, Београд.
- Ефендић, К. (2010): Мултикултурализам или легитимација етнокапитализма, <http://www.sic.ba/rubrike/temat/kenan-efendic-multikulturalizam-ili-legitimacija-etnokapitalizma/>, 21.07. 2012.
- Кимлика, В. (2003): Мултикултурално грађанство, Либерална теорија мањинских права, Загреб: Неклада Јесенски и Турк.
- Коковић, Д. (2005): Пукотине културе, Прометеј, Нови Сад.
- Коковић, Д. (2010): Друштво, насиље и спорт, Медитерран Публишинг, Нови Сад.
- Malik, K.(2008): Strange fruit, Oxford: Oneworld publications.
- Месић, М. (2006): Мултикултурализам, Школска књига, Загреб.
- Murdock, C. (1967): Culture and Society, Pitsburg.
- Подунавац, М. (2001): Принцип грађанства и поредак политике, ФПН, Београд.
- Rose, A. (1965): Minority problems, Journal of Research on Minority affairs, New York.
- Сим, С. (2006): Свијет фундаментализма: ново мрачно доба догме, Планетопија.
- Хардинг, С. (2005): Мултикултуралност и наука, ЦИД, Подгорица.
- Huntington, S. (1996): The Clash of Civilizations and the remaking of World Order, Simon&Schuster, New York.

Castles, S. (1998): *Mistaken Identity, Multiculturalism and the Demise of Nationalism in Australia*, Sydney: Pluto Press.

Цвитковић, И. (2006): *Хрватски идентитет у Босни и Херцеговини: Хрвати између националног и грађанског*, Synopsis, Сарајево.

Chomsky, N. (1988): *The Culture of Terrorism*, Boston: South End Press.

Bojan Ćorluka

Mile Vukajlović

University of East Sarajevo

Faculty of Philosophy Pale

Bosnia and Herzegovina

DEVELOPMENT PERSPECTIVES OF MULTICULTURALISM IN MODERN SOCIETY

Abstract: *The debate on cultural diversity is faced with a number of complications, and this term has to be issued as problematic. There is often a tendency to issues the problems and the development of the multiculturalism to its most caricaturing aspects: the absurd demands, fictional conflicts, grotesque processes. Across Europe in the last couple of years there has been a change in the way of accepting the legitimacy of regional and ethnic differences and under difference circumstances, for many people culture, ethnicity and race will continue to be a threat and a challenge, and multiculturalism, where one exists, a permanent struggle. Multiculturalism insists on a re-interpretation of the phenomenon of culture and cultural affiliations. Connection between a state and the culture which lasts hundreds of years has limited very own emancipatory potentials of culture. Culture that depends on the state is not able to include cultural processes in multi-ethnic communities and to activate the hidden potential of minority cultures. The concept of multiculturalism is committed to overcoming the exotic status of ethnic groups and their elevation to the position of political-economic elements.*

Key words: *multiculturalism, culture, development, differences*

Немања М. Звијер
Универзитет у Београду
Филозофски факултет
Србија

Оригинални научни рад
УДК:316.43:791(497.1)

ВИЗУЕЛНА КОНСТРУКЦИЈА МОДЕРНОСТИ У СЛУЖБИ ДРУШТВЕНОГ РАЗВОЈА (ПРИМЕР КИНЕМАТОГРАФИЈЕ СОЦИЈАЛИСТИЧКЕ ЈУГОСЛАВИЈЕ)^[1]

Сажетак: *текст има за циљ да покаже како је у социјалистичкој Југославији популарна култура коришћена за промоцију и пропагирање одређених модерничких образаца као опитних обележја друштвеног развоја. Као примери поменутих образаца узети су братство и јединство, родна равноправност, секуларизам, мултиетничност и национална једнакост, при чему је анализирана њихова визуелна конструкција у партизанским филмовима. Овакав приступ би, између осталог, требао да пружи увиде у механизме посредне идеолошке инструментализације популарне културе преко филма као њеног значајног сегмента, где су сами ти механизми постајали све суптилнији како се друштво развијало.*

Кључне речи: *модернизација, друштвени развој, филм, идеологија, Југославија.*

УВОД

Друштвени развој као облик социјалне промене може се сагледати као један од кључних проблема социолошке науке. Ипак, иако важан, чини се да је овај проблем и даље недовољно диференциран. Миодраг Ранковић је нешто раније упозорио да у савременој социологији готово да нема примера целовите и прецизне дефиниције овог појма, већ да се обично дефинишу посебне врсте и облици као што су модернизација, урбанизација, индустријализација (Роровић, Ранковић, 1981: 251). „Избегавање“ непосредног приступа проблему у корист његовог индиректног сагледавања преко других, сличних, облика јасно

^[1] Текст је настао у оквиру рада на пројекту *Изазови нове друштвене интеграције у Србији: концепти и актери*, бр. 179035, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

говори о комплексности самог појма друштвеног развоја. Са друге стране, поменути облици су врло слични, толико да се модернизација често поистовећује са друштвеним развојем, док се урбанизација и индустријализација сагледавају као његови показатељи.

Разматрајући у том смислу социолошке показатеље друштвеног развоја, Миодраг Ранковић их генерално дели на опште и посебне, где индустријализацију и урбанизацију смешта у опште уз степен поделе рада, ниво знања и општег образовања, карактер или тип интеграције и организације, ниво технологије и друге, док као специфичне идентификује економски и технолошки раст, увећавање моћи у друштву, друштвену интеграцију, друштвену покретљивост (Popović, Ranković, 1981: 262-283). Истовремено, ови показатељи друштвеног развоја могу бити и димензије модернизације,^[2] при чему би и сама модернизација превасходно подразумевала одређене „развојне стадијуме и процесе друштвено-економског развоја“ (Gredelj, 1996: 241).

Иако је ова феноменолошка испреплетеност теоријски инспиративна и изазовна, она ипак неће бити непосредан предмет анализе у овом раду, већ ће се циљ састојати у разматрању начина на које су се одређени модернистички обрасци, као општа обележја друштвеног развоја, пласирали кроз популарну културу, односно кроз филмски медиј као њен можда најзначајнији сегмент. Ова проблематика ће се посматрати на примеру кинематографије социјалистичке Југославије.

ДРУШТВЕНО-ИСТОРИЈСКИ КОНТЕКСТ АНАЛИЗЕ

Услови у којима се социјалистичка Југославија етаблирала били су изузетно неповољни, што је била непосредна последица огромних разарања током Другог светског рата, али и наслеђеног стања из предратног периода кога је карактерисао веома низак ниво друштвеног развитка. Историчар Љубодраг Димић наводи да је „Југославија је непосредно пред рат била једна од најнеразвијенијих земаља у Европи“ (Dimić, 1988: 20), а социолог Михајло Поповић сматра да је предратна Југославија показивала „карактеристике *релативне друштвене*

^[2] Раде Калањ наводи четири међуповезане димензије модернизације: политичку димензију која би подразумевала развој институција (странке, парламент, гласачки процес), економску димензију која би обухватала поделу рада, употребу управљачких техника, усавршавање технологије, затим друштвену димензију која би се односила на повећање писмености, урбанизацију, опадање традиционалног ауторитета и друштвену диференцијацију, док би културна димензија, по њему, превасходно подразумевала процес секуларизације (Kalanj, 2007: 113).

стагнације“ (Popović, Ranković 1981: 343). Изражена неразвијеност се највише огледала у широкој распрострањености аграрне привреде и слабом развоју индустријског сектора.^[3] Овакве околности су за новоуспостављену комунистичку власт биле и више него отежавајуће, па је њихово што брже превазилажење био један од императива свеукупне политичке делатности. Према Ерику Хобсбауму (E. Hobsbawm) „најочигледнији познати начин да се то постигне био је комбинација тоталне офанзиве против културне заосталости озлоглашено ‘мрачних’ неуких, неписмених и сујеверних маса са једном тоталном кампањом за технолошку модернизацију и индустријску револуцију“ (Hobsbawm, 2002: 285).^[4] Основни модус превазилажења неповољних околности подразумевао је дакле интензивну модернизацију, чији је главни мотор била индустријализација.^[5] Међутим, у свему томе, и култура је играла више него значајну улогу.^[6]

Међу бројним задацима културолошког карактера, које је након доласка на власт себи поставила комунистичка партија, налазили су се и ликвидирање неписмености у што краћем року, обавзно школовање за сву децу, обнављање школске инфраструктуре, обнављање рада културно-просветних установа, стварање филмске индустрије, развијање мреже народних универзитета и други (Đimić, 1988: 29-30). Ово, у извесном смислу, показује и просветитељски карактер социјалистичког поретка, који је као такав кључна особеност и саме модерне. Међутим, како је све ове задатке требао да спроведе апарат агитације и пропаганде, који је за те потребе основала Комунистичка партија, то говори о једном диригованом и готово прислином карактеру саме модернизације. Када се ово каже, има се пре свега у виду да модернизација подразумева процесе дугог трајања, док је

^[3] Према подацима које поменути историчар наводи „од пољопривреде и на селу живело је 76% становника“, а „од индустрије и занатства живело је само 11% становништва“, док је „укупан производ који је индустрија стварала учествовао (...) у националном доходу са 20%“ (Đimić, 1988: 21).

^[4] Хобсбаум је овде имао у виду случај СССР-а, али се то у потпуности може односити и на Југославију.

^[5] „Тешко наслеђе капитализма имало је у основи привредне производње неразвијену пољопривреду. Стога се, на такој економској основи, развој социјализма подударао са индустријализацијом која се наметала као императив...“ (Đimić, 1988: 75). Треба нагласити да се индустријализација није односила само на економску раван, већ је индиректно утицала и на друге друштвене сфере. Једна од њих је свакако била и сфера масовне или популарне културе.

^[6] Како то каже Љубодраг Димић: „За Партију је брза економска обнова значила бржу стабилизацију политичког система. Истовремено, обнова привреде није се могла замислити без општег народног напретка, који је обухватао и културни живот“ (Đimić, 1988: 19).

у социјалистичкој Југославији (па и у другим, идеолошки сличним друштвеним уређењима) време било више него драгоцен ресурс, јер је у што краћем року требало што више урадити.^[7] Због тога је и процес модернизације морао имати, условно речено, и елемент присиле,^[8] што могу потврдити и мишљења по којима је у Југославији била на делу тзв. ауторитарна модернизација (Kuljić, 1998). Може се, стога, рећи да је модернизација у социјалистичкој Југославији била идеолошки вођена и усмеравана, и да је као таква била један релативно свеобухватан, али истовремено и контрадикторан процес.^[9]

Једна од таквих контрадикторности било је и деловање агитпроп апарата, који је био задужен, између осталог, и за просвећивање становништва, али превасходно путем крутих метода идеолошке пропаганде. Укидање овог тела у првој половини 1950-тих, подразумевало је и извесну либерализацију у сфери културе, али никако њено идеолошко занемаривање. Поједине анализе показују да је „по тадашњим проценама из званичних извештаја, око половине партијске пропаганде (...) споровођено кроз културно-просветни рад. Забава је чинила његов интегрални део: бар део руководиоца је увиђао да је и забава нужан део рада с народом, као и да је политичка ситуација била боља тамо где била боље организована забава“ (Janjetović, 2011: 22).

Иако се забава, из перспективе њених конзумента, често сматра безинтересном и контемплативном делатношћу (Turković, 2005: 18), за њу су свакако били заинтересовани партијски кадрови задужени

^[7] Као пример се може навести први петогодишњи план развита народне привреде, који је „предвиђао изградњу индустријских грана које до тада нису постојале у индустријској привреди, нових грана у саобраћају, обнову старих предузећа, механизацију рударства, усавршавање метода пољопривредне производње, проширење мреже културних, просветних, здравствених и социјалних установа“ (Petranović, 1981: 447).

^[8] Принуда, па и насиље као пратећи ефекат нису карактерисали само социјалистичка уређења, већ су у већој или мањој мери били особеност модернизацијских процеса и у капиталистичким системима (колонијална прошлост великих сила је само један пример). Разлика међу њима је више формалног карактера, јер су у социјалистичком случају, због кратког времена које је било на располагању, принуда и насиље били, условно речено, компресованији, па самим тим и евидентнији.

^[9] Постоје мишљења да је модернизација у Југославији била „без политичких слобода. Као таква, то је делимична модернизација, без инхерентних дугорочних потенцијала“ (Jovanović, 2012: 287). Ово заправо значи да модернизација у једном друштву не мора бити тоталан процес који би подједнако обухватао све друштвене подсистеме. Може се зато рећи да „модернизацијски процеси у једној сфери друштвеног живота обавезно не корелирају с модернизацијским процесима у другим сферама, посебно у сфери институционалних аранжмана који треба да артикулишу и осмишљавају ток друштвеног развоја“ (Gredelj, 1996: 241).

за културу. Једно од културолошких средстава изразито забавног карактера био је и играни филм. Треба рећи да су југословенски комунисти филм доживљавали између осталог и као „средство за ширење културе, развијање правилних погледа на свет, неговање укуса и љубави према правим вредностима у животу“ (*цит. пр.* Vučetić, 2012: 83-84). Ово показује да је важност филма за власт у социјалистичкој Југославији била велика. Осим тога што су се главни политички делатници водили Лењиновом тезом о најважнијој уметности, филм је такође био „институционално позициониран као водећи медиј популарне културе у социјализму“ (Тодић, 2006: 80).

У југословенској кинематографији се релативно рано искристалисао, а након тога и дуго опстао специфичан филмски (под) жанр – партизански филм. Предраг Ј. Марковић, чини се с правом, примећује да је мало шта било тако специфично за културу бивше Југославије, као што су то били партизански филмови (Marković, 2007: 47). У огромном корпусу партизанских филмова^[10] као посебно важне чине се филмоване офанзиве: *Козара* (1962), *Десант на Дрвар* (1963), *Биткана Неретви* (1969), *Сутјеска* (1973), *Ужичка република* (1974), *Пад Италије* (1981) и *Игмански марш* (1983). Идеолошки значај, али можда још више и симболика филмованих офанзива најчешће упакованих у ратне спектакле може се лако уочити када се има у виду важност самих офанзива у идеолошком дискурсу југословенских комуниста. Чини се оправданим претпоставити да се комплексност Другог светског рата на територији Југославије, у комунистичкој историографији поимала, а у колективном памћењу редуковала пре свега кроз призму „седам непријатељских офанзива“. У том смислу, може се рећи да су службени историчари партизанског рата поделили тај сукоб у седам великих офанзива, у којима је супериорна непријатељска сила покушала опколити и уништити Титове главне снаге (Goulding, 2004: 94). У историјском смислу ове офанзиве су постале важна места сећања и у службеној и у колективној (свакодневној) равни, па су самим тим и њихове филмске инсценације имале посебну тежину.

^[10] Иако се овде не располаже конкретним подацима о укупном броју снимљених партизанских филмских остварења, може се навести податак „да је више од једне трећине филмова из југословенске продукције било посвећено филмовима из НОБ-а, као и да је само у периоду 1960–1969. у Југославији снимљен 81 филм са партизанском/револуционарном тематиком“ (Vučetić, 2012: 137).

ВИЗУЕЛНА КОНСТРУКЦИЈА МОДЕРНИСТИЧКИХ ОБРАЗАЦА

За филмоване офанзиве, па и за партизанске филмове уопште, не би било претерано рећи да су били једна врста културних артефаката социјалистичке Југославије. Због тога, њихова анализа може послужити за објашњење различитих друштвених процеса који, можда на први поглед, нису толико манифестни. Један од њих би могао бити и повезаност идеологије и популарне културе. У овом случају, поменути проблематика ће због своје комплексности бити конкретизована на примеру анализе филмске конструкције модерности. Конкретније речено, размотриће се на који начин су се одређени аспекти модернизацијских процеса рефлектовали кроз партизанске филмове (тј. филмоване офанзиве) као веома значајне сегменте популарне културе у Југославији. При том, изабрани су они сегменти који су са једне стране деривати модерне, док су са друге у идеолошко-политичком смислу били важни за југословенски социјалистички систем. У складу са тим, као главни модернистички образци, чија ће се филмска конструкција пратити, узети су братство и јединство, родна равноправност, секуларизам, мултиетничност и национална једнакост. Мултинационални карактер овог државног пројекта изискивао је снажно заговарање већине поменутих образаца на свим нивоима, што је било значајно како за опстанак тако и за развој југословенске државе.

Братство и јединство

Идеја братства и јединства је, како се чини, бар делимично проистекла из тековина Француске револуције (*liberté, égalité, fraternité*), и као таква је имала снажан модернистички потенцијал. Уз ово, братство и јединство је било „кључни састојак“ социјалистичког југословенства и, условно речено, његова *differentia specifica* у односу на пређашње облике југословенске идеје. Концепт братства и јединства се јавио током Другог светског рата пре свега због потребе чвршћег повезивања у заједничкој борби против окупатора да би са његовим окончањем стекао своју пуну афирмацију. Ова идеја је у суштини подразумевала политичку, економску и сваку другу равноправност и једнакост различитих народа и нација у новоствореној држави.

Филмске конструкције братства и јединства посебно су упадљиве у два филма, *Бици на Неретви* и *Игманском маршу*. У првом филму, на његовом самом почетку, у крупном плану се види Титова порука у којој је јасно наглашено да је у тој бици пре свега „побиједило братство

и јединство наших народа“. И у другом филму Тито наглашава важност братства и јединства, али овај пут у играној форми, када држи говор приликом оснивања Прве пролетерске бригаде, при чему посебно истиче „борбу за братство и јединство свих наших народа“, уз то наглашавајући да се „застава братства и јединства (...) мора носити високо“.

Овде треба обратити пажњу на чињеницу да приликом помињања братства и јединства у филмованим офанзивама, то не ради нико други (неки партизан, наратор и сл), него искључиво Тито. На овај начин, Тито се поставља као ексклузивни носилац те идеје и као њен главни пропагатор. Осим чињенице да је и сам Тито у већини својих јавних говора истицао, и на тај начин директно промовисао, братство и јединство, треба такође имати у виду и симболичку равн, јер везивање Тита и поменуте идеје у једну целину, засигурно представља најпоузданији начин афирмације братства и јединства. Ако врховни ауторитет и најважнији „симбол државе и режима“ (П.Ј. Марковић) интензивно промовише одређену идеју или начело, то ће код најширих слојева становништва приликом рецепције имати далеко већи и снажнији утицај, него да је тај задатак поверен неком обичном, у овом случају филмском лику.

Како је за директно промовисање братства и јединства био „одговоран“ искључиво Тито, тако су за његове индиректне филмске манифестације били коришћени партизани. У овом случају је филмска стварност нашла адекватан ослонац у „реалној стварности“, с обзиром на то да је „школство у коме су настајали кадрови ЈНА неговало (...) пре свега идеолошки утицај на питомце, затим трансфер традиција партизанског покрета, (...) и међунационалне односе на бази формуле *братство и јединство*“ (Dimitrijević, интернет: 257). Из овога се види да је идеја братства и јединства у војсци била високо „пласирана“, што даље упућује на то да је држава свесно користила војску за ширење те идеје, али је такође истовремено користила ту идеју за консолидацију и хомогенизацију саме војске. Исто тако, важно је поменути да је братство и јединство било присутно у партизанском покрету, дакле пре његовог конституисања у регуларну војску, јер „дијелом из идеолошких разлога (...), али још више као израз историјског искуства, и своје етничке и политичке структуре, партизански се покрет, (...), темељио на политици *братства и јединства*, која је подразумевала равноправност свих народа у тадашњој Југославији“ (Jović, 2007: 65).

Типични филмски примери братства и јединства у оквиру партизанске војске могу се уочити у сценама које говоре или осликавају односе међу самим партизанима (најчешће емоционалне и пријатељске). Па тако, у *Козари* су партизански командант Ахмет (Михајло Костић) и партизанка Злата (Тамара Милетић) у емотивној вези, при чему је јасно (пре свега из њихових имена) да је он Муслиман, а она Српкиња. Затим, у филму *Битка на Неретви* је наглашено да су Далматинац Стипе (Борис Дворник) и Србин Новак (Љубиша Самарџић) кумови, а врло слична „поставка“ коришћена је у *Сутјесци* где су најбољи пријатељи Далматинац Иве (Борис Дворник) и Србин Никола (Велимир Бата Живојиновић), као и у *Игманском маршу* где је посебно наглашено пријатељство између босанског муслимана Мустафе (Зијаж Соколовић) и Србина из Крагујевца, Ганета (Славко Штимац). Уз ово, последњи филм садржи и сцене које су показивале како су болничарке Есада и Мирсада неговале рањене партизане, и како су и друге муслиманке доносиле храну партизанима у болници.

Осим наведеног, требало поменути и један врло специфичан начин репрезентовања братства и јединства у филмованим офанзивама. Реч је о сценама колективног партизанског певања, народног весеља или једноставно ода Титу, које су присутне у готово свакој филмованој офанзиви, као нпр. козарачко коло у *Бици на Неретви* где Јул Бринер свира хармонику, документарни снимци Тита у *Десанту на Дрвар*, уз које иде песма „Друже Тито ми ти се кунемо...“, затим приредба у *Ужичкој републици* на којој је „главна звезда“ млада партизанка са песмом „Са Овчара и Каблара“, или пак масовна сцена у *Сутјесци* у којој велики број партизана игра коло уз песму: „Друже Тито наше десно крило, да те није не би ни нас било“. Могло би се рећи да сви поменути примери кроз приказивање весеља, директно уздижу култ Јосипа Броза, а индиректно славе и идеју братства и јединства, јер је у тим сценама показано да колективна егзалтација нема свој извор само у слављењу победе над непријатељем, већ и у самом акту заједничке и јединствене акције као и удруженог (братског) деловања.

Мултиетничност

Уз братство и јединство, које је било специфичност југословенског социјализма, треба поменути и томе сличан, али нешто шири концепт мултиетничности. Када се има у виду да мултиетничност у најширем смислу подразумева мирољубиву коегзистенцију (толеранцију, уважавање) различитих етничких група на одређеном простору,

требало би да буде јасно колики је био њен значај за једну тако етнички хетерогену заједницу каква је била социјалистичка Југославија. Због такве ситуације, мултиетничност је морала бити снажно потенцирана, како на званичном, партијском нивоу,^[11] тако и на оном мање формалном, који се пре свега односио на свакодневицу. Једно од средстава које је могло бити употребљено у оквиру ове друге сфере, били су и ратни спектакли. Може се претпоставити да је форма спектакла у којој су филмоване офанзиве најчешће биле „изражаване“ свакако пленила пажњу својом „раскошном сликом“, па се тим путем, на један врло суптилан начин могло сугерисати како се треба односити према другим „народима и народностима“.

У том смислу, мултиетничност у овим филмовима није била непосредно и „тврдо“ заговарана, већ је за њу била карактеристична једна, на први поглед, не толико очигледна свеприсутност, која је, опет, била најизраженија приликом приказивања партизанске војске. Ова, у самим филмовима врло често више симболичка него војна формација, у сваком филму била је изразито разноликог етничког састава, у смислу да су у подједнакој мери били заступљени сви народи и народности на простору Југославије. Сви они су били оличени у неколико кључних ликова који у филму чине окосницу саме војске.

Па тако, на пример, у филму *Битка на Неретви* ту су Словенац Мартин, затим Хрват Стипе, па Срби Новак и Даница, као и национално недефинисани Иван, Никола и Владо. У истом филму, један од партизана већ на самом почетку „јасно и гласно“ чита проглас „браћи, народима Југославије, Србима, Македнцима, Хрватима, Словенцима, Црногорцима и Муслиманима“, што заправо говори да су сами партизани, али и земља која је изграђена на тековинама њихове борбе, били високо етнички диверзификовани, али у исто време врло снажно (братски) повезани. Слично томе, и у филму *Игмански мариш* је такође наглашен врло етнички разнолик састав партизана, при чему се посебно истичу Црногорци, Срби, Муслимани и Словенци.

^[11] Међу многобројним примерима може се навести један од главних идеолога југословенске социјалистичке државе, Едвард Кардељ, који говори о „органичком растењу социјалистичке заједнице“ (Kardelj, 1973: XLVII). Ова, готово биологистичка димензија, вероватно је подразумевала да су народи на простору Југославије у толикој мери предодређени за заједнички живот, да је њихово уједињење било сасвим природно да је постало еквивалент биолошком организму. Слично томе, извесну предестинираност узајамне коезистенције Кардељ је видео и у етничкој сродности и културној блискости народа на тлу Југославије (курзив Н.З.).

Уз ово, може се навести и један врло занимљив кадар из филма *Ужичка република*, у коме се види партизан који на својој капи има српску заставу испод петокраке. Оваква слика би евентуално требала да сугерише како је патизански покрет био мултинационалан, у смислу да је у себе интегрисао различите националности, које су као такве биле секундарне по важности. Поред наведеног, као један од показатеља мултиетничности могу се поменути и пријатељски и емоционални односи у партизанској војсци. Овакав, врло парадигматичан концепт, био је карактеристичан за готово сваку филмовану офанзиву и подразумевао је посебно и врло јасно наглашавање великог пријатељства (или пак емоционалних веза) између партизана различитих националности.

Примарни образац приказивања мултиетничности је, дакле, подразумевао да водећи ликови у оквиру партизанске војске обавезно буду из различитих република, и као такав је био примењиван у готово свим филмованим офанзивама. Ова филмска мултиетничност партизанске војске може изгледати романтизовано, па у одређеном смислу, и митологизовано, али би свакако требало имати у виду званично Титово наређење приликом оснивања Прве пролетерске бригаде, да у њен састав улазе све народности Југославије (Tito, 1949: 83). Ово је највероватније био образац који се тежио применити на што више партизанских јединица. Као пример може се навести Шеста личка дивизија, која је по свом саставу била изразито мултиетнична и састављена од бораца из свих бивших југословенских република, сем Словеније, а посебно је наглашено да су је чинили Срби, Хрвати, Муслимани, Италијани, Руси, Македонци, Албанци и припадници других националности (*Јубилеј Шесте личке дивизије*, „Политика“, 26.11.2007. стр.8).

Међутим, према појединим изворима учешће Срба, пре свега у прве две године рата, било је нешто наглашеније у односу на остале националности (Ivetić, 1995), уз сличну тврдњу да је крајем 1943. године у Југославији по први пут већина партизана била несрпска (Ноаге, 2006: 343). И сам Јосип Броз је у низу својих чланака и говора почетком 1941. године упозоравао на слабији одзив Хрвата у смислу да „хрватски народ није до сада ступио масовно, по примјеру српског, црногорског и словеначког народа, у оружану борбу против окупатора. (...) Изнимка је била Далмација и Приморје, гдје су партизански одреди створени од самих Хрвата“ (цит. према Јовић, 2007: 62-63).

Што се тиче самих Срба, важно је нагласити да су то пре свега били Срби из Хрватске и Босне (тадашња НДХ), а не из саме Србије, који су се услед врло тешког егзистенцијалног положаја узрокованог усташким режимом међу првима дигли на устанак. Али, ако би се ово посматрало сумарно, може се закључити да је са омасовљавањем и чвршћим консолидовањем партизанског покрета отпора (пре свега као организоване војне силе) расла и његова етничка диверзификованост. Дакле, што су партизани добијали јаче обресе регуларне војске, тиме су, како се бар чини, бивали и више „мултиетничнији“.

Због тога, инсистирање на мултиетничком карактеру саме војске може се сматрати једним од обавезних задатака за тадашње филмске раднике. Јосип Броз Тито је у разговору са екипом филма *Сутјеска* отворено сугерисао да за Другу пролетерску бригаду „не треба казати српска. Наиме то је била српска, али Друга пролетерска се звала. То је хисторијски тако тачно“.^[12] Приказивање такве војске, која је била етнички мешовита и као таква успела да савлада бројнијег и јачег непријатеља, у једном ширем смислу је могло (и требало!) да значи да мерило успеха није у етничком опредељењу него у успешној сарадњи (а која се може остваривати и у миру), без обзира на етничку припадност. На овај начин филмски партизани се можда могу схватити и као негација самог етницитета, јер се у њиховом случају потенцира хетерогеност етницитета као таквог, чиме се он у исто време као хомоген ентитет разбија, с обзиром на то да ни у ком погледу није наглашена његова важност или функционалност. Поред тога, партизанска мултиетничност је, чини се, била и један од значајних лајтмотива филма, путем које се јасно указивало да само сарадња и заједнички рад свих етничких групација на простору Југославије могу донети успех и просперитет. У складу са тим, националност је, као таква, у одређеној мери била „разводњена“ и њено присуство у филмовима је било са једне стране приметно, а са друге, потпуно неважно (пре свега у погледу функционалности или било какве друге сврхисходности).

Национална једнакост

Поред мултиетничности, њој блиска и готово подједнако важна јесте национална једнакост и равноправност, која се махом односила на што изразитије нивелисање разлика међу различитим нацијама (што заправо значи да је треба схватити пре свега као супротност

^[12] Архив Ј. Б. Тита, КПР II-2/552.

националистичкој оријентацији). Афирмисање ове вредносне оријентације делимично је било обухваћено и у оквиру идеје братства и јединства, али с обзиром на то да је њено усвајање било посебно важно за опстанак и релативно нормално функционисање државе није се пропуштала прилика да се она у сваком погодном случају додатно нагласи и истакне. Један такав, и више него погодан случај, био је ратни филмски спектакл. То је јасно уочио и сам Ј. Б. Тито, када је екипи филма *Сутјеска* отворено говорио да ти филмови „огромно вриједе за нашу кохезију, јер се ту виде све националности“.^[13]

У свим анализираним филмованим офанзивама национална једнакост је, слично као и мултиетничност, била најексплицитније приказана преко партизана и њихове борбе. Оно што је у том погледу лако уочљиво јесте да се у партизанским редовима не види било каква подвојеност нити диференцираност према националним критеријумима. Све националности у партизанској војсци имају подједнак третман у смислу да се ниједна посебно не истиче, ни кад је у питању храброст, ни пожртвованост, нити било која друга херојска активност. Заправо, њихова националност није ни на који други начин назначена, осим преко одређених регионалних назнака (најчешће је то био говор, одн. дијалекат).

У том смислу посебно је индикативан дијалог између брата и сестре (Љубиша Самарџић и Марија Лојк) у филму *Десант на Дрвар*. На сазнање да је другарица партизанка из Словеније, брат се обраћа сестри: „Све се измешало у овој револуцији“, а на шта она одговара: „Сад смо сви једнаки“. За овај кратак дијалог би се могло рећи да врло јасно илуструје, условно речено, званичан став према националном питању, али исто тако даје и одређене смернице како требаградити односе између различитих националности. „Национални кључ“ који је, између осталог, подразумевао и подједнак третман свих нација на простору Југославије био је оличен управо у филмској реплици „сад смо сви једнаки“ (у националном смислу, пре свега). Дакле, национална једнакост као директна супротност националној неједнакости (национализму), била је од егзистенцијалне важности за саму државу, а чини се да је у партизанској војсци пронађена идеална „форма“ за њено суптилно репрезентовање.

^[13] Архив Ј. Б. Тита, КПП II -2/552.

Политичка коректност

За мултиетничност, а посебно националну једнакост, може се рећи да су веома близу, данас врло распрострањеном концепту политичке коректности. Премда је политичка коректност усредсређена пре свега на језик или говор, а односи се на покушај њихове промене у оним ситуацијама у којима из одређених разлога нису прихватљиви, чини се да се она исто тако може односити и на форме и садржаје који се налазе ван наративног дискурса. Две ствари на које се посебно жели скренути пажња у филмованим офанзивама, а које се чине врло блиским концепту политичке коректности, односе се на балансирање борачког учинка југословенских нација, као и на балансирање у глумачком саставу. Прво је подразумевало приказивање припадника свих нација као равноправних учесника у оружаном устанку. У готово свим филмовима то се врло лако уочава, јер све нације имају своје представнике и сви они су, како је приказано, изнели подједнак терет борбе. Овакво уједначавање било је у складу са тада званичним ставом југословенских комуниста да су све нације на простору Југославије дале једнак допринос у борби против окупатора, што је како се чини, пре свега било усмерено у правцу што снажнијег одржавања међунационалне равноправности.

Други аспект, условно речено, комунистичке политичке коректности односио се на балансирање у саставу глумаца. Ово је, са једне стране, подразумевало учешће глумаца из свих република које су чиниле социјалистичку Југославију, а на филму се репрезентовало опет преко партизанске војске, која је по свом карактеру била изразито етнички разнолика, што је и врло експлицитно приказано преко ликова различитих националности који су били у њеном саставу.^[14] Као пример за ову праксу могао би се навести редитељ Вељко Булајић, за чије се филмове сматра да су често били реализовани у сарадњи

^[14] Занимљиво је запажање Милана Влајчића у погледу оваквог одабира глумаца, јер он сматра да се „гледало (...) да буде из више центара, јер се лова удруживала“ (ауторски разговор са М. Влајчићем, обављен 03.06.2008. године). Дакле, може се претпоставити да је заправо економски аспект био знатно доминантнији у односу на остале, а како овај филмски критичар сматра, републички кључ није толико коришћен (мада М. Влајчић такође наводи да су постајали, условно речено, већ готови образци у погледу анагажовања глумаца из других република, а као пример наводи да је из Македоније увек био Петре Прличко и Илија Џувалаковски). Значи, са једне стране се водило рачуна пре свега о економским факторима, док је са друге стране био увек спреман „републички кључ“.

неколико југословенских филмских центара уз учествовање глумачког крема из Загреба, Београда, Сарајева, и готово увек из иностранства (Šešić, 2006: 110).

Поред овог, уравнотежавања у глумачком саставу односила су се и на не поклапање (мешање) између праве националности глумца и оне које представљају у филмовима. У свим филмованим офанзивама могу се наћи примери да глумци играју оне улоге које у филму имају националност различиту од њихове. Тако већ у филму *Козара* имамо ситуацију у којој словеначки глумац Берт Сотлар глуми српског партизана Вукшу, а Михајло Костић Пљака глуми муслимана Ахмета. Слично томе у следећој филмованој офанзиви, *Десант на Дрвар*, словеначка глумица Марија Лојк игра Српкињу, сестру главног јунака Милана. И у филму *Битка на Неретви* ситуација је скоро идентична јер српског партизана Вука, који гине на самом почетку филма, глуми словеначки глумац Радко Полич. Такође, треба споменути и македонског глумца Колета Ангеловског који глуми младог српског партизана Жику, а исти глумац у филму *Сутјеска* игра србијанског сељака Станојла. Ова пракса је посебно карактеристична за филм *Ужичка република*, у ком главне организаторе устанка у Србији играју хрватски глумци Борис Бузанчић и Божидарка Фрајт. У филму *Пад Италије*, ситуација је обрнута, јер неколико српских глумаца играју Хрвате из Далмације (Горица Поповић, Велимир Бата Живојиновић, Душан Јанићијевић, Мирјана Карановић, Драган Максимовић). Ту је и последња филмована офанзива, *Игмански марш*, у коме Мића Томић глуми муслимана Адема.

Сви ови примери показују да ни у једном од анализираних филмова није пропуштена прилика да се комбинују стварне и фиктивне (филмске) националности, а та „смеса“ може упућивати на неколико ствари. Такво мешање можда се може посматрати као релативизација, па у одређеном смислу и неутрализација националног, а самим тим и као један од начина да се у једном ширем смислу умањи значај етничког аспекта. Својеврсни амалгам, који су представљали глумци тумачећи улоге других националности, у одређеној мери је подривао и сам концепт националне ексклузивности истовремено индиректно показујући да су разлике између југословенских националности биле неупадљиве и готово безначајне. Ово би у једном ширем смислу могло да имплицира и чињеницу да се на тај начин путем филма конституисао „нови човек социјализма“, херој и друг, у потпуности ослобођен националних стега и назора.

Родна равноправност

Осим равноправности на међунационалном нивоу, коју су пропагирали претходни концепти, тежило се такође и равноправности на родном плану. У том смислу, комунистичка идеологија је донела знатну еманципацију женама на простору Југославије. У односу на законе који су важили пре Другог светског рата, социјалистичка власт својим уставним и другим правним актима учинила помак у елиминисању дискриминације и неједнаког правног положаја жене и мушкарца, ослободила је законских ограничења и у многим областима допринела превладавању затечене обесправљености жене. Задобијена права која су у Србији и СФРЈ формално правно гарантована женама јесу право на школовање и образовање под једнаким условима, право на рад и једнаку плату за исти рад, активно и пасивно бирачко право, плаћено одсуство после порођаја, социјално осигурање, право на развод и побачај и друго (Гудац-Додић, 2007: 169).^[15]

За разлику од овога, током Другог светског рата, егалитаризам је чини се био мањи. То говоре подаци да су жене готово по аутоматизму слате у болничко особље, што је у суштини била и реална партизанска потреба, али и поред тога, као и уз чињеницу да су врло често радиле у изузетно тешким условима, оне су биле врло лоше третиране и дискриминисане (Wiesinger, рукопис). Поред овога, женама је такође у великом броју случајева онемогућавано да у борби суделују са оружјем, као њихови ратни другови. Иако је врх Комунистичке партије пропагирао да жене треба да буду равноправни борци, заједно са мушкарцима,^[16] многи високи партијски функционери се са овим нису слагали и такве покушаје су у великој мери опструирали (Wiesinger, рукопис). Уз ово, тежњи жена да равноправно учествују у борби нису

^[15] Положај жена у социјализму ипак не би требало претерано романтизовати. Антифашистички фронт жена (АФЖ), основан 1942. године са јасним политичко-организационим задацима, укинут је већ 1953. године. Једна од замерки (упућена од стране тада још увек високо позиционираног политичког функционера Милована Ђиласа) била је претерана политизација АФЖ-а, која је постала „сметња у остварењу и равноправности и активности“ (Воџиновић, 1996: 172). Уместо њега је основан Савез женских друштава са задацима редукованим на просвећивање сеоске жене. У оквиру ове организације жене су „позване да «развију што већу активност на свим проблемима који се тичу жена, мајки, деце, већ према условима краја и потребама жена», с тим што се све те активности углавном ограничавају на културно-просветно, здравствено и друго просвећивање жена и на стварање материјалних услова за побољшање личног и породичног живота жене“ (Воџиновић, 1996: 173-174).

^[16] Ј. Б. Тито је у једном писму Е. Кардељу и И. Л. Рибару нагласио да се жене „примају у одреде, не само као болничарке, већ као борци. Била би права срамота за нас да онемогућимо женама да се и оне с пушком у руци боре за народно ослобођење“ (цит. пр. Воџиновић, 1996: 141).

ишле на руку ни реалне историјске околности које су се односиле на јачање и омасовљавање партизанског покрета у целини (може се претпоставити да је врх партије резоновао да није било потребе да и жене буду укључене у војску, када је у њој већ било довољно мушкараца).

Статус жене у партизанској војсци у знатној мери се рефлектовао и на анализирану филмску продукцију, посебно на филмове из шездесетих година, хронолошки посматрано. У овим остварењима женски ликови су углавном споредни па самим тим и нису превише бити за саму радњу филма. У *Козари* је једини вредан помена лик сељанчице Миље (Милена Дравић) јер се у њему може сагледати жртвена (Немци је силују) и еманципаторска компонента партизанске борбе (у једној сцени при крају филма, она Немцима непосредно пре стрељања отворено признаје да је комунисткиња, што се може посматрати и као нека врста просвећења).

У наредном филму, *Десант на Дрвар*, жене су још мање заступљене, али је зато следећи филм, *Битка на Неретви*, донео нешто диференциранију слику жена. Окосницу „женске екипе“ у *Бици на Неретви* чине болничарка Нада (Милена Дравић), затим Даница (Sylva Koscina), која је негде између болничарке и ратнице и диверзанткиња (Шпела Розин). У овом филму, дакле, жене нису сведене на „болничка помагала“ нити на споредне и пасивне учеснике борбе. Болничарка Нада је толико посвећена болесницима да на крају и сама оболева од тифуса, док је Даница храбра партизанка која је по потреби и болничарка, а заједно са диверзанткињом женској страни у партизанима даје једну врло изражену акциону компоненту (што је до тада свакако била реткост).

Сутјеска је наредна филмована офанзива која није донела превише новог концепту женског лика у партизанима. Ту је, наравно, неизбежна болничарка, оличена у лику Вере (Милена Дравић), која је овог пута узнапредовала до статуса доктора (у филму *Бици на Неретви*, доктор је мушкарац, док су жене искључиво болничко особље). Лик Вере, такође, садржи и врло снажне мартиролошке конотације, јер поред њене бриге за рањенике, она сама бива рањена и, доцније, подвргнута ампутацији руке без анестезије.

За разлику од претходно наведених, филм *Ужичка република* је донео знатно разрађенију слику женских ликова. Главни женски лик је професорка историје Нада (Божидарка Фрајт), за коју би се могло рећи да у потпуности оличава ставове о родној равноправности које је комунистичка идеологија званично пропагирала. Неколико сцена

снажно потврђује ову тврдњу, а једна од њих је већ на почетку филма, када она у разговору са партизанским комесаром говори како се жене „чуде да и њих неко нешто пита“. Још интензивније пропагирање егалитаризма може се видети у сцени у којој јој партизански комадант Лука (Аљоша Вучковић) изјављује своје симпатије и наклоност, а она му оштро одговара: „Командире, ја сам борац и очекујем од свих вас овде да ме тако гледате“. На овај начин јасно је стављено до знања да су и жене равноправни борци, а сама изјава има и додатну тежину, јер је дошла од стране жене која је то изрекла врло сугестивно и готово ауторитативно. Поменути женски лик је такође био запажен и у сцени у којој држи говор другим женама о потреби борбе против окупатора и о правом лицу четника, након чега је ови нападају и убијају.

Други битан женски лик у *Ужичкој републици* јесте сељанчица Јелена (Неда Арнерић), при чему се у самом филму може врло јасно видети развој тог лика. Наиме, она у партизане ступа сасвим случајно, „у пакету“ са својим братом, и ту је приказана као типична неука и врло затворена сеоска девојка. Међутим, већ у следећој сцени у којој се она појављује сазнајемо да је у женском партизанском интернату и да учи за болничарку, а већ у наредној је „главна звезда“ на партизанској приредби (имала је соло изведбу). Свака следећа сцена доноси, условно речено, напредак у изградњи њене филмске личности, при чему је посебно упечатљива сцена у којој она узима митраљез од рањеног партизана и отвара ватру на четнике, убијајући их са изузетном лакоћом. У последњој сцени у којој се појављује, она је потпуно самосвесна партизанка са пушком на рамену. На овај начин, сасвим је јасно показана еволуција овог лика од потпуно неуке сељанчице до просвећене партизанке и храбре ратнице, што даље може врло снажно сугерисати емаципаторски карактер револуције и целокупног партизанског покрета, а самим тим и комунистичке идеологије у целини.

Слика жене као активне ратнице може се видети и у филму *Пад Италије* у лику милитантне партизанке Божице (Горица Поповић), која у једној сцени без већег размишљања пуца на насртљивог и агресивног црнокошуљаша. Описана реакција може говорити и о несубмисивности партизанки, као и о њиховој одлучности да се по сваку цену одупру онима који их на било који начин угрожавају. Ова партизанка доказује своју верност револуцији и њеним начелима

када у сценама при крају филма командује стрељачким водом који је извршио егзекуцију над партизанским командантом, иако је према њему гајила романтична осећања

За представу жене у филмованим офанзивама се може рећи да је у највећој мери била саображена „идеализованој слици партизанске болничарке“ (Wiesinger, рукопис), јер је фигура болничарке била присутна у готово сваком филму, док је жена-ратница било у само неколико (у *Игманском маршу* се, на пример, може врло кратко видети како једна партизанка, након погибије свог друга, узима његово оружје и пуца на непријатеља), при чему њихови филмски потрети нису били превише развијани.^[17] Поред тога још једна генерална карактеристика болничарки јесте и стереотипно реферирање ка њиховој „несебичности, храбрости и херојској смрти“ (Wiesinger, рукопис), што је постало и нека врста филмског обрасца, јер је у филмованим офанзива листом показивано како болничарке херојски гину. Због свега тога се може рећи да није довољно искоришћен, бар у оквиру филмованих офанзива, потенцијал филмског медија којим би се створила егалитарна слика жене.

Секуларизам

Уз родну и националну равноправност, секуларизам је такође један од важнијих аспеката модерности. У складу са тим могло би се рећи да је читав социјалистички период био прожет снажном атеизацијом, радикалним прекидом било каквих односа између цркве и државе, и уопште, просветитељским назорима који су потенцијали рационализам, а религијску сферу видели искључиво у домену приватног. Овакви потези социјалистичког режима у великој мери су утицали на то да спласне интерес за религију и да религиозност буде маргинализована.^[18]

Маргинализација религијског и истицање нерелигиозности било је присутно и у филмованим офанзивама. Међутим, изван

^[17] Према појединим подацима „током Народноослободилачке борбе народа Југославије од јула 1941. до маја 1945. године у редовима Народноослободилачке војске и партизанских одреда Југославије борило преко 100.000 жена, од којих је око 25.000 погинуло“ (Milinović, Petakov, 2010: 9). Ова чињеница се није у потпуности рефлектовала у партизанској филмској продукцији.

^[18] Ово је потврдило и једно истраживање из средине седамдесетих година прошлог века у ком је забележено да је свега 5% испитаника показало религијску оријентацију, а читавих 88% се изјаснило као нерелигиозно што, према аутору тог истраживања, представља највиши проценат нерелигиозности утврђен у Југославији (Pantić, 1977: 369).

критички третман ових феномена није био толико директан и отворен, како би се можда могло очекивати с обзиром на статус саме религије у друштву, већ је био наглашен кроз нешто индиректније форме. Тако, на пример, у филму *Битка на Неретви*, у неколико сцена које приказују велико четничко окупљање јасно се види да се они налазе поред верског објекта који највише личи на православну цркву, и који у том контексту искрсава као нека врста „четничке базе“, јер они одатле крећу у коначни обрачун са партизанима. Ове сцене би посредно требало да укажу на њихову блискост са клиром, а како су четници у филмовима приказани као оличење дивљаштва и цивилизацијске заосталости, то би вероватно требало да на одређени начин сугерише нешто и о карактеру саме цркве.

Много непосреднија веза између четника и православне цркве приказана је у филму *Ужичка република* где се сасвим јасно види присуство свештених лица на четничком састанку, као и на каснијим „слављима“ које су четници организовали. Овакво повезивање Српске православне цркве са четничким покретом, поред историјских паралела,^[19] имплицирало и неколико знатно битнијих ствари. Као прво, четници су били апсолутна супротност партизанима и генерално самом партизанском покрету, па је самим тим, њихово приказивање као религиозних могло директно сугерисати да партизани (и сви они повезани са њима) то никако нису били. Поред тога, четници у филмованим офанзивама су такође симбол свега негативног, па је повезивање цркве са њима у одређеној мери значило и њену критику.

Критика цркве у ратним спектаклима није се задржала само на једној конфесији (православној). У филму *Пад Италије* може се уочити врло оштра критика католичке цркве. У овом филму слика клера је центрирана око лика два фратра, од којих је један отворено био на страни фашиста. Оваква, врло директна критика католичке цркве била је „илустрована“ сценама у којима се види да је поменути фратар био сагласан са стрељањем становништва од стране фашиста, у знак одмазде због претходног напада партизана. Исто тако, фратар отворено говори и о усташкој браћи, при чему држи врло милитантан

^[19] Од самог почетка XX века, па све до његове средине, Српска православна црква имала је изузетно привилегован и повлашћен положај у друштву. Па тако, у Краљевини Србији, православље је добило статус службене државне религије (што је, између осталог, подразумевало да сви државни и национални празници буду праћени црквеним обредима, да веронаука буде обавезна у школама, да црквени службеници примају државне плате), док је у Краљевини СХС српски патријарх имао место у Краљевском већу, а неколико свештеника је добило мандате у Народној скупштини (Vukomanović, 2001: 101-102).

говор о потреби борбе против партизана. Лик другог фратра је знатно блаже портретисан, јер за разлику од свог милитантног колеге сматра да „не треба заузимати стране“ и да „треба ићи са народом“. Ово донекле ублажава негативну слику клера, по којој нису сви католички свештеници били проушташки оријентисани, али исто тако показује и изванредан конформизам католичке цркве, која је у немогућности да препозна и одабере праву страну, одабрала да „иде са народом“, јер је то изгледало као најмање „болна“ опција.

Нешто другачији, и донекле комплекснији однос према религиозности био је присутан у филму *Сутјеска*. У том остварењу посебно је занимљив лик попа (Стојан Аранђеловић), који се налази међу партизанима и који на својој капи има крст, а испод њега петокраку. Ово мешање различитих па и супротних симбола може деловати збуњујуће, а евентуалну нејасност појачава и чињеница да се присуство свештеног лица међу партизанском војском посебно наглашава. У симболичком смислу, то би се можда могло протумачити као покушај интеграције религијског у социјалистички вредносни систем. Са друге стране, описане сцене су могле бити одраз реалних околности јер су се „католички и православни свештеници придружили (...) партизанима и неки од њих преузели су активну улогу у ослободилачком покрету“, при чему су „свештеници (...) носили партизанске униформе, са крстом унутар црвене звезде на капама“ (Radić, 1995: 104).

Поменути лик свештеника у филму *Сутјеска* посебно „искаче“ из класичног религијског шаблона јер у једној сцени није подржао критику партизанског атеизма, већ је сталожено одговорио да они (партизани) верују „у себе, у све нас“. На овај начин, поп заправо брани партизане од напада због њиховог безбожништва, иако би се могло очекивати да би управо он требало да буде тај који ће их критиковати због поменутих карактеристика.

Поред овога, такође је занимљива и сцена у којој војник на самрти одбија да се поп помоли за његову душу, обраћајући му се са „друже“ („остави се тога *друже* попе“), и дајући му своју муницију да са са њом „изведе молитву“ (у наставку филма овај то и чини, пуцајући из великог митраљеза на Немце уз гласну реплику: „Чујеш ли, Боро, моју молитву?!“). Овде је такође присутна одређена симболичко-вредносна конфузија, јер партизан ословљава свештено лице са „друже попе“, при чему те две речи практично искључују једна другу. Лик самог попа је крајње контрадикторан, што се посебно види у сцени када се моли богу па партизани пробију немачки обруч, при чему на крају

готово самоуверено изговара: „а ако те нема, проћи ћемо“. Ово може указивати на две ствари. Са једне стране то говори о извесној кризи вере свештеника, који више није сигуран ни у то да сам Бог постоји, а са друге стране партизане поставља изнад божије воље, чинећи их у том погледу потпуно независним субјектом, који је сам одговоран за своју судбину.

ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Званично инсистирање на модернистичким назорима требало је социјалистичкој Југославији помоћи у што бржем превазилажењу релативно ниског степена друштвеног развика. Култура је у том процесу имала посебну важност, а може се рећи да је у оквиру ње филмски медиј имао специфичну „промотивну“ и пропагаторску улогу. У складу са тим, размотрена је визуелна конструкција одређених модернистичких образаца у партизанским филмовима.

Можда најважнији модернистички образац била је идеја братства и јединства за коју се може рећи да је најчешће посредно пласирана у виду филмског пропагирања једнакости и блискости (пријатељске и емоционалне) различитих народа у оквиру партизанске војске. Слично томе, партизани су послужили и за осликавање мултиетничности (истицање разноликог етничког састава војске), националне једнакости (непостојање диференцираности у националним погледу) и специфичног облика политичке коректности (балансирање борачког учинка југословенских нација, балансирање у глумачком саставу и мешање између праве националности глумаца и оне које играју у филму).

Овакве могућности филмског егалитаризма нису биле до краја искоришћене када је реч о родној равноправности, пошто је приказ жене у анализираним филмовима више био саображен идеализованој слици партизанске болничарке, а мање представи еманциповане ратнице. Са друге стране, још један модернистички образац, секуларизам, манифестовао се кроз индиректну критику цркве, тако што се она повезивала са унутрашњим непријатељем, као и кроз несигурност самих свештених лица. Исто тако, секуларизам се огледао и у изостанку било каквих алузија у погледу религије у већини филмованих офанзива (у четири од укупно седам снимљених филмова).

На самом крају се може рећи да је визуелна конструкција модернистичких образаца била је у потпуности сагласна са званичном идеологијом, што самим тим може значити да је идеологија била једна врста референтног оквира њиховог пласирања. На овај начин, популарна култура је инструментализована на један посредан начин, преко филмског медија, при чему се може рећи да је то, посматрано у ширим оквирима, било између осталог и у служби друштвеног развоја.

ЛИТЕРАТУРА

- Božinović, N. (1996). *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*. Beograd: „Devedesetčetvrta“ i „Žene u crnom“.
- Dimić, Lj. (1988). *Agitprop kultura: agitpropovska faza kulturne politike u Srbiji 1945-1952*. Beograd : Rad.
- Dimitrijević, B. *Armija i jugoslovenski identitet 1945-1992. godine*, (internet) dostupno na: <http://www.cpi.hr/download/links/hr/7898.pdf> (приступљено марта 2010).
- Goulding, D. (2004). *Jugoslavensko filmsko iskustvo 1945-2001: oslobođeni film*. Zagreb: V. B. Z.
- Gredelj, S. (1996). *Modernizacija i modernost. Filozofija i društvo* (9-10): 239–252.
- Гудац-Додић, В. (2007). *Жена у социјализму: сфере приватности*. У: М. Ристовић (прир.), *Приватни живот код Срба у двадесетом веку*. Београд: Клио, стр. 165-204.
- Hobsbaum, E. (2002). *Doba ekstrema*. Beograd: Dereta.
- Hoare, M. A. (2006). *Genocide and Resistance in Hitler's Bosnia: The Partisans and the Chetniks, 1941-1943*. London: Oxford University Press.
- Ivetić, V. (1995). *Srbi u antifašističkoj borbi na područjima Nezavisne države Hrvatske. Vojno-istorijski glasnik* (1): 149-175.
- Janjetović, Z. (2011). *Od internacionale do komercijale (popularna kultura u Jugoslaviji 1945-1991)*. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
- Jovanović, Đ. (2012). *Prilagođavanje*. Niš: Sven, Beograd: Institut za sociološka istraživanja.
- Jović, D. (2007). *Hrvatska u socijalističkoj Jugoslaviji. Reč* (75/21): 61-98.

- Kalanj, R. (2007). Dimenzije modernizacije i mjesto identiteta. *Socijalna ekologija* 16 (2-3): 113-156.
- Kardelj, E. (1973). Razvoj slovenačkog nacionalnog pitanja. Beograd: Komunist.
- Kuljić, T. (1998). Tito. Beograd: Institut za političke studije.
- Marković, P. (2007). Trajnost i promena. Beograd: Službeni glasnik.
- Milinović, D. i Petakov, Z. (2010). Partizanke. Žene u Narodno oslobodilačkoj borbi. Novi Sad: Cenzura i Rosa Luxemburg Stiftung.
- Pantić, D. (1977). Vrednosti i ideološke orijentacije društvenih slojeva. U: M. Popović (prir.), *Društveni slojevi i društvena svest*. Beograd: Centar za sociološka istraživanja, str. 269-406.
- Petranović, B. (1981). Istorija Jugoslavije 1918–1978. Beograd: Nolit.
- Popović, M. i Ranković, M. (1981). Teorije i problemi društvenog razvoja. Beograd: BIGZ.
- Radić, R. (1995). Verom protiv vere. Beograd: Institut za noviju istoriju Srbije.
- Šešić, R. (2006). Valter brani sarajevo / Walter Defends Sarajevo. U: D. Jordanova (ed.), *The Cinema of The Balkans*. London: Wallflower Press.
- Tito, J. B. (1949). Stvaranje i razvoj jugoslovenske armije. Beograd: Glavna politička uprava JA.
- Тодић, М. (2006). Фотографија и пропаганда 1945–1958. Бања Лука: Ју Књижевна задруга; Панчево: Helicon.
- Turković, H. (2005). Film: zabava, žanr, stil. Zagreb: Hrvatski filmski savez.
- Vučetić, R. (2012). Koka-kola socijalizam. Beograd: Službeni glasnik.
- Vukomanović, M. (2001). *Sveto i mnoštvo: izazovi religijskog pluralizma*. Beograd: Čigoja štampa.
- Wiesinger, B. *The „right to fight“? Women Partisans in the Yugoslav National Liberation Army, 1941-1945*, (рукопис).

Nemanja M. Zvijer
University of Belgrade
Faculty of Philosophy
Serbia

**VISUAL CONSTRUCTION OF MODERNITY AS A
PART OF SOCIAL DEVELOPMENT (THE CASE OF
SOCIALIST YUGOSLAVIA CINEMATOGRAPHY)**

Summary: *The aim of this text is to show how in socialist Yugoslavia popular culture used for the promotion of certain modernist forms as a general elements of social development. As examples of these forms are taken brotherhood and unity, gender equality, secularism, multi-ethnicity and national equality. It will be described and explained visual construction of these forms in partisan films. Such an approach, among other things, should provide insights into the mechanisms of ideological instrumentalisation of popular culture through film as one of its major segments. These mechanisms become more subtle as society develops.*

Key words: *modernization, social development, film, ideology, Yugoslavia.*

Сретен Јелић

Татјана Јовановић^[1]

Универзитет у Београду

Пољопривредни факултет Земун

Србија

Прегледни рад

УДК: 316.7:316.334.55

ИНСТИТУЦИЈЕ ЗА КУЛТУРУ КАО ЧИНИОЦИ РЕГИОНАЛНОГ РУРАЛНОГ РАЗВОЈА

Сажетак: У овом раду разматрају се одређене институције културе у контексту регионалног руралног развоја. Значајну улогу у руралним подручјима имају школе, домови културе, цркве и др. Међутим, све је већи број школа које су затворене или имају мали број ђака, а домови културе су празни, урушени и најмање се користе за шта су намењени. Настављена је девастација мрежа институција образовања и културе на селу. Посебно је наглашена образовна структура руралног становништва по регионима и областима, обученост пољопривредника, културни живот руралних средина као један од најзначајнијих чинилаца руралног регионалног развоја.

У раду се кроз примере неких локалних заједница и насеља руралних подручја указује на потенцијале институција културе у контексту руралног развоја. Са развојем институција културе неминовно долази и до развоја руралних подручја. Како је место културе у модернизацији села и јачању његових радних и социјалних ресурса?

Да би се регионалне разлике смањиле неопходно је да се културна политика Србије децентрализује у циљу бржег и динамичнијег регионалног руралног развоја и преображаја села. У том смислу потребна је организација институција културе и регионално и по областима.

Кључне речи: институције културе, регионални рурални развој, децентрализација, школе, домови културе.

^[1] У раду су изложени неки од резултата из истраживачког пројекта „ Рурално тржиште и рурална економија Србије – диверзификација доходака и смањење сиромаштва“, број 179028, који у периоду 2011-2014. године финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

УЛОГА ОБРАЗОВАЊА У УРБАНОЈ И РУРАЛНОЈ СРЕДИНИ

Образовном систему сваког друштва припада једна од најважнијих улога у културној и социјалној репродукцији становништва. Школу као установу образовања треба схватити као место где људи остварују основно право стицања знања, вештина и усвајања одређених вредности. Истовремено, она је и средство за постизање личних и друштвених планова. Образовни програми реализују најважније друштвене циљеве: политичке, културне, социјалне, економске, васпитно-образовне, индивидуалне.

Развој савременог друштва, поред осталог карактерише и јачање процеса урбанизације, који тече у три правца: стварање глобалних градова; истовремено са тим тече процес субурбанизације (измештање резиденцијалне функције из градских центара у периферна села); и урбанизација друштвеног простора у трећем свету. Глобална слика приказује напуштање села, а истовремено градови постају мегаполиси. Процес брзе урбанизације условљавају: миграције са села, пораст броја становника и нови начин мишљења. Сви елементи друштвене структуре, па и образовање, захваћени су урбанизацијом, па се може поставити питање да ли село може, и у којом мери, задржати неки степен образовне аутономије или ће се утопити у „урбанизовано“ образовање?

Српско друштво се суочава са структурним и развојним проблемима руралних подручја. Процеси деаграризације и сенилизације су веома изражени са свим структурним последицама не само на рурални сектор, већ и на глобално друштво. Процес деаграризације се одвијао стихијски, на махове споро и тешко, на махове пребрзо и преболно, али, пре свега, уз сувишно расипање људских, материјалних, природних и других ресурса. Са таквим структурним наслеђем, а у ситуацији где не може бити одлагања решавању структурних и развојних проблема у руралном сектору, поставља се питање какве су могућности образовања у реконцептуализацији села у друштвеном развоју Србије?

Образовање обухвата четири нивоа образовања као што су: предшколско, основно, средње и високо. Учешће појединих нивоа се усталило последњих година, тако да у основном образовању учествује 53%, средњем 26% и високом 21% у школској 2010/11. години.^[2]

^[2] Извор: Статистички годишњак Републике Србије, Републички завод за статистику Београд, 2012, стр.77

Када јер реч о основним показатељима редовног основног образовања по регионима укупан број школа је 3470 са 26.808 одељења или 572.274 ученика (Табела 1.).

Табела 1. Основни показатељи основног образовања по регионима школске 2010/11. године у Србији

	Школе	Одељења	Ученици	Просечан број ученика у одељењу	Просечан број одељења у школи
СРБИЈА	3.470	26.808	573274	21,38	7,72
Београдски регион	285	5.069	118.268	23,33	17,78
Регион Војводине	537	7.543	155.171	20,57	14,04
Регион Шумадије и Западне Србије	1.410	8.051	167.883	20,85	5,70
Регион Јужне и Источне Србије	1.238	6.145	131.952	21,47	4,96

Извор: Статистички годишњак Републике Србије, Републички завод за статистику Београд, 2012, стр. 81 и прорачун аутора

Број ученика у основним школама је приближно исти у одељењима али број одељења у школама креће се у просеку од око 5 до 18 одељења просечно по школи. Најмањи број одељења по школи је у Региону Јужне и Источне Србије и Региону Шумадије и Западне Србије.

Подручје Централне Србије познато је као претежно брдско-планинско подручје са великом дисперзијом насеља и становништва, са великим бројем малих и међусобно удаљених насеља. Од 4.252 насеља у Србији више од 1.500 је без икакве школе. Стално се повећава број малих насеља са све мањим бројем ученика. То условљава биполарну школску мрежу у којој постоје релативно мали број гигант школа које су распоређене у урбаним срединама и велики број малих школа углавном на руралним подручјима. Због тога овим школама треба посветити посебну пажњу. У 750 испитаних школа у просеку се налази

само по девет ученика са тенденцијом смањивања. Уситњеност школске мреже и изразито велики број школа са комбинованим одељењима је специфична карактеристика подручја средишње Србије.^[3]

Табела 2. Основни показатељи средњег образовања по регионима школске 2010/11. године у Србији

	Школе	Одељења	Ученици	Просечан број ученика у одељењу	Просечан број одељења у школи
СРБИЈА	497	11.135	281605	25,29	22,40
Београдски регион	99	2.526	65.521	23,84	25,51
Регион Војводине	138	3.048	72.678	23,36	22,08
Регион Шумадије и Западне Србије	137	3.110	80.688	25,94	22,70
Регион Јужне и Источне Србије	123	2.451	62.718	25,58	19,92

Извор: Статистички годишњак Републике Србије, Републички завод за статистику Београд, 2012, стр. 82 и прорачун аутора

Чињеница је да се повећава број малих школа у руралним подручјима. Школска мрежа у Србији доживљава промене које јасно указују на повећање броја таквих школа и смањење броја ученика.

Када је реч о основним показатељима средњег образовања по регионима укупан број средњих школа у Србији је 497, од чега их је у Београдском региону 99, Региону Војводине 138, Региону Шумадије и Западне Србије 133 и Региону Јужне и Источне Србије 123 школе (Табела 2). Подаци указују да је у регионима скоро близу просечан број ученика у одељењу и просечан број одељења у школи.

КАРАКТЕРИСТИКЕ ШКОЛСКИХ УСЛОВА У РУРАЛНОЈ СРЕДИНИ

Основна школа је институција која представља једно од средишта културног живота у руралним подручјима. Она има велики значај за

^[3] Недељко Трнавац, Мале сеоске школе у неразвијеним руралним подручјима, Зборници радова, Балканско село у променама и регионални рурални развој, Београд, 1997. стр. 437-439.

средину и представља једну од најважнијих институција, јер пружа систематско васпитање и образовање и тиме представља један од првих чинилаца који спрема децу за животне улоге које више нису везане само за породицу. Такође, она је најчешће и база одакле потичу све новине и иницијативе у руралној средини.

Ученици сеоских школа, и поред утицаја урбанизације на школовање у руралној средини, остали су у извесној мери у „заостатку“ у односу на своју генерацију која живи у граду. То се огледа, пре свега, у низу понуда које град нуди ученицима (курсеви, балетске, музичке школе, спортске активности и др.). Ученици са села се разликују од градских и по обавезама које имају у домаћинству (обрађивање земље, брига о животињама, помоћ у кућним пословима...), у „физичкој доступности“ школе, материјалном статусу родитеља, као и по образовном нивоу породице и локалне средине (слаба писменост, недоступни културни догађаји, лоша комуникација са глобалним друштвом и др.).

О људима са села влада низ позитивних, али и негативних стереотипа. Исто важи и за ученике из те средине. Док једни сматрају да су у селу природно бистра деца, морално чиста, и да је са њима много лакше радити него са градском, која су у урбаним срединама изложена бројним пороцима, други сматрају да је на селу обављена природна селекција, тако да су способнији отишли у град за бољим животом. Истраживања показују да учитељи сматрају да су сеоска деца бистра и паметна, али да живе у неповољним животним околностима.^[4]

Стицање образовања је условљено многим факторима. Један од њих је и средина у којој се ученик школује. Ако је она развијена и подстицајна, успех ће бити бољи. Данас, у време савремених техничких средстава, постоје школе, на селу, које не испуњавају основне услове. Такође, многе сеоске школе су укинуте или се налазе пред затварањем због малог броја деце у њима. Крајем двадесетог века од укупно 6722 сеоских насеља у Србији у 80% њих смањује се број становника одсељавањем. У 12% тих насеља депопулација је била изузетно велика и то је водило гашењу домаћинства. Тако се депопулација манифестује као сенилизација и девастација пољопривреде и сеоских подручја која су удаљена од општинских центара и градова. И на жалост, потврђује се теза да се «сељаком остаје, а не постаје». А када једно сеоско подручје захвате овакви процеси, затвара се круг неразвијености

^[4] Недељко, Трнавац, и сар. Мале сеоске школе, Горњи Милановац, Дечије новине, 1992, стр.18.

и бесперспективности који из тог подручја тера млађе, способније, образованије а са њима и њихове породице. Када се у једном селу угаси школа, која је пре тога била препуштена зубу времена, пропадања, у коју друштво није довољно улагало, са њеним нестанком одлазе и млади из села, као и породице са децом дораслом за школовања. Већина материјалних средстава се слива у градске школе, више се улаже у њих, док су сеоске школе запостављене. Велики број школа у селу, иако има стан у школској згради и пространа школска дворишта и башту је запуштен, без решених основних комуналних потреба.

Напред наведена ситуација већину учитеља опредељује да запослење траже у граду. Томе треба додати као разлог и боље услове породичног живота и школовања сопствене деце. Ретки су учитељи који цео радни век проведу у сеоској школи. Честа пресељења учитеља имају негативне педагошке последице по децу. Учитељ који не планира да се дуже задржава у селу, нема исти однос према школи и ученицима као онај који је дуже или трајно настањен у селу, који има већу жељу за сарадњом са мештанима, за унапређење образовног, васпитног, културног живота села. У школама са малим бројем ђака, углавном се ради у комбинованим одељењима, што је тешко за почетнике у просвети који нису довољно припремљени и искусни за такав рад, што се одражава и на успех ученика.

„Сеоска школа је настала као средиште и стециште писмености и духовности. Подржављавањем (етатизацијом) школе и школског система у целини, нарочито у епохи индустријских друштава, она је изгубила ту непосредност и духовност локалне животне заједнице. Дошло је до њеног отуђења и инструментализације, што се показало нарочито штетним у малим сеоским заједницама. Села су изгубила своје културно и духовно средиште, своју кохезивност и хомогеност. Уместо да повезује, школа је доприносила дезинтеграцији становништва и сеоске целине.“^[5] Назначене промене у улози школе у селу треба посматрати у хоризонту крупних промене које се одигравају у пољопривреди и селу у оквиру великих друштвених превирања. Структурна друштвена криза крајем претходног века нужно је оставила трага на систем школовања у Србији. Та ситуација се најјаче прелама у школовању сеоског становништва. Пут ка превазилажењу руралне заосталости, сиромаштва, деаграризације, девастације и сенилизације села иде делом и путем школовања сеоске деце. Наставни планови и програми не могу остати неутрални према тим захтевима. Р. Лукић је сматрао да је „сељачко дете обавезно да проведе осам година у школи

^[5] Исто, стр.157.

учећи све друго сем – сељачког занимања... За тих осам година, оно се није навикло на сељачки рад, а поштено речено, није ништа научило ни за друге врсте занимања, јер мора да настави да учи или да се приучава у пракси... и сељачки посао му постане не само непознат него и мрзак“.^[6] Тековине многобројних наука о пољопривреди и селу морају постати и остати полазиште сваке елаборације наставних планова и програма, како од основне школе, преко средње школе, све до одговарајућих факултета. Од њих се мора полазити у настојању да се на одговарајући начин повежу наука о пољопривреди и пракса, која ће самим тим бити подигнута на виши ниво, чиме се чини један, али веома битан, корак у остваривању руралног развоја, који се не може свести само на категорију економске парадигме, већ обухвата јединство друштвено-економског, демографског, просторно-комуналног, инфраструктурног, социјалног и културног развој села.

ОБРАЗОВНА СТРУКТУРА СТАНОВНИШТВА

Образовна структура је неповољна у појединим регионима и областима, што значајно утиче на укупан развој али и културу. Неопходно је побољшање образовне структуре становништва, у циљу повећања удела становништва са вишим и високим образовањем, али и смањење дела становништва без школе или са основним образовањем, чиме би се утицало и на регионални рурални развој, али и на развој културе. Знатне разлике у уделима неписмених постоје између региона и области и подручја Србије, а условљене су нивоом друштвено-економског и културног развоја, иако је очигледна тенденција њиховог побољшања. Регионалне разлике у броју и уделу неписмених лица су недвосмислене. Према последњим подацима пописа становништва у Републици Србији, укупан број неписмених лица износи 127463 (1,96%). Тако у Београдском региону имамо 12.429 (0,83%), Региону Војводине 27.823 (1,59%), Региону Шумадије и Западне Србије 43.722(2,38%), и Региону Јужне и Источне Србије 43.489 (3,05%) од укупног броја неписмених лица.

Према томе, на основу анализе података последњег пописа становништва уочава се неравномеран распоред образовне структуре становништва по регионима и областима.

Структура становништва према образовању у градским и у осталим насељима указује на разлике које су посебно значајне

^[6] Радомир, Лукић, Научни скуп: Оживљавање села, Зборник радова, САНУ, Београд, 1992, стр. 9.

код лица без школске спреме и са непотпуном основном школом. Образовање становништва осталих насеља је занемарено, а ниво образовања неповољан. Без школе и са завршеном основном школом је 51% становништва осталих насеља. Посебно је неповољна структура чланова пољопривредних газдинстава према школској спреми. Тако у пољопривредним газдинствима непотпуну основну школу има 51,23% од укупног броја чланова газдинстава, а основну школу 32,87%. Према томе, у пољопривредним газдинствима према школској спреми преовлађују чланови који немају завршену основну школу или су са осмогодишњим образовањем око 84%, а свега 16% чланова газдинстава има средње, више или високо образовање.^[7]

Табела 3. Становништво старо 15 и више година према школској спреми, полу и типу насеља по попису 2011. године у Србији

РЕПУБЛИКА СРБИЈА	Укупно у %			Градска насеља			Остала насеља		
	с	м	ж	с	м	ж	с	м	ж
Школска спрема									
Без школске спреме	164884	18,57	81,43	54098	20,44	79,56	110786	17,66	82,34
Непотпуно основно образовање	677499	35,60	64,40	200550	26,64	73,36	476949	39,36	60,64
Основно образовање	1279116	46,40	53,60	584636	41,83	58,17	694480	50,24	49,76
Средње образовање	3015092	53,51	46,49	1951915	51,28	48,72	1063177	57,69	42,40
Више образовање	348335	49,70	50,30	274575	48,83	51,17	73760	52,94	47,06
Високо образовање	652234	47,35	52,65	572923	47,13	52,87	79311	48,95	51,05
Укупно	6161584	48,26	51,74	3652252	47,10	52,90	2509332	49,87	50,13

Извор: Попис становништва, домаћинства и станова у 2011. у Републици Србији, Становништво, Школска спрема, писменост и компјутерска писменост, Подаци по општинама и градовима, Републички завод за статистику, Београд, 2013, стр. 34/35 и прорачун аутора

^[7] Сретен Јелић., Татјана Јовановић. (2006): Демографска структура пољопривредних газдинстава Србије, Монографија Пољопривредни и рурални развој Србије у транзиционом периоду, Међународна искуства у транзицији аграрног сектора и руралних подручја, Друштво аграрних економиста Србије и Институт за агроэкономију пољопривредног факултета Универзитета у Београду, стр.71-89

На основу полних разлика у старосној структури становништва за предпоставити је да су разлике у образовању одређене већим уделом старих жена него мушкараца.

Табела 4. Структура становништва старо 15 и више година према школској спреми према полу, по попису 2011. године у Србији

Регион Област	Укупно	Без школске спреме	Непотпуно основно образовање	Основно образовање	Средње образовање	Више образовање	Високо образовање	Непознато
Србија	6.161.584	2,68	10,99	20,76	48,93	5,65	10,58	0,42
Београдски регион	1.426.710	1,17	4,08	13,59	52,50	8,21	19,60	0,49
Регион Војводине	1.654.339	2,32	10,68	21,76	50,90	4,90	9,18	0,26
Регион Шумадије и Западне Србије	1.733.212	3,39	13,90	23,42	47,21	4,71	7,00	0,37
Регион Јужне и Источне Србије	1.347.323	3,77	14,98	23,34	44,95	5,08	7,38	0,50

Извор: Попис становништва, домаћинства и станова у 2011. у Републици Србији, Становништво, Школска спрема, писменост и компјутерска писменост, Подаци по општинама и градовима, Републички завод за статистику, Београд, 2013, стр. 32 и прорачун аутора

Образовна структура становништва у градским и осталим насељима указује на разлике, а пре свега, између региона и области. Разлике су посебно уочљиве у односу на републички просек. Наведене тенденције указују на (не)доступност образовних институција становницима појединих региона и области.

УРАВНОТЕЖЕНОСТ РЕГИОНАЛНОГ РУРАЛНОГ РАЗВОЈА

У руралним подручјима настале су значајне демографске промене структуре становништва услед миграција становништва село-град и промене пољопривредне делатности у друге делатности. Оне мењају структуру становништва у руралним подручјима, утичу на карактер и развој пољопривреде и развој културе. Миграције становништва са

села су се одвијале стихијски што је довело до демографског пражњења многих сеоских подручја, па су сеоска насеља остала празна, без становника. Наиме, још увек је више становништва које жели да оде из села и да се бави пољопривредом, него што су реалне могућности за запошљавање у граду, посебно у савременој Србији. Драстична померања становништва и стихијско напуштање пољопривреде, утицали су на пренасељеност градова и концентрацију становништва и демографски пражњење села, регионални рурални развој и развој културе. „Данас се, међутим, не треба слепо држати линеарне екстраполације досадашњих трендова урбанизације. Неки елементи урбане културе и цивилизације доспели су у кризу, а истовремено се ревалоризују неке компоненте сеоског начина живота. Можда ће уследити „обнављање“ неких других вредности сеоског начина живота, па ће униформна, масовна култура, овде наћи извориште за своје локално и индивидуално обликовање“.^[8]

Рурално становништво напуштало је пољопривреду, чиме се пољопривредно становништво драстично смањивало, што је утицало и на пад укупног становништва у руралним подручјима. У периоду који је предмет наше анализе подаци указују да је сеоско становништво у континуитету бележило пад односно учешће сеоског становништва се смањивало из деценије у деценију што је приказано и у Табели 5.

Табела 5. Бројно стање становништва у Србији 1961-2011. године

Година пописа	Укупно становништво	Сеоско становништво	Учешће у %
1961	7.642.229	4.586.625	60,01
1971	8.446.591	4.103.717	48,58
1981	9.005.230	3.907.464	43,39
1991	9.778.991	3.589.506	36,70
2002	7.498.001	3.272.105	43,64
2011	7.186.862	2.914.990	40,57

Извор: СГС за 2002 и 2012, Попис становништва домаћинства и станова у Републици Србији, 2011., Републички завод за статистику, Београд, 2013, старост и пол, подаци по насељима. Подаци за 2002. и 2011. годину односе се на Србију без података за Косово и Метохију.

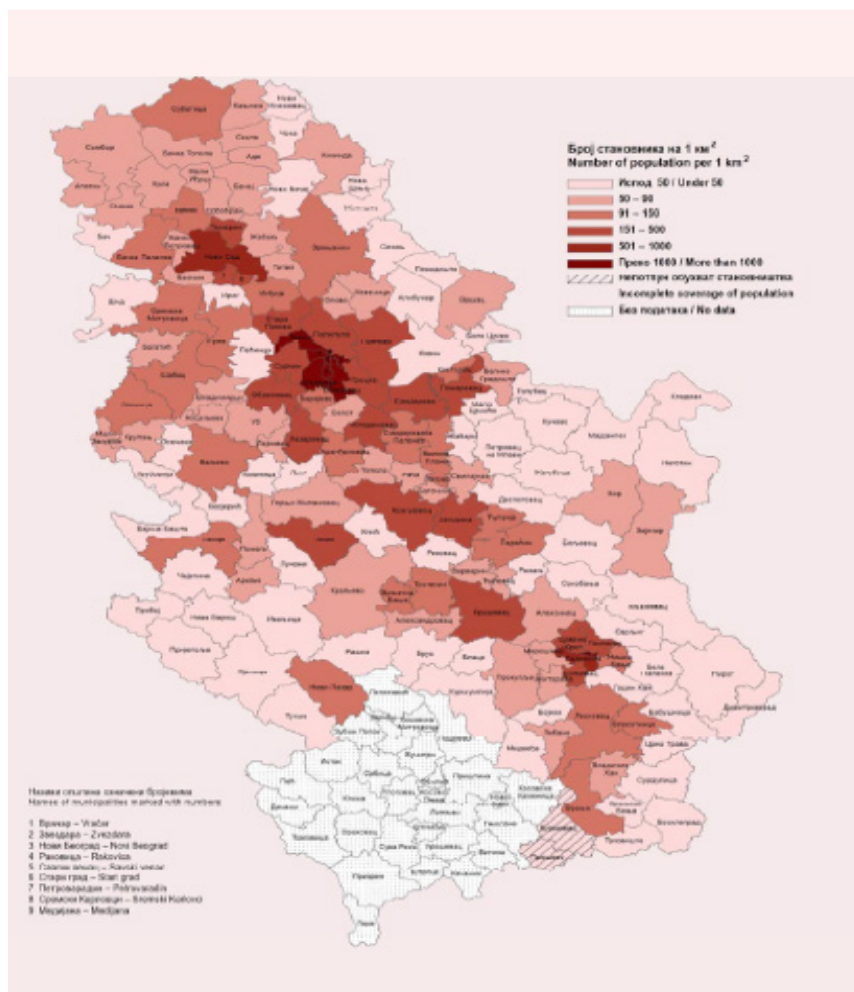
^[8] Драган Коковић, Култура села - између свакодневног живота и институционализације, Зборници радова, Балканско село у променама и регионални рурални развој, Београд, 1997. стр. 349.

Неконтролисан трансфер радно способног становништва из села у град изазвао је веома негативне последице на регионалној карти Србије. Нагли процес деаграризације у целом периоду је био пренаглашен а допринео је промени привредне и демографске структуре становништва Србије.

Тренд пада укупног становништва је настављен, што показују подаци последњег пописа 2011. године где је сасвим извесно да су највећи падови забележени у сеоским подручјима.

Укупан број становника у Србији је 7.186.862, од чега Београдски регион има укупно 1.659.440 становника, Регион Војводине 1.931.809, Регион Шумадије и Западне Србије 2.031.697 и Регион Јужне и Источне Србије 1.563.916. У урбаним подручјима има 4.271.872 становника, а у руралним подручјима 2.914.990. Највећа концентрација становништва је у Београдском региону 23,09% у односу на укупан удео становника земље. У Региону Војводине највећа концентрација становништва је у Јужнобачкој области 8,56% и у Сремској области 4,34%. Највећа концентрација становништва у Региону Шумадије и Западне Србије је у Рашкој области где износи 4,30%, Мачванској области 4,16%, Шумадијској области 4,08% и Златиборској области 3,99% у односу на укупан удео становника. Регион Јужне и Источне Србије највећу концентрацију становништва има у Нишавској области 5,24% и Јабланичкој области 3,01% у односу на укупно становништво (Карта 1).

Карта 1: Општине и градови у Републици Србији према густини насељености



Преузето: Попис становништва, домаћинства и станова у Републици Србији 2011. Републички завод за статистику, Београд, 2013, старост и пол, подаци по насељима, стр. 20.

Највећа концентрација становништва у градским насељима је у Београдској области, Јужнобачкој, Нишавској, Јужнобанатској, Рашкој, Златиборској и Сремској. У руралним насељима највећа концентрација становништва је у Београдској области, Јужнобачкој, Сремској, Мачванској, Расинској, Рашкој и Нишавској.

Више руралног становништва у односу на градско имају следеће области: Сремска, Колубарска, Мачванска, Поморавска, Расинска, Браничевска и Јабланичка област.

У протеклим деценијама у Србији је присутан неуравнотежен регионални рурални развој, што се нарочито одразило на рурална подручја која се међусобно разликују према природним, привредним, културним, историјским, демографским и др. карактеристикама. Да би се разлике у регионалном развоју између региона смањиле неопходне су мере и активности надлежних институција. Значајну улогу су имали основни фондови и програми финансирања пољопривреде и села као што су :Фонд за развој неразвијених региона, Програм за ревитализацију (оживљавање) села, Фонд за развој Републике Србије. Међутим, у условима нестабилне привреде, монетарних поремећаја и сиве економије ови фондови нису могли да дају очекиване резултате.

Да би се колико толико разлике превазилазиле донети су закони и стратегије које се усклађују са реалним потребама и стањем на терену (Закон о коришћењу средстава аграрног буџета, Закон о недовољно развијеним подручјима Србије, Просторни план Републике Србије, Стратегија регионалног развоја за период 2007-2012, Национална стратегија одрживог развоја, Стратегија развоја пољопривреде, Стратегија смањења сиромаштва, Стратегија развоја туризма Републике Србије...)

ПОТЕНЦИЈАЛИ ИНСТИТУЦИЈА КУЛТУРЕ

Развој градских и руралних насеља, означио је велики дисконтинуитет на подручју урбаног и руралног чиме је настало губљење идентитета урбаних и руралних насеља.

Међу културним установама цркве и школе су најстарије и најзначајније. Школе су главне образовне и веома важне културне установе у сваком друштву, а у многим селима су и једине.^[9] За потпуније задовољавање потреба становништва у руралним подручјима школе и друге институције културе имају значајну улогу у циљу квалитетнијег задовољавања тих потреба.

Имајући у виду да је култура јавна служба и задовољавање потреба становништва зависи од низа индикатора као што су величина подручја, демографски, културни и привредни потенцијали, традиција, обичаји и

^[9] Милован М. Митровић, Социологија села, СДС, Београд, 1998. године, стр 333-336

др., неопходно је да се испуне бар минимални стандарди и норме за јавне службе па и културу. Међутим, често се показује да се низ активности не реализује јер изостане друштвена подршка и недостају финансијска средства. Због тога је у регионима и областима значајна улога локалних заједница и надлежних служби за организовање и стварање услова за задовољавање потреба становништва у сфери културе. Уз реализацију и оживотворење, те изградњу образаца социокултурног у руралним подручјима омогућава се значајан подстрек за развој и модернизацију, као и целокупан регионални развој. Културни циљеви подразумевају развој културног идентитета и развој разумевања за друге културе. „Појам идентитета се најчешће третира као потпуно јасан, иако се под њим подразумевају различите ствари. Има оправданих упозорења да се данас у разговорима о културном идентитету често расправља о нечему што мање припада истинској и самосвојној култури, а више неким другим сферама друштвеног живота.“^[10]

После Региона Јужне и Источне Србије 2012. године мапирани су потенцијали Региона Западне Србије и Шумадије. Примера ради, културна добра Региона Западне Србије и Шумадије степенована према значају обухватају 49 културних добара од изузетног значаја, 130 културних добара од великог и 436 културних добара од значаја. Установе културе према типу су 48 библиотека, 19 музеја, 4 галерије, 8 позоришта, 9 историјских архива, поливалентних центара 47 и др. што укупно чини 142 установе.^[11]

У овом региону највећим делом културно благо су средњевековни верски објекти Рашке и Моравске школе који имају значајну историјску и културну улогу. У том смислу установе културе и туристичке организације су свесне значаја културе за развој туризма, развој региона, области и локалних заједница. Поједини градови препознају се као градови културе: Ваљево, Лозница, Ужице, Чачак, Краљево... Локална култура и наслеђе могу да буду главни ресурси развоја целих региона па је Завод за проучавање културног развоја мапирао потенцијалне путеве културе у региону Западне Србије и Шумадије...

У селима у којима постоје сеоски домови они су обично просторно смештени у центру села, али су и институционално средиште друштвеног, културног и забавног живота становника села. Велики број домова је замро јер су замирала и села из којих су одлазили

^[10] Драган Коковић, Културни и етнички идентите, Социолошки годишњак, Часопис Социолошког друштва Републике Српске, бр. 3, 2008. године, стр. 1184

^[11] Извештај о раду за 2012. годину Завода за проучавање културног развоја, стр.

млади. Неки други су од фиктивних културних средишта коришћени за друге намене. Тамо где су постојале аутентичне културне потребе и креативни културни актери, сеоски домови су постали значајно средиште културног и друштвеног живота села.^[12]

Развој руралних насеља и руралних подручја један је од кључних фактора равномерног регионалног руралног развоја. Развој ових подручја као и њихова обнова подразумева њихово спровођење у складу са особеностима сваког региона. Акције које треба предузимати и подстицати, пре свега, са локалним становништвом у циљу побољшања животних услова, а самим тим и културе, створиће нове иницијативе и предузетништво унутар становништва региона и области. Обнављање и афирмисање културе као чиниоца регионалног руралног развоја је предуслов за креативну обнову руралних подручја и руралних насеља. Културни идентитет руралних подручја у Србији је услов њиховог регионалног руралног развоја и формирање развојне политике и стратегије на нивоу државе. Неминовност је ревитализација и развој културних потенцијала у руралним подручјима да би се омогућио што уравнотеженији регионални рурални развој.

ЗАКЉУЧАК

Једна од најважнијих улога у културној и социјалној репродукцији становништва свакако припада образовном систему. За потпуније задовољавање потреба становништва у руралним подручјима школе и друге институције културе имају значајну улогу у циљу квалитетнијег задовољавања тих потреба. Образовна структура становништва Србије је и даље неповољна, посебно у руралним подручјима, што утиче и на институције културе, развој културе, а самим тим и рурални развој региона и области.

У руралним подручјима Србије постоје значајне разлике у руралном развоју региона, где су изражени трендови депопулације, неуравнотежености развоја руралних подручја, велика ангажованост радне снаге, не конкурентна пољопривреда, низак степен интегрисаности пољопривреде и прехрамбене индустрије, што представља озбиљне тешкоће за развој пољопривреде, руралних подручја, руралног развоја и развоја културе.

Систем подршке руралном развоју конципиран у Србији није у довољној мери компатибилан са системом који је предвиђен да се

^[12] Исто, М. Митровић, стр. 344

спроводи у Европској унији за програмски период 2007-2013, што је успорило развој руралних подручја, развој и обнављање институција културе.

Подршка развоју руралних подручја из буџета Републике Србије у периоду 2004-2009 није била у довољној мери конзистентна, како у погледу избора мера тако и у погледу финансијске алокације у појединим годинама, што се одразило на неравномеран регионални развој.

На основу низа мера и програма регионалног и руралног развоја, потребно је предузети активности у циљу што боље имплементације у оквиру развоја руралних подручја, руралног развоја и смањења разлика у руралном развоју региона, и институционализацију културе.

ЛИТЕРАТУРА

- Богданов Наталија.(2006): Мала рурална домаћинства у Србији и рурална непољопривредна економија, Програм Уједињених нација за развој, Београд.
- Јелић Сретен, Јовановић Татјана (2006): Демографска структура пољопривредних газдинстава Србије, Монографија Пољопривредни и рурални развој Србије у транзиционом периоду, Међународна искуства у транзицији аграрног сектора и руралних подручја, Друштво аграрних економиста Србије и Институт за агроекономију пољопривредног факултета Универзитета у Београду, стр.71-89
- Коковић Драган (1997): Култура села-између свакодневног живота и институционализације, Зборници радова, Балканско село у променама и регионални рурални развој, Београд.
- Коковић Драган (2008): Културни и етнички идентите, Социолошки годишњак, Часопис Социолошког друштва Републике Српске, бр. 3
- Лукић Радомир (1992): Научни скуп: Оживљавање села, зборник радова, САНУ, Београд.
- Митровић М. Милован (1998): Социологија села, , СДС, Београд, стр 333-336

- Рикаловић Гојко. (2004): „Нова аграрна и рурална политика у фокусу националне стратегије развоја”, објављено у Зорка Закић, Гојко Рикаловић и Жаклина Стојановић ред. Институционалне реформе и транзиција агропривреде, свеска 3: У тренду је рурална економија, ЦИД, Економски факултет Београд.
- Стојановић Жаклина. (2004): Институционални оквир за финансирање руралног развоја у Србији, објављено у Зорка Закић, Гојко Рикаловић и Жаклина Стојановић ред. Институционалне реформе и транзиција агропривреде, свеска 4: Рурална Србија у процесу хармонизације са ЕУ, ЦИД, Економски факултет Београд.
- Стојиљковић Драги, Његован Никола (2010): Прилог за изградњу концепта руралне регионализације у Републици Србији, Економика пољопривреде, вол. 57, бр. 4, стр. 579-587.
- Теофанов Слободан, Надлачки Радивој, Стефановић Драган, Плавшић Милорад, Иванковић Милан (2010): Стратегија руралног развоја Србије 2010-2013, Тематски зборник „Аграрна и рурална политика у Србији 3“, стр. 273-278.
- Трнавац Недељко. и сарадници (1992): Мале сеоске школе, Дечије новине, Горњи Милановац.
- Трнавац Недељко (1997): Мале сеоске школе у неразвијеним руралним подручјима, Зборници радова, Балканско село у променама и регионални рурални развој, Београд, стр. 437-439.
- Извештај о раду за 2012. годину Завода за проучавање културног развитка, Београд
- Министарство пољопривреде, шумарства и водопривреде, Национални програм пољопривреде 2010-2013. године.
- План стратегије руралног развоја Србије, 2009-2013, Република Србија, Министарство пољопривреде шумарства и водопривреде, фебруар 2009
- Попис становништва, домаћинства и станова у 2011. у Републици Србији, Становништво, Школска спрема, писменост и компјутерска писменост, Подаци по општинама и градовима, Републички завод за статистику, Београд, 2013
- Статистички годишњак Републике Србије, Републички завод за статистику Београд, 2012

Sreten Jelić

Tatjana Jovanović

University of Belgrade

Faculty of Agriculture Zemun

Serbia

CULTURAL INSTITUTIONS AS FACTORS OF REGIONAL RURAL DEVELOPMENT

Summary: *This paper discusses certain cultural institutions in the context of the regional rural development. Important role in rural areas have schools, cultural centers, churches and others. However, an increasing number of schools are closed or have a small number of students, and cultural centers are empty, collapsed, and at least be used for their intended purposes. Continued devastation of the network of institutions of education and culture in the countryside. It is emphasized the educational structure of the rural population in regions and areas, training of farmers, rural cultural life as one of the most important factors of rural regional development.*

The paper reviews some examples of local communities and villages in rural areas and suggests the potential of cultural institutions in the context of rural development. With the development of cultural institutions inevitably leads to the development of rural areas. What is the place of culture in the modernization of the countryside and the strengthening of its labor and social resources?

In order to reduce regional disparities it is necessary to decentralize cultural policy in Serbia for faster and more dynamic regional rural development and transformation of the village. In that sense, the organization of cultural institutions is necessary to be established regionally and by areas.

Key words: *cultural institutions, regional rural development, decentralization, schools, cultural centers.*

ПРИКАЗИ

КОМЕНТАРИ

ПРЕВОДИ

Tiphaine Dickson
Univerzitet Portland
Sjedinjene Američke Države

**PIJER BURDIJE “USMRĆIVANJE MORISA ALBVAKSA”:
KOMENTAR I PREVOD^[1]**

Priradio, prilagodio i preveo sa francuskog i engleskog, Aleksandar Jokić

I me francuskog sociologa Morisa Albvaksu postalo je opšte poznato u američkim akademskim krugovima s pojavom i širenjem studija pamćenja (memory studies), mada, kao što je dobro primetio Džefri Olick (Jeffrey Olick), u istraživanjima na engleskom jeziku pominanje Albvaksu je “više totemsko nego substancijalono ili ozbiljno.”^[2] Istoričar Piter Novik (Peter Novick) pozvao se na Albvaksov pojam “kolektivnog pamćenja” da bi imao teorijski okvir za svoju knjigu *Holokaust u američkom životu* (*The Holocaust in American Life*), ali sve što je ponudio bio je minimalni sažetak Albvaksovog dela orijentisan na razmatranje “načina na koji tekući interesi određuju sta od prošlosti pamtimo”, da bi zitim ovu oskudnu definiciju kolektivnog pamćenja suprotstavio istoriografiji kao disciplini: pamćenje je time okarakterisano kao neistorijsko, čak anti-istorijsko, kao pogled na događaje iz jedinstvene interesne perspektive, neopterećeno preispitivanjem nedoumica, koje prosto svodi događaje na arhetipove, dok istorija, nasuprot tome, pokušava da ovlada složenosću prošlih događaja sa distance koja omogućava njihovu interpretaciju iz različitih perspektiva i čak dozvoljava mogućnost njihove unutrašnje višesmislenosti.

Ovaj kontrast deluje privlačno i u prvi mah obezbeđuje istoriji kao disciplini jasnu metodološku i naučnu prednost. To da je vreme kada se pamćenje prošlih događaj rekonstruiše uvek u sadašnjosti i da društvene sile predodređuju način na koji se ono zasniva deluje uverljivo, ali ovakvo viđenje stvari, kad se sve uzme u obzir, ne uspeva da na adekvatan način prikaze prirodu sociološke analize kakvu je Albvaks primenjivao na pamćenje tokom čitave dve decenije svoga rada. Na primer, Albvaksov esej iz 1941. “Topografija jevanđeoskih legendi u Svetoj zemlji” tezi da približi društvene

^[1] Ovaj tekst je rezultat prilagodjavanja za srpsku akademsku publiku mnogo sire studije o Albvaksu i pamćenju koju je sprovela Tifen Dikson. Aleksandar Jokić je napravio izbor i preveo odgovarajuće delove sa francuskog i engleskog.

^[2] Jeffrey K. Olick, “Collective Memory: A Memoir and Prospect,” *Memory Studies* Vol. 1(1): 19–25, 22.

nauke istoriji^[3] i uz pomoć *precizne istorijske metodologije* (obraćajući pažnju na neodređenosti, dok s distance nastoji da ovlada složenosću predmeta, uzimajući u obzir brojne perspective) zaključuje da su ljudi tokom vekova stvorili i rekonstruisali Boga, dok artefakti koji svedoče o ovom stvaranju i rekonstrukciji nikako nisu delo pojedinaca (niti nekog nadprirodnog bića) već su delo društvenih grupa koje tako stvaraju *društvene činjenice* koje se zatim preustrojavaju i menjaju.^[4] Dakle, *naučno bavljenje pamćenjem*, moglo bi se reći i nije tako iracionalno kao što je možda sam predmet tog istraživanja.

Američke rasprave o pamćenju su čini se usredsređene na ideju pamćenja kao normativnog fenomena, u okviru kojih istraživači izlažu svoje argumente za i protiv određenog "diskursa pamćenja".^[5] Taj diskurs pamćenja — stogod da se zapravo pod tim podrazumeva, jer toliko su raznoliki metodološki pristupi koji se često simultano koriste u procesu razmatranja na temu pamćenja^[6]—a ne Albvaksovo izučavanje pamćenja kao društvenog (nikako individualnog) fenomena treba suprotstaviti istoriji kao disciplini, i to upravo na političkoj osnovi na kojoj počiva Novikovo izučavanje iznenadne poplave pamćenja o Holokaustu, posle više decenija gotovo apsolutne tišine u Sjedinjenim Američkim Državama. Kerwin Li Klajn (Kerwin Lee Klein) nudi efekatan sažetak kritike ovog novokomponovanog diskursa pamćenja:

Reifikacija buržuske subjektivnosti u ime postmodernizma; obnavljanje primordijalizma u ime postkolonijalizma; psihoanalički prelaz sa hermenautike sumnje u terapijski diskurs; privatizacija istorije kao globalnog iskustava rasipa se u parčice etno-rasne sustine; veličanje novog ritualizma pod plaštom istorijskog skepticizma.^[7]

^[3] Gérard Namer, *Halbwachs et la mémoire sociale*, (Paris: L'Harmattan, 2000), 146.

^[4] Id., 160.

^[5] Susannah Radstone, "Memory Studies: For and Against" *Memory Studies* 2008 1: 31; Charles Maier, "A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy, and Denial" *History & Memory* 5.2 (fall/winter 1993); Kerwin Lee Klein, "On the Emergence of Memory in Historical Discourse," *Representations*, No. 69, Special Issue: Grounds for Remembering (Winter, 2000), pp.127-150.

^[6] Dan Stone, "Beyond the Mnemosyne Institute: The Future of Memory after the Age of Commemoration," u Richard Crownshaw, Jane Kilby and Antony Rowland, *The Future of Memory* (New York : Berghahn Books, 2010); Susannah Radstone, "Memory Studies: For and Against" *Memory Studies* 2008 1: 31.

^[7] Kerwin Lee Klein, "On the Emergence of Memory in Historical Discourse," *Representations*, No. 69, posebno izdanje: Grounds for Remembering (zima, 2000), pp.127-150.

U naučnom radu (i životu) Morisa Albvaks nema ni traga od ovakvih transdisciplinarnih izopačenja, koje pominje Klajn, niti političkih posledica kanibalizacije istorije u odustajanju od društvenih političkih projekata koje osuđuje Carls Mejer (Charles Maier).^[8] Ozbiljno isčitavanje Albvaks void upravo suprotnom zaključku kada su u pitanju metodoloske, sociološke i dabome političke pretpostavke njegovog pristupa izučavanju društvenog fenomena pamćenja. Ima određene istorijske ironije u činjenici da Albvaksov život i istraživački pristup ostaju neistraženi i krivo shvaćeni, iako se njegovo ime često, ali redovno, samo sporadično spominje kada je reč o istraživanjima o tome kako se pamti upravo onaj događaj koji je odneo njegov život.

Potrebno je istaći da se jedina fusnota u Novikovoj knjizi, u kojoj spominje Albvaks, odnosi na uvodne napomene iz prevoda njegove knjige koji je Luis Kozér (Lewis A. Coser) 1992. objavio pod naslovom *O kolektivnom pamćenju*.^[9] Taj Albvaksov rad prvi put se pojavio na engleskom u prevodu Meri Dáglas (Mary Douglas) 1980, da bi vrlo brzo nestao iz optičaja, a da nikad više nije ponovo objavljen.^[10] Olik je okarakterisao uvodne napomene koje u svojim prevodima daju Kozér i Dáglas kao šture i površne. A Kozérov uvod sadrži bar jednu krupnu grešku koja se tiče razloga zašto je Gestapo uhapsio Albvaks, a koju takođe ponavlja Novik.^[11] Olik ističe da je “jedan od trajnih problema koji se tiču radova o Albvaksu u anglo-američkom kontekstu to sto je malo pažnje posvećeno razmatranju idejno-istorijske pozadine njegovog pisanja i razmatranju složenosti njegovog intelektualnog razvoja”. Tome treba dodati da postoje vrsni naučni radovi posvećeni Albvaksu na francuskom (u Parizu radi i Moris Albvaks Cntar)^[12] koje tek treba prevesti na engleski, a posebno u tom pigledu treba istaći istančani pristup Žerara Namera (Gérard Namer) u naporu da rekonstruiše Albvaksovo delo u izdanju iz 2000.—*La mémoire collective*—knjige koja ispravlja ozbiljne nedostatke prethodnih izdanja, uključujući po prvi put transkripciju 35 strana originalnog rukopisa izostalih iz svih prethodnih

^[8] Charles Maier, “A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy, and Denial,” *History & Memory* 5.2 (jesen/zima 1993).

^[9] Lewis Coser, “Introduction” u Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 7, i Peter Novick, *The Holocaust in American Life* (Boston: Houghton Mifflin, 1999), 4.

^[10] Olick, “Collective Memory: A Memoir and Prospect,” 21.

^[11] Greška je takođe sadržana u Joachim J. Savelsberg i Ryan D. King, *American Memories: Atrocities And The Law* (Russell Sage Foundation: New York, 2010), xxi.

^[12] <http://www.cmh.ens.fr/>: “Centar Moris Albvaks je naučna jedinica koju finansira CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique / Nacionalni naučno-istraživački centar), u okviru EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales) i ENS (Ecole Normale Supérieure).”

verzija ovog posmrtno objavljenog dela. Utoliko se možemo lako složiti sa zapazanjem Berija Svarca (Barry Schwartz) koje se tiče američkih studija posvećenih pamćenju da "Albvaksova otkrića nisu bila uzrok tekuće navale istraživanja o kolektivnom pamćenju, već su prosto u tu stvar uvučena."^[13]

Ovaj komentar i prevod kratkog ali značajnog teksta koji je Pijer Burdije napisao 1987, može doprineti da se u Srbiji bolje upozna prava priroda Albvaksovog istraživanja kao i čudnog nerazumevanja njegove teorije i rezultata od strane anglo-američkih teoretičara kolektivnog pamćenja (memory studies) koji pritom Albvaksu smatraju za rodonačelnika svoje akademske pod-discipline. Iznećemo u kratkim crtama nekoliko ključnih aspekata idejno-istorijskog konteksta u okviru kojeg je on pisao, kao i pokazati složenost samog njegovog intelektualnog razvoja, kako u ovom komentaru tako i u prevodu Burdijeevog eseja. Takođe nudimo, uz Burdijeevo izvanredno političko citanje Albvaksovog života i smrti, ispitivanje političke teorije koja stoji u pozadini načina na koji je Albvaks praktikovao sociologiju i uslova pod kojima je izgubio život u koncentracionom logoru Buhenvald. U okviru komentara i prevoda ovo činimo potpuno u duhu onoga kako je sam Burdije obnovio u Francuskoj interes za radove francuskih sociologa prve i druge generacije, Dirkema (Durkheim), Mause (Mauss) i Albvaksu, ponovnim objavljivanjima njihovih dela šezdesetih godina prošlog veka, a zatim organizovao prevođenje i objavljivanje najvažnijih stranih tekstova takvih veličina kao sto su Džek Gudi (Jack Goody), Edvard Sapir (Edward Sapir), Dzon Serl (John Searle), Mihail Bahtin (Mikhail Bakhtin), Ernest Kasirer (Ernst Cassirer) i Herbert Markuze (Herbert Marcuse) i tako podstakao međunarodnu razmenu ideja.^[14]

Iako je Pijer Burdije obnovio interes za Albvaksu u Francuskoj pisanje hvalospeva nije bila njegova omiljena aktivnost; kao sto je Remi Lenoar (Remi Lenoir) primetio "on je mrzeo ceremonijalno, vestačko laskanje"^[15] Pa ipak, ništa u Burdijeevom eseju nije izvestačeno, poduhvat je posvežen odbrani naučnog humanizma i ilustraciji, kroz smrt Morisa Albvaksu, logoraša broj 17161 iz koncentracionog logora Buhenvald,^[16] do čega je, u nacističkoj Nemačkoj, doveo prezir prema naučnom izučavanju društva. Burdije ustaje u odbranu discipline, i šire u odbranu ne samo

^[13] Barry Schwartz, "Introduction: the Expanding Past," *Qualitative Sociology*, Vol. 19, No. 3, 1996, 276.

^[14] Anne Friederike Müller, "Sociology as a Combat Sport: Pierre Bourdieu (1930-2002): Admired and Reviled in France," *Anthropology Today* Vol 18 No 2, april 2002, 9.

^[15] Remi Lenoir, "Scientific Habitus: Pierre Bourdieu and the Public Intellectual," *Theory, Culture & Society* novembar 2006 vol. 23 no. 6 25, 38.

^[16] Annette Becker, Maurice Halbwachs: *Un intellectuel en guerres mondiales 1914-1945*, (Paris :Agnés Viénot Éditions, 2003), 418.

naučnog napretka, već i privrženosti ljudskom napretku koja je sadržana u Albvaksoj političkoj privrženosti posebnoj republikanskoj verziji francuskog socijalizma koju je zastupao Žan Žores (Jean Jaurès). Najzad, Burdijeov esej je posvećen pamćenju — a da uopšte ne pominje s tom temom povezan jedini bitan Albvaksov teorijski doprinos — a, kao što je Albvaks primetio, pamćenje nije samo društvena konstrukcija, uopšteno govoreći, već je to takođe konstrukcija u skladu s tekućim potrebama u okvirima manjih društvenih grupa, bilo da se radi o muzičarima,^[17] pravnicima ili trgovcima.^[18] Ovo baca svetlo na Burdijeov propust, koji, se na kraju ispostavlja da to uopšte i nije: sam esej predstavlja pokušaj da se markiraju aktuelne nedoumice koje muče sociologiju (odnosno društvenu formaciju koju čine akademski sociolozi); zato on i može da napiše da ideja promovisanja “politike naučnog razuma” i štaviše aktivističke koncepcije tog pristupa (*militante* ili *engagée*) nisu stvar prošlosti, nisu mrtve, niti sahranjene. Akademsko angažovanje u prilog ljudskog napredka mora se spojiti s ozbiljnom naučnom metodologijom; potreban je angažman oslobođen mitova (upravo onih koje je Novik na osnovu dobrih epistemoloških razloga odbacio) i koji, sa svoje strane, nastoji da demistifikuje objekt svog istraživanja.

Albvaks, nasuprot tome kako ga je Novik čini se razumeo, nije odredio kolektivno pamćenje kao normativnu kategoriju, kao nešto sto bi bilo superiorno u odnosu na istorijsku disciplinu. Njegovi radovi na temu pamćenja predstavljali su empirijska istraživanja o tome *kako* se tokom vremena društveno pamćenje menja i kako društveni činioци utiču na te promene; on eksplicitno napominje da društveno pamćenje često izvrcé istorijsku istinu.^[19] Jedan vazan uvid, mada retko pominjan, je i Albvaksova teza da pamćenje nije, i ne može biti, čisto individualan fenomen. “Govorimo”, piše Albvaks, “o svojim prisećanjima pre nego ih prizovemo u pamet. Upravo je jezik s čitavim sistemom s njim povezanih društvenih konvencija ono što nam omogućava da, u svakom trenutku, rekonstruišemo svoju prošlost”.^[20] Burdije je mogao imati na umu, a i ako nije, njegov esej sasvim jasno otelotvoruje ideju Albvaksovih reči kad suprotstavlja stav istoričara njegovog doba (misleći tu sigurno na svog kolegu Marka Bloha i istorijsku školu *Anala*, kojoj je i sam bio vrlo blizak, objavljući u

^[17] Gérard Namer, *Halbwachs et la mémoire sociale* (Paris: L'Harmattan, 2000), 215.

^[18] Maurice Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 161, 149.

^[19] Halbwachs, *On Collective Memory*, 182.

^[20] Id., 173.

njihovim časopisima i sarađujući u njihovim redakcijama),^[21] koji sve ređe pokazuju želju da izvlače opšte pouke iz prošlosti, tendenciji društvenog procenjivanja ljudi još za njihovog života, kao i njihovih postupaka u vreme kada se odigravaju. "S obzirom da je činjenica koja je ostala za nama u prošlosti nešto instruktivno, a osoba koja je iščezla predstavlja ohrabrenje ili upozorenje, ono što nazivamo okvirom pamćenja takođe predstavlja spoj ideja i vrednovanja".^[22]

Shodno tome, nailazimo na to da život Morisa Albvaks biva evociran, na primer, u uvodu nedavnog američkog toma posvećenom pamćenju, zverstvima i pravu,^[23] "Kako je Moris Albvaks umro—i kako ga pamtimo" ("How Maurice Halbwachs Died—and How We Remember Him") tako što je maksimalno sabijen u priču o Dirkemovom studentu koga Gesto ("ili možda pristalica kolaboracionistickog Viši režima") hapsi pošto je uložio žalbu nakon ubistva oca i majke njegove žene, koji su bili Jevreji,^[24] čovek koji je puno propatio kao i milioni drugih, i čiji identitet na kraju biva absorbovan, na autoritativan način, barem kada je u pitanju američka akademska publika, u uvodu Luisa Kozera za njegov prevod Albaksovog rada o pamćenju iz 1992. Da li je Albvaks osuđen da ostane samo jedna usputna referenca, ili još gore, samo statistička jedinica među milionima pobijenih, a da ne može, posto nije Jevrej, da se računa među onih šest miliona o kojima američka *memory studies* pod-disciplina toliko želi da govori? Njegov život, kao što pokazuje Burdije, vredi mnogo više nego što tekući američki interes dozvoljava da se o njemu kaže: ne samo puki Dirkemov student, ili autor ključnih (mada, oprostite nam se pretpostavka, uglavnom zanemarenih i nepročitanih) radova posvećenih pamćenju; objavio je komentarisano izdanje Rusovog *Društvenog ugovora*, za predmet koji je predavao u okupiranoj Francuskoj, napisao je studiju — na disciplinarnoj tromeđi filozofije duha, filozofije jezika i sociologije — posvećenu kolektivnom pamćenju muzičara gde ukratko iznosi svoj nespokoj prema transformaciji Vagnerove muzike u sredstvo nacističke propagande, što ga dalje ohrabruje

^[21] Pierre Deyon, "Maurice Halbwachs et l'histoire de son temps," u Christian de Montlibert, *Maurice Halbwachs : 1877-1945*, (Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1997), 18.

^[22] Maurice Halbwachs, *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 175-76.

^[23] Joachim J. Savelsberg and Ryan D. King, *American Memories: Atrocities And The Law* (Russell Sage Foundation: New York, 2010).

^[24] Detaljna studija Anet Beker (Annette Becker) posvećena Albvaksovom životu nudi listu elemenata iz molbe drzavi njegove udovice, Ivon, da bi mu dodelila status "Poginulog za Francusku" (*Mort pour la France*). Među njima se pojavljuje tvrdnja da ga je Gestapo uhapsio kod kuće kao saucesnika svoga sina, Pjiera, člana Résistance: Maurice Halbwachs: *Un intellectuel en guerres mondiales 1914-1945*, 407.

da razradi svoje ranije uvide u pogledu pamćenja u okviru raznih profesija na bazi zajedničkoj jezika (a ne, što je bitno, zajedničke politike, već grupne institucionalne posvećenosti svojoj disciplini, to jest: muzici).

Burdije prevashodno rekonstruše sećanje na Albvaksu iz perspektive svoje discipline, ali i na osnovu “filozofske antropologije”, kako je naziva Loik Vakon (Loïc Wacquant) koju je sam Burdije razvijao,^[25] a koja se ne zasniva na pojmu interesa, već na ideji priznanja, neodgovarajućeg priznanja ili njegovog izostanka. Vakon objašnjava da Burdije ne prihvata utilitarističku teoriju po kojoj pojedinci svesno smišljaju kako da dođu do bogatstva, moći i statusa; naprotiv, ljudi teže da ostvare dostojanstvo, što mogu dobiti samo od njihove društvene sredine. Štaviše, samo tako što dobije “ime, mesto, funkciju u okviru grupe ili institucije, pojedinac se može nadati da će da izbegne nepredvidljivost, konačnost i bazičnu apsurdnost postojanja”.^[26] Ovo je način na koji je Burdije izbavio Albvaksu od nepriznanja, veličajući njegov pristup i doprinos sociologiji kao disciplini. Ali i više od toga, Burdije naglasava suštinsku važnost prakse, koju prepoznaje u Albvaksovom angažmanu u okviru stvarnog sveta. Ovaj angažman, čak i ako ne uspeva da dosegne Dirkemov ideal da sociološka disciplina postavi političke norme i moralne standarde, može, kako piše Vakon, bar da:

...doprinese razradi “realističkih utopija” prilagođenih instruisanju kolektivnog delovanja i promovisanja institucionalizacije pravednosti i slobode. Krajnji cilj Burdijeove sociologije, prema tome, nije ništa drugo nego da podstakne bujanje novog, samokritičnog *Aufklärung* prilagođenog novom milenijumu. Upućujući nas da preispitamo osnove saznanja, strukture društvenog bića i skrivenih mogućnosti istorije, nudi nam instrumente pojedinačnog i kolektivnog samoodređenja, te stoga mudrost — sto nam pomaže da stremimo, na neki način, ostvarenju utelovljujućeg zadatka filozofije.^[27]

Burdijeov interes za filozofiju je očigledan, a pogotovu njegovo nastojanje da argumentiše protiv nihilističke odbojnosti prema modernosti, nauke uopšte, i društvenih nauka posebno. Neprijateljstvo prema francuskoj (naučnoj) sociologiji proizilazi iz stava Martina Hajdegera (Martin Heidegger), izgovorenog u njegovom Rektorskom govoru 1933, da je grčka nauka u manjoj meri prolegomena za Zapadnu nauku nego što predstavlja

^[25] Loïc Wacquant “Pierre Bourdieu” in Rob Stones (ed.), *Key Contemporary Thinkers* (London and New York: Macmillan, 2008), 264.

^[26] Id.

^[27] Id., 276.

njenu (slavnu) budućnost: to znanje, nadalje, mora biti podređeno nužnosti, i čak volji. Burduje s pravom skreće pažnju na nejasnoće i eufemistički jezik koji Hajdeger koristi u svom govoru da bi usmerio pažnju na zaključak tog govora, koji svečano uvodi akademski *Führerprinzip*, povezujući "radnu službu", "odbrambenu službu" i "saznajnu službu" u svrhu ostvarenja nemačkog *Dasein*, da bi hladnokrvno konstatovao: "pošto okonča čitanje govora, slušalac ne zna da li da se posveti citanju Dilsa (Hermann Alexander Diels) o "presokratovcima" ili da se uklani u SA".^[28]

Da bismo bolje shvatili razliku koju Burdije uvodi između francuske i nemačke sociologije, biće korisno da damo pregled stanja te discipline u Nemačkoj 1930-ih, kada Albvaks postepeno odustaje od saradnje sa svojim nemačkim kolegama. Burdije pise o Albvaksovom promovisanju radova Maksa Vebera na teme birokratije i nastanka kapitalizma i potpun nedostatak iniresa za ostalu nemačku sociolosku produkciju, zaglibljenu u apstraktna i površna razmatranja. Posle dolaska nacista na vlast, oni su preneli svoju demonizaciju komunističkih i socijalističkih pokreta i u okvire socioloske discipline, koju su inace smatrali za "marksističku", "liberalnu" i staviše "jevrejsku".^[29] Tri četvrtine nemačkih sociologa izbeglo je iz Nemačke, dok su se oni koji su ostali povukli u ne-sociološka pribežista u akademskim okvirima. Otein Ramsted (Otthein Ramstedt) potvrđuje da baš kao što su komunizam i socijalizam bili politički neprihvatljivi u nacističkoj Nemačkoj, tako je i sociologija bila odbačena kao nauka.^[30] Pojavila se nova, nacional-socijalistička "Nemačka sociologija", koja u okvirima nemačkog akademskog života odmah dobija entuzijasticku podršku mnoštva društvenih naučnika. Tako se desilo da je 1935. bilo više stručnjaka koji su se predstavljali kao sociolozi nego sto ih je bilo 1931, iako su tri četvrtine od njih emigrirali van zemlje.^[31] Nemačka sociologija nije imala toliko distinktivan pristup ili školu koliko je sadržavala u sebi zahtev potpune političke posvećenosti nacističkim idejama. Neutralnost—nasledstvo Maksa Vebera—bila je odbačena po recima Hansa Fefera (Hans Pfeffer) jer je od sociologije činila "instrument borbe koju je burzuasko društvo koristilo protiv naroda".^[32] Ovi "novi sociolozi" su smatrali da društvene činjenice u Nemačkoj ne mogu biti shvaćene preispitivanjem društvenih, ekonomskih ili političkih faktora,

^[28] Pierre Bourdieu, *The Political Ontology of Martin Heidegger*, (Stanford, CA, Stanford University Press : 1991) 5.

^[29] Otthein Ramstedt, "Maurice Halbwachs et la 'Sociologie Allemande'" u Christian de Montlibert, *Maurice Halbwachs : 1877-1945*, (Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1997) 99.

^[30] Id.

^[31] Id., 100.

^[32] Id., 101.

već da ono što se odigralo 1933. može biti interpretirano samo iz mitološke perspektive.^[33] Dva docnija događaja karakterišu propast nemačke sociologije. Prvo je stav da sociologija treba da interpretira sopstvenu privrženost “narodu u postanku” kao neprijateljstvo prema svima koji prete da ugroze tu budućnost: sociologija koja nije davala podršku budućnosti nemačkog naroda bila je proglašena za neprijatelja. Drugo, “nemačka sociologija” nije razumevala pojam “naroda” u značenju “populacije” niti čak “države”, već ga je razumela u smislu “rase”, a koja je sa svoje strane bila shvaćena s darvinističkog stanovišta kao “opstanak najспособnijeg”. A “opstanak” podrazumeva borbu, jer samo borba može da omogući pojavu “najспособnijeg” pobednika koji opstaje.^[34] Potpuna suprotnost francuskoj sociologiji i humanističkom, naučnom pristupu Morisa Albvaksa ne može biti očiglednija.

Albvaksova uverenja imaju svoje korene u opstoj politickoj i intelektualnoj situaciji Francuske u kasnom devetnaestom veku. Rođen je 1877., roditelji su mu bili intelektualci (otac ugledni profesor namčkog jezika) i radikalni socijalisti koji su se divili naučnom i tehnološkom napretku svoga vremena, idealizovali pojedince kao što je bio Luj Paster (Louis Pasteur), bili zainteresovani za razvoj electricnih masina, konstrukciju brzih prevoznih sredstava i upotrebu nikla u proizvodnji otpornijih celicnih legura.^[35] Albvaks je odrastao u sredini naglasene intelektualne discipline, privrženosti racionalističkoj filozofiji saznanja nasleđene od Prosvetiteljstva, kao i svesti o društvenom svetu.

Širi društveni kontekst u okviru kojeg se odvija reforma obrazovanja koju preduzima post-bonapartistička Treća Republika, da bi se sprečio eventualni pokušaj obnavljanja monarhije kao rezultat uticaja katoličke crkve na obrazovanje, sasvim je u skladu s načinom na koji je Albvaks odgojen. Feri Zakoni (*Les Lois Ferry*) doneti 1876, samo godinu dana pre Albvaksovog rođenja, obezbeđivali su besplatno, obavezno i ne-religijsko (*laïque*) obrazovanje. Uputno je baciti pogled na razvoj budžeta posvećenog obrazovanju u ovom periodu: 1875, 37 miliona franaka, 1885, 133 miliona franaka, 1895, 197 miliona franaka, i konačno 1905, 230 miliona franaka je francuska država investirala u humanistički projekat za koji je Ministar obrazovanja, Zil Feri (Jules Ferry), smatrao da će stvoriti društvenu svest.^[36] Kao što piše Kristijan de Monliber (Christian de Montlibert), odnos od

^[33] Id., 103.

^[34] Id., 104-105.

^[35] Christian de Montlibert, “Une histoire qui fait l’Histoire: la mort de Maurice Halbwachs à Buchenwald,” 35 *Revue des sciences sociales*, 2006, 114.

^[36] Id., 115.

13.6 učenika po nastavniku 1886. išao je u prilog “društvenom obnavljanju” (*reproduction sociale*) porodica intelektualaca, sto je upravo bio slučaj sa Albvaksom porodicom, a on onda, kao gimnazijalac, dospeva da bude učenik Anri Bergsona (Henri Bergson) koji mu je predavao filozofiju—dok je pohađao Lycée Henri IV u Parizu—a zatim prešao na École Normale Supérieure, gde je preko svojih kolega dosao u dodir sa socijalističkim idejama u toku afere Drajfus (Dreyfus).

Burdije u svom kratkom eseju izvanredno iscrpno prikazuje Albvaksov docniji doprinos pa ga nećemo ovde ponavljati. Međutim, s obzirom na rasprostranjeno oslanjanje na Kozerov prevod (i uvod) — u okviru izučavanja “pamćenja” na engleskom jeziku — kada je reč o biografskim podacima o Albvaksu, potrebno je, pre nego zaključimo ovaj esej, pomenuti nekoliko dodatnih elemenata. Često se navodi, kao sto piše Kozer (a mnogi drugi preuzimaju), da je Albvaks podneo žalbu vlastima Viši režima povodom ubistva svog tasta, Viktora Basa (Victor Bacsh), poznatog profesora na predmetu estetike na Sorboni i bivšeg predsednika Lige za ljudska prava (*Ligue des droits de l'homme*) januara 1944, neposredno pošto se preselio iz okupiranog Pariza u “fracusku” Viši zonu. Izveden je iz svog stana zajedno sa svojom ženom i po kratkom postupku oboje su streljani u obliznoj sumi.^[37] Međutim, nasuprot Kozerovom opisu događaja, nikada nije pronađen ni trag o Albvaksovoj navodnoj žalbi.^[38] U svakom slučaju, čak i da je žalbu podneo, to nije bio neposredan razlog Albvaksovog hapšenja jula te godine, dva dana posto je bio uhapšen njegov sin Pijer, član Pokreta otpora (*Résistance*). Albvaks je prilikom hapšenja uspeo da zamaje Gestapo, te je njegova žena uspeła da pobegne. Moris i Pijer su prvo poslani u pariški zatvor Fren (Fresnes), a zatim u Buhenvald,^[39] gde je pre nego sto je pao bolestan usled robovskog rada u kamenolomu, držao “besplatne” časove logorašima nekoliko sati nedeljno: posvećenih Marksu, nemačkoj demografiji^[40] i lepotama nemačke poezije. Albvaksova udovica, Ivon (Yvonne), je posle oslobođenja informisala vlasti da je on bio član *Résistance*, mreže “Vélites-Thermopyles”, koju su uglavnom činili intelektualci.^[41]

^[37] Pierre Deyon, “Maurice Halbwachs et l'histoire de son temps”, u Christian de Montlibert, Maurice Halbwachs : 1877-1945, (Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg, 1997), 19.

^[38] Annette Becker, Maurice Halbwachs : Un intellectuelle en guerres mondiales, 369.

^[39] Christian de Montlibert, “Une histoire qui fait l'Histoire: la mort de Maurice Halbwachs à Buchenwald”, 120.

^[40] Id.

^[41] Annette Becker, Maurice Halbwachs: Un intellectuelle en guerres mondiales, 408. Baker dodaju fusnotu u kojoj objasnjava da je njegov status izmenjen 1947. Opisujući Albvaksu kao porucnika u spijunskoj mrezi Otpora kojoj je pripadao.

Istraživačko pitanje koje postavlja Piter Novik povodom naglog talasa pamćenja — kolektivnog i institucionalnog (u političkom smislu)— vezanog za Holokaust tokom devedesetih godina u Americi, “Zašto ovde? Zašto sada?” može da se postavi i povodom Kozerovog prevoda Albvaks 1990.

Ali kao što je Raul Hilberg, autor najznačajnije studije *The Destruction of the European Jews* (često smatran za istoričara, iako je završio političke nauke i celog života to predavao)^[42] formulisao, u intervjuu koji je vodio Klod Lanzman (Claude Lanzmann) u filmu *Shoah*:

U celokupnom mom radu nikad nisam počinjao postavljajući velika pitanja jer sam se uvek plašio da ću ponuditi sitne odgovore. Davao sam prednost, dakle, sitnima stvarima ili detaljima na osnovu kojih bih mogao da rekonstruišem, u jednom gestaltu, sliku koja možda ne predstavlja objašnjenje a ipak nudi opis, kompletniji opis, toga šta se zapravo odigralo.^[43]

Humanizam, smernost i disciplina: to je nasleđe društvene nauke suočene sa nejednakosću, rasizmom i ratom. Ona nije mrtva, ni umiruća, niti sahranjena.

Usmrćivanje Morisa Albvaks

Pier Burdiu (Pierre Bourdieu), *Visages de la Résistance*, 1987, br. 16, str. 161-168.

Moris Albvaks (Maurice Halbwachs) je završio svoj život marta meseca 1945. u koncentracionom logoru Buhenvald (Buchenwald) gde je bio deportovan.

Uslovi njegovog života i smrti u logoru nikada se ne smeju zaboraviti: “Od sto do dvesta ljudi po vagonu bez vode, to je putovanje od Kompjenja (Compiègne) do Buhenvalda. U Sarbruku (Sarrbruck) skidaju vam odeću i cipele da bi sprečili begstvo. U Buhenvaldu, izbačeni iz vagona, tučeni kundacima i pendrecima. Čekamo čitavih dvanaest sati, potpuno goli u hodniku na promaji, dok se ne ispune administrativne formalnosti. Svi su kompletno ošišani i obrijani po celom telu. Dobijamo odeću: košulju, prsluk i pantalone na pruge, skupa s klompama. Nema čarapa, gaća. Petnaest dana

^[42] See the instructive Raul Hilberg, *The Politics of Memory : The Journey of a Holocaust Historian*, (Chicago : Ivan R. Dee, 1996).

^[43] Interview of Raul Hilberg by Claude Lanzmann in *Shoah* (Shoah). Francia: Les films Aleph, color 570 (1985).

u karantinu: pet stotina u jednoj baraci, natrpani jedni preko drugih, pet minuta dnevno za umivanje. Udarani uz svakojake izgovore, najčešće bez ikakvog razloga. Petnaesti dan, šalju nas na rad u kamenolom. Ustajanje u četiri ujutru, dobijamo dvesta pedeset grama hleba, dvanaest grama margarina i četvrt litra vruće vode koju smo zvali "kafa". U kamenolomu, prikače nas za male vagone pune kamenja i tako ih vučemo uzbrdo osamsto metara, s visinskom razlikom od oko sto metara. Udarci palicama i asovima pljuste po pogurenim leđima ovih ljudi, prema kojima se postupa kao prema kljusinama kad ne grabe zeljenom brzinom. Svakodnevno ovo rastojanje prelazimo i do dvadeset cetiri puta. U podne, nagrada: polučasovna pauza i cetvrt litra "kafa". U sedam sati uveče, svaki od nas se vraćca u logor, noseći ogromnu kamenčinu. U pola osam, prozivka, predugačka i iscrpljujuća posle celodnevnog rada. Posle prozivke, povratak u baraku gde čeka supa: tri četvrti do litar supe; dvaput nedeljno rotkve, jedanput liske repe, dvaput neoljušteni krompir u sosu od rotkve, dvaput ječam. U dest sati konačno možemo u krevet. A sledećeg dana, sve iz početka...Bili smo vlasništvo SS-a. Kad su fabrici bili potrebni radnici, bili bismo "iznajmljivani", za pet maraka dnevno. Zarađeni novac trošen je na zabavu naših gospodara. Najnesrećniji među nama bili su invalidi. Pošto nisu mogli da rade, procena SS-a je bila da im nije nužno davati celu porciju hrane, zato im nije davan margarin te im je ostajalo samo dvestapedeset grama suvog hleba i tri četvrt litra supe. Bilo ih je hiljadu po baraci, a "normalno" u svakoj baraci je bilo smestano po pet stotina zatvorenika. Kad nas je bilo pet stotina u baraci, jedva da smo imali prostora da se pomerimo. Invalidi su morali da spavaju na smenu: grupa se dizala u ponoć da omogućće drugovima da odspavaju. G. Albvaks je proveo više meseci u takvim uslovima. Avgusta 1944. smešten je u bolnicu usled generalizovane furunkuloze, a napustio ju je dva meseca kasnije, pošto se donekle oporavio. Po drugi put odlazi u bolnicu u januaru, usled dizenterije i hronične slabosti, umro je tri nedelje kasnije. Jedino što smo mogli dobiti u njegovu korist je da ga ne podvrgnu eutanaziji.^[44]

Ne postoji hijerarhija ubijanja. Ali nemoguće je oteti se utisku moralnog očaja kad smo suočeni s ubistvom nekoga ko se zalagao za univerzalizam i ko je uložio svu svoju pamet i ubedjenje da stvori uslove za razumevanje i toleranciju među narodima koje je razdvojila istorija.

Shvatam da danas nije vreme popularnosti akademskih vrlina i da je isuviše lako ismejavati mediokritetsku, sitno-buržoasku i donekle social-demokratsku inspiraciju svakog poduhvata koji cilja da prosvećuje, nasuprot svim formama partikularizma, u pravcu naučnog humanizma koji odbija granicu između rigorozne posvećenosti nauci i strasti za

^[44] Iz arhiva College de France, dosije Moris Albvaks.

politiku, a koja tezi da stavi snagu razuma u službu velikodušnosti. Ali to je upravo ono što je predstavljao Moris Albvaks, u vreme kada su oni koji su razmišljali o društvenim naukama, statistici, “proseku” i “nivelisanju” (ovde mislim na čuveni Hajdegerov [Heidegger] tekst *Dos Mann*) osudjivali opasno “reduktivne” i “pozitivističke” pretenzije nauke o čoveku, ponekad upotrebljavajući iste reči kao nihilisti današnjice, žurno konstatujući da vec u samoj pomisli o naučnom proučavanju društva lezi neka vrsta totalitarizma, ili manje ili više skrivene forme potkazivanja.

Rodjen 1877, Moris Albvaks je pojhadao École Normale izmedju 1898. i 1901., u vreme afere Drajfus (Dreyfus): zajedno sa Simionom (Simiand) pridružio se uličnim protestima za vreme suđenja Zoli. Zatim je postao socijalista. Napuštajući metafiziku, razvio je poznavanje ekonomije bez premca medju Dirkemovcima, s izuzetkom svog prijatelja i intelektualnog vodje, Fransua Simiana (François Simiand). Njegova disertacija iz prava, *Eksploatacija i cena zemljišta u Parizu*, objavljena 1909. predstavlja studiju iz primenjene sociologije, da ne kažemo angažovane sociologije. Tu pokazuje šta projekat planera duguje obskurnim ograničenjima koje regulišu mehanizme špekulacije (takođe neumitno kritikuje premise i metode ekonomista, a pogotovu njihove deduktivističke pretenzije): zato je bio pozvan da se sretne sa Zoresom (Jaurès), koga je veoma poštovao, a Socijalistička partija, na osnovu njegovog rada, objavila je propagandni pamflet protiv kapitalističke spekulacije. Albvaks odlazi u Nemačku 1909. da studira marksizam i nemačku političku ekonomiju. Izazvao je mali politički skandal koji je pominjan i u Parlamentu pošto je časopisu *L'Humanité*, gde su njegovi prijatelji Maus (Mauss) i Uber (Hubert) redovno objavljivali, poslao opis policijske represije strajka u Berlinu. Zbog tog članka bio je proteran iz Pruske. Incident otkriva odredjeni intelektualni stav koji naučni rad vidi kao borbeni zadatak (i obrnuto) što je jasno obrazložio u svojim ranim naučnim radovima “Mesto socioloških problema klase”, “Potrebe i tendencije u društvenoj ekonomiji”, “Psihologija modernog radnika”, “Nauka i društveno delanje”, “Kapitalistički grad”, što su teme koje su bile gotovo zapostavljene od strane drugih dirkemovaca. Danas je lako podceniti rizik koji je sadržan u izazovnom poduhvatu odbrane teze, na Sorboni, pod naslovom *Radnicka klasa i životni standard* (1913), a koja je pravi etnografski opis svakodnevnog života radnika zasnovan na ingenioznoj interpretaciji porodičnih budžeta.

Da bi se ovaj intelektualni projekat ispravno predstavio u svojoj punoći potrebno je imati u vidu sve aspekte akademske prakse sa naglašenim naučnim angazmanom sto je, čini mi se, dobro formulisao Lusien Fevr

(Lucien Febvre) kada je opisivao Morisa Albvaksu kao "um obdaren začudjujućom znatiželjom, uvek zaokupljen, kad biste ga sreli, nekom novom intelektualnom strašću koju bi obelodanjivao uz nepretenciozni entuzijazam, sto je bilo obeležje upravo njega samog." Poznate su nam sve forme saradnje koje je on započeo sa istraživacima iz drugih disciplina, posebno sa matematicarima Zorzom Serfom (Georges Cerf) i Morisom Freseom (Maurice Fréchet), koautorima njegove knjige *Račun verovatnoće za svakoga* (u mladosti je pisao kritičke studije posvećene Lajbnicu i Fransoa Ketleu (François Quételet)). Takođe su nam poznate i naučna prepiska koju je Albvaks, svima znan kao "blag i skoro stidljiv", incirao, pogotovu za vreme svog boravka na univerzitetu u Stazburgu, s filozofima, psiholozima, istoričarima, geografima, demografima: Marsial Gueru (Martial Guérout), Moris Pradin (Maurice Pradines), Carls Blondel (Charles Blondel), Mark Bloh (Marc Bloch), Lusien Fevr (Lucien Febvre), Gabriel Le Bra (Gabriel Le Bras) itd. Ova univerzalna volja za unapredjivanjem politike naučne racionalnosti, pre svega u domenu njegovih sopstvenih postignuća, u univerzitetkom okviru, prenosi se na kritički pogled na samu instituciju koji se u potpunosti otkriva u jednom naizgled detalju: da je bio među *prvima* koji su po rečima Lusiena Hera (Lucien Herr) potvrđivali da ne žele da žrtvuju absolutno ništa "nemani intelektualne sile kakvu predstavlja profesura." Ako ukazujem na ovu njegovu crtu koja puno kazuje, to je zato da bih uverio čitaoca kako, u dugoj akademskoj istoriji, ništa od ovoga ne predstavlja umiruću, mrtvu ili sahranjenu prošlost.

Štavise, uveren sam da naučni poduhvat prekinut smrću jednog učenjaka kao sto je Moris Albvaks zahteva od nas da ga nastavimo. Nije ovde reč o slavljenju mrtvih heroja, koji, kao u svim obredima koji izražavaju žalost, tako nestaju po drugi put činom prihvatanja njihovog nestanka. Radi se o nastavljanju njihovih napora tamo gde su stali, ne zaboravljajući nasilje kojem su bili izloženi, a koje moramo nastojati da objasnimo.

U tom pogledu Moris Albvaks nam jos uvek može biti od pomoći, on koji, iako je nesumnjivo više nego iko uradio na planu promovisanja nemačke sociologije u Francuskoj, nikad nije prestao da se propituje, ne bez zabrinutosti, povodom sopstvenih naučnih i političkih nepreciznosti. Član Centra za nemačke studije na Univerzitetu u Strazburgu, često pozivan, sve do 1930. u Majncu da drži predavanja gde je ovaj centar oformljen, Moris Albvaks je bio deo omalene grupe akademika koji su se aktivno zalagali za razmenu profesora sa francuskih i nemačkih univerziteta. Od svih profesora iz Strazburga, on i Carls Blondel (Charles Blondel), su jedini prisustvovali franko-nemačkim skupovima u Davosu (gde je upoznao Sombarta) u

periodu 1928-31. Naklonjen sve do 1930. francusko-nemačkom pomirenju, uključivao je razmatranja nemačke sociologije na svojim kursevima (jedan od kojih je nudio prikaz “najvažnijih predstavnika nemačke sociologije”) i u okvirima svojih publikacija.

On je bio prvi koji je uočio značaj Vebera (Weber) i branio je njegovu tezu o poreklu kapitalizma: koristio je njegove ideje o harizmi i birokratizaciji, hvaleći njegovu rigoroznu metodu, sklonost ka interdisciplinarnim istraživanjima, i uza sve to, njegovu intelektualnu smelost. Bio je mnogo suzdržaniji prema Manhajmu (Mannheim), Simelu (Simmel) (“nadarenom sociologu”) i Sombartu (Sombart). Ali smatrao je, i ovo je od ključnog značaja, da su nemački sociolozi, s izuzetkom Maksa Vebera, bili previše zaokupljeni teoretskim pitanjima i trivijalnim raspravama o idejama kao što su *Geist* i *Kultur*, da su posebno neprijateljski raspoloženi prema empirijskom i interdisciplinarnom istraživanju, i previše udaljeni od demitologizovane i demistifikujuće (što ne znači “razošaravajuće”) vizije intelektualnog rada kakav se nužno nameće u okvirima modernog naučnog posla. Verovao je da je stanje nemačke sociologije odraz teskoća s kojima se sama Nemačka suočila tokom svog puta ka modernosti. Nemci, tvrdi on, imaju velike poteškoće da shvate situaciju u kojoj se nalaze, i da joj se njoj prilagode. Umesto da vidimo podrugljivu ispovest o naučnoj pouzdanosti u tvrdnji da ce nemački sociolozi, jednom kada se Nemci prilagode modernosti, usvojiti upravo onu naučnu viziju koja karakterise francusku sociologiju, problem koji se postavlja na podlozi života i smrti čoveka koji je nosio naučni projekat kakav je bio onaj Morisa Albvaksa, mora biti formulisan odlučno i u svojoj najopštijoj formi: moguće je naravno — kao što je i ovde bio slučaj, s nemačkim profesorima i naučnicima — da metafizicko besedništvo i ushićeno nipodaštavanje naučnog proučavanja društva, ili, još jednostavnije, ćutanje, ili ravnodušnost prema sirovoj svetovnoj realnosti, daje veći doprinos nego što smo to spremni da pomislimo stvaranju jednog “kolektivnog duha” koji opravdava formulisanje gnusnih doktrina, naizgled izgnanih iz visoko eufemizovanog univerzitetskog diskursa.

Verujem da je nuzno prihvatiti, da se ne bismo izlagali ponavljanju istorije, da postoji veza izmedju Rektorskog govora najvećeg nemackog filozofa tog doba održanog 1933. s kukastim krstom na povezu oko ruke u slavu nemačkog univerziteta i protiv reduktivnog i destruktivnog racionalizma — ciji je najomraženiji primer bila francuska sociologija — i usmrćivanja velikog francuskog sociologa, počinjenog 1945. usred hiperracionalnog ludila u koncentracionom logoru za istrebljenje.

Рајко Куљић

Универзитет у Источном Сарајеву

Филозофски факултет Пале

Босна и Херцеговина

ОСВРТ НА КЊИГУ "ОРГАНИЗАЦИЈА РАДА У ГЛОБАЛНОЈ ТРАНЗИЦИЈИ"^[1] И НА ДОПРИНОС СОЦИОЛОГИЈИ ЊЕНОГ АУТОРА БОЖА МИЛОШЕВИЋА^[2]

Пред нама је још једна сјајна књига Божо Милошевића - *Организација Рада у глобалној транзицији (прилози социологији организације)* - која третира једну од најтежих области социологије. Ријеч је о оној области социологије у којој се најдиректније „сучељавају“ сазнајни резултати социологије са организационо-економским и техничко-технолошким наукама. То је област која захтијева од социолога да добро „изоштри“ социолошки оквир анализе и објашњења, како не би остао заведен стварном или наводном „егзактношћу“ тих наука. С обзиром да је у тим наукама настало мноштво истраживања „организационе ефикасности“, социолог има додатно тежи задатак - да истражи и аргументовано образложи у чему се састоји његов специфични допринос у односу на та истраживања.

Ова књига/студија Божо Милошевића управо третира ту специфичност социологије организације у односу на бројна техно-економска истраживања организације. У овој студији је Божо Милошевић још једном показао (поред такође изузетно вредне књиге *Умеће рада*, која је постала препознатљиво социолошко штиво на српским универзитетима) да социолог има шта да понуди у сазнајној сфери о раду и његовој организацији, само онда ако има јасан и кохерентан приступ тој сфери друштва и ако има у виду цјеловиту („тоталну“) визију човека у раду организација.

Али, прије него нешто више кажемо о самој тој студији, сасвим је примерено да се, у неколико мисли, „оцртамо“ сазнајни допринос социологији њеног аутора.

^[1] Милошевић, Б. (2013) *Организација рада у глобалној транзицији*. Београд: Просвета/Филип Вишњић

^[2] Излагање на промоцији наведене књиге, на Филозофском факултету Универзитета у И.Сарајеву, 07.09.2013. године.

За Божа Милошевића можемо, одмах на почетку, рећи да је је истакнути српски социолог, чија научна дјелатност је била препознатљива и у бившој Југославији још док је био на послједипломским студијама (на Катедри/Одсеку за социологију Филозофског факултета Универзитета у Београду - гдје је завршио основне и постдипломске студије и гдје је докторирао), али је дјелимично тада била препознатљива и у иностранству (нпр. тада му је, под уредништвом славног филозофа и социолога Херберта Маркузеа у најпрестижнијем свјетском социолошком часопису *Социолошки анстракт/ Sociological Abstracts/* који излази у Сан Диегу/ САД, представљен један од првих његових научних радова; док га је у то вријеме водећи чешки социолог Јиржи Бурјанек обимно цитирао у својој књизи *Sociologia sistemova*, а касније и бројни други научници). Од дипломирања до данас одвија се, такође, његова врло разграната научна дјелатност на пољу социологије, а посебно његова активна улога у научноистраживачким пројектима, као и у презентацији резултата властитих истраживања на националним и међународним научним скуповима и у бројним публикацијама са тих скупова, као и у водећим социолошким часописима и зборницима радова.

Божа Милошевић је, у току своје професионалне каријере, објавио преко 200 научних радова. Увидом у његову библиографију (која се налази на „веб сајту“ видимо да је до сада објавио: 5 ауторских књига/монографија, 9 књига у коауторству, 1 уџбеник, 12 књига у којима је бар једно од поглавља његово, 48 радова/чланака у престижним националним и међународним часописима, а остале радове у разним домаћим часописима и стручним публикацијама. Треба имати у виду да је Божа Милошевић учествовао на великом броју националних и међународних научних скупова (преко 80), на којим је поднио научне реферате/саопштења као уводничар или као учесник. Поред учествовања на више научних и стручних скупова, и сам је организовао неке од њих. Отуда је значајан дио тих својих радова публиковао, поред објављивања у водећим националним и неколико у страним часописима и зборницима радова, и у разним публикацијама са тих скупова. Ријеч је о социологу који је, у току цијеле своје каријере, укључен у уредништва свих српских социолошких часописа, а једини је у два уредничка мандата (2000-2002-2004. година) уређивао најпрестижнији српски (и бивши Југословенски) часопис за социологију, социјалну психологију и социјалну антропологију

- *Социологија* (који већ више од пет деценија излази у Београду); тај часопис је у време његовог „уредниковања“ био најцитиранији часопис друштвених наука из Србије и Црне Горе у иностранству.

У готово свим научним радовима Божа Милошевића огледа се ауторска социолошка оригиналност, како у избору тема и проблема истраживања и сазнајном приступу њима, тако и у начину њихове анализе и објашњења. Готово да нема ни једне значајније области социологије о којој Божа Милошевић није написао бар један научни рад; увијек са јасним теоријским приступом, досљедном методолошком операционализацијом и вриједном научном аргуменацијом. Његове ко-ауторске књиге, као и његови огледи и посебна поглавља у заједничким књигама, показују висок степен колегијалне сарадње са другим научницима на заједничким научним темама, као што указују на кандидатову личну заинтересованост да неке од тих књига рецензира, уреди и публикује.

Радови Божа Милошевића се односе на разноврсне проблеме друштва и на могућности социолошког приступа њиховом разумијевању и објашњењу. Међу њима има систематских социолошких дјела, оригиналних социолошких огледа, теоријско-методолошких расправа и критичких есеја, у којима се расправља о проблемима: из сфере рада и његовог организовања, затим - из сфере културе (посебно науке и образовања), из сфере политике (посебно критика идеолошких пристрасности); затим има научноистраживачких студија о појединим друштвеним појавама и проблемима, као што су оне: о друштвеном развоју (посебно српског друштва), о транзицији и глобализацији, о сеоском начину живота и урбаној култури, о домаћинству и породици, о родним односима и положају жена у друштву, о медијима и демократији, о сазнајном доприносу неких значајних српских социолога, и сл. Дакле, области интересовања и истраживања, у којима се одвија научна дјелатност Божа Милошевића, су: теоријски, методолошки и професионални проблеми социологије; затим - социологија рада, предузетништва и радног стваралаштва; социологија организације; општесоциолошки проблеми модернизације, глобализације и социокултурне транзиције савремених друштава; проблеми професионализације и феминизације у модерним друштвима; мултикултуралност и урбана култура.

Божа Милошевић је показао, у свом научном опусу, да се поуздано креће у теоријским областима социологије и у адекватној операционализацији теоријских сазнања у истраживачке сврхе

(као што су одавно већ препознатљива његова социолошка истраживања техничког стваралаштва, која се понекада именују као „сремска истраживања у социологији“). Посебно треба истаћи његов развијен смисао за уочавање проблемских питања, за њихову теоријско-критичку артикулацију и за методолошку заснованост. Научноистраживачке резултате, прије свега својих истраживања, интерпретира на оригиналан начин, при чему је увијек отворен према другачијим приступима и анализама. Истраживачки налази Божја Милошевића представљају значајан научни допринос проучавању разноврсних области српске социологије, уз препознатљив допринос „освајају“ нових сазнајних области у њој (посебно у проучавању сфере рада и његовог организовања).

Власти дугогодишњи увид у његове књиге и тематске радове, као и лични увид у цјелокупну научну дјелатност Божја Милошевића, потврђује увјерње да се ради о „тоталном“ социологу, чији је научни допринос српској социологији изузетан и драгоцјен. Њега, прије свега, интересује унапријеђење социолошког сазнања и њихово „уношење“ у друштвену стварност (професионализација социолога). При томе, његов приступ социолошким проблемима је не-политичан, али не и сасвим аполитичан. Дакле, он се социологијом бави као позивом, и могло би се рећи да живи за тај позив. (То може да буде изазов за млађе колеге, да се упусте у анализу његовог доприноса социологији. За ову прилику, ограничићу се на допринос студије која је пред нама).

Дакле, осврнућу се укратко на књигу *Организација рада у глобалној транзицији (прилози социологији организације)*, која се управо појавила (2013. године) у издању престижних београдских издавача - Просвета и Филип Вишњић. (Мој осврт на ову значајну научну студију Божја Милошевића, за ову прилику, не може да буде толико исцрпан колико то она заслужује, већ ћу се задржати на неколико карактеристичних „детаља“ који илуструју њену високу научну вриједност !). Ријеч је о социолошкој студији, која својом оригиналношћу може да се мери престижним међународним научним стандардима.

Заиста је аутор, Божја Милошевић, у праву када у уводном дијелу те студије констату да то „није (још једна) књига о систематизацији и ре-систематизацији теорија организације“, какве се у последњих 30-40 година могу сусрести у уџбеничкој презентацији на српским (као и на бившим југословенским) универзитетима. То се може запазити

већ у самом приступу проблемима које та студија анализира и објашњава. Карактеристичан је приступ проучавању рада и његовог организовања, који се јасно изражава у овој, као и у другим књигама Божо Милошевића. Тај приступ нема у првом плану интерпретацију свега онога што су поједини социолози написали о конкретним проблемима рада (као што је то, на пример, карактеристично за проучавање те сфере, у српској социологији, за Силвана Болчића), већ почива на јасно претходно оформљеној замисли о томе у чему се састоји проблем и како га социолог може сазнајно „напасти“, а да не склизне или у његово фрагментарно описивање или у холистичко уопштавање његовог значаја за тоталитет друштвених процеса. Тек, након тога, Божо Милошевић развија анализу сазнајних доприноса појединих социолога (или социолошких оријентација) разумијевању појединих проблема рада и његовом организовању. Отуда ова студија „такође, није ни обичан уџбеник за социологију организације, у којем се - као по правилу - мање или више исцрпно (и не-критички) излажу разнородна научна схватања и истраживања организација“ (стр. 9).

Ово је, дакле, социолошка студија у којој се - на 244 странице - анализирају и образлажу промене у организовању рада које настају под утицајем савремених глобалних (глобализацијских) процеса. При томе, у уводу ове студије (као што то чини и у осталим својим књигама), Б. Милошевић на језгровит начин упућује (будућег) читаоца шта га „чека“ на наредним страницама књиге, па се те (и такве) уводне напомена могу разумјети као својеврстан „водич“ за читаоца. При томе, треба нагласити да је и ова студија (као што су и све остале његове) с јасном тезом; што је карактеристика врских научних стваралаца. Основна теза студије *Организација рада у глобалној транзицији* постављена је сасвим у складу са ауторовим „тоталним“ социолошким приступом проучавању друштвених проблема и појава, и гласи:

„Промене у организовању рада само једним делом зависе од (унутрашњих) промена у структури организација, а ширина/опсег и коренитост тих промена зависи од (спољашњих) друштвеноисторијских услова у којима се обликују те структуре. У нашој наредној анализи се препознају два аспекта утицаја (изазова) глобализацијске транзиције на реструктурисање и преобликовање организација рада. Један аспект обухвата проблемско образложење глобализацијских транзицијских процеса у садржају и организацији рада, а други на утицаје социокултурних вредности на организационо реструктурисање и преобликовање организација у глобализацијској

транзицији. При томе, потребно је нагласити, да се овде транзиција организовања рада у условима укупних глобализацијских промена разумева као „флуидан прелаз“ од традиционалног (рутинизованог) начина рада у бирократској (форми) организације ка модернијим (иновативним, стваралачким) деловањем човека у процесима рада у “флексибилнијим” организационим облицима/формама. Даље, трансформација организација рада се разумева као посебни/ужи аспект транзиције, који се односи на настајање нових/другачијих форми/облика организовања рада, с циљем да се те форме прилагоде транзицији у садржају рада“ (стр. 9/10).

При томе, аутор наглашава да су неадекватни они социолошки приступи проучавању ораганизација (рада), који полазе од тога да су организације статичне, ретко промењиве форме, које се наводно могу „угуравати“ у различите садржаје друштвеног живота и њима саображене културно-вриједносне оријентације. Са тог становишта, Б. Милошевић управо прилази критичком пре-вредновању сазнајне традиције у социологији организације, као једне од најразвијенијих (и најпрестижнијих) социолошких дисциплина.

Како произилази из саме тезе ове студије, два су крупна проблема организација рада у глобалној транзицији. Први дио студије се односи на објашњење утицаја друштвених промена на особености организације рада, које се разумијевају и као својеврсан изазов за социологију организације. Ријеч је о изазову који од те социолошке дисциплине очекује да објасни могућности, дomete и ризике које условљава „турбулентна друштвена средина“ у организовању рада. Како нема научног објашњења без претходног описа и његовог ваљаног образложење, аутор у првом дијелу студије, разматра историјско-генетичку позадину на којој се обликују модерне организације рада и која им даје препознатљивост у животу људи савремених друштава. Зато се у том дијелу студије образлажу особености преиндустријских (стагнантних/сељачких, које су на заласку), индустријских (бирократских, које још увијек превађавају) и постиндустријских (иновативних, које су у настајању) организација, и то упоредо са утицајима укупних процеса савремене глобализацијске транзиције на сваку од тих историјских типова организовања рада.

Аутор, с правом, наглашава да нема организације без управне (менаџерске) функције у њој, па се у посебном поглављу првог дијела студије образлажу утицаји глобализацијске транзиције на ту њену функцију; уз јасно објашњење како се одвија помјерање

тежишта промјене у смеру од искуственог ка сазнајном дјеловању менаџера у глобалној транзицији. При томе, (и) овдје се аутор показује као врстан систематичар акумулисаних вриједних сазнања о менаџерској функцији у организацијама, али истовремено и као критичар многих једностраности у разумијевању те функције (у разним варијантама „менаџерске идеологије“). То се босебно огледа у разликовању („двојењу“) кибернетско-системског и социолошког приступа управљању (менаџменту) у организацијама рада. На основу тога, следи ауторово инспиративно објашњење стварних могућности менаџмента у друштвима постсоцијалистичке транзиције и, посебно, могућностима развијања еколошки одрживог менаџмента („еко-менаџмента“) у глобализацијској транзицији.

На крају тог, првог, дијела студије, Божо Милошевић (први пут у домаћој социологији) образлаже и могућности професионалног дјеловања социолога у организацијама рада (предузећима); уз критички однос према разумијевању тог дјеловања искључиво као (прагматичког) „додатка“ менаџменту. Наиме, он с правом наглашава да се професионално дјеловање социолога у организацијама рада намеће као неодложна потреба у све „турбулентнијим“ друштвеним процесима глобализације. То дјеловање може да се одвија у два смјера. Први смјер дјеловања социолога је окренут према унутрашњим потребама организације/предузећа (и односи се - на истраживање могућности за успостављање савршенијих облика формалне организације; истраживање оптималних могућности узајамног дјеловања формалне и неформалне организације и предлагање одговарајуће расподеле на радна мјеста запослених/кадрова/ „људских ресурса“, који ће ту оптималност постићи; и истраживање мотивацијских и других подстичућих чинилаца за продуктивно и новаторско дјеловање у радном колективу, како би се усавршавало његово само-организационо дјеловање). Други смјер дјеловања социолога у организацији/предузећу је окренут према спољним потребама организације (и односи се на - истраживање повољнијих могућности за стабилније дјеловање радног колектива у промјенљивој друштвеној средини; указивање на хуманије начине друштвене адаптације радника и других запослених у организацију; истраживање и предлагање успјешнијих путева међусобне интеграције различитих дијелова организације; истраживање конфликта у организацији у вези са њеним односом са широм друштвеном средином и указивање на могућности њиховог разрешавања у организацији; и истраживање друштвених и културних утицаја на раднике и друге запослене, како би

се подстакла њихова потребна разумне идентификација са предузећем (стр. 105). То би, према аутору, могле да буду трајне активности социолога у организацији, које се не би „мешале“ са функцијама припадника других „стручних служби“ и које би омогућавале да се лакше савладају отпори (посебно „сујета“) осталих („сродних“) стручњака према социолозима у до сада „уходаној“, рутинској бирократској организацији. Дјелатности социолога у организацији - према мишљењу Б. Милошевића - могу да се под-организују, или као релативно самостални „социолошко-истраживачки центри“, или као „истраживачке агенције“ изван организације које раде оне послове које конкретна организација „наручује“ (као што су, нпр. данас препознатљиве разне маркетиншке агенције). Оно што је карактеристично за дјелатност социолога у организацији је то да се он (треба да) бави приммијењеним истраживањима. При томе, Б. Милошевић наглашава да се подразумемијева да су ти „организацијски“ (раније често називани и „фабрички“) социолози претходно добро оспособљени и у теоријском и у методолошко-емпиријском погледу.

Други дио студије *Организација рада у глобалној транзицији* бави се образлагањем смисла организовања рада, тј. вриједносним значењима којим се (данас превладавајућа) новолиберална идеологија имплементира у свакодневни живот људи у сфери рада; где мање или више бива прихватана готово у истој мери као што се прихвата онтолошка нужност рада. У оквиру тог, другог, дијела студије, на специфичан начин се третирају културно-вриједносни утицаји на промјене организација у глобалној транзицији у неколико посебних цјелина, као што су: утицаји новолибералних вриједносних опредјељења на промјене (преструктурирање и преобликовање) организација и на промјене на тржишту рада (и запошљавања у организације); утицаји на могућности остваривања прогресивних друштвених тежњи, ослањајући се на процесе „онаучавања“ процеса рада у организацијама (уз критички однос према схватањима о тзв. научнотехничкој револуцији); утицаји, који произилазе из сфере неједнаке расподјеле моћи доминантних актера у организацијама, на могућности „онаучавања“ рада у њима. Иако не мањка ауторов препознатљив критички однос, како према самој стварности глобализацијске транзиције, тако и према често супротстављеним гледиштима о људској значајности те транзиције, у овој студији се неке глобализацијске социокултурне вриједности третирају као

катализатори организационих промјена (окошталих бирократских форми), које теже настанку иновативних организација (у којима је и даље могуће развијати човјекова умијећа).

При томе, Божо Милошевић своја образлагања сложених проблема организовања рада зналачки „подешава“ свом „тоталном“ социолошком приступу; не остављајући било какву дилему у тежњи да покаже да је истина једна, и недјељива према тренутној историјској заинтересованости појединих актера у организацијама (рада). У том смислу, карактеристично је његово објашњење међусобног утија „организационе“ и „фактичке“ моћи, која има доминантан утицај на функционисање модерних организација. У културно-вриједносном смислу, они који (хоће да) „владају“ организацијом и да изнуђавају покораване „потчињених“ у њој имају једино потенцијално преимућство над тим „потчињеним“, а оно се састоји у јавном мњењу (Д. Хјум) (које најчешће има идеолошко-вриједносну основу, јер се ради о заинтересованом односу појединих групација). Отуда, у посебном поглављу другог дијела студије, Б.Милошевић расправља о организационој моћи, као значајном чиниоцу за функционисање модерних организација (рада). Аутор сматра да су системски погледи „системског“ социолога Никласа Лумана на организацијску моћ, с једне, и искуствени налази „знања рада“ у неким савременим социолошким истраживањима рада организација (посебно у истраживањима „брејверманиста“), с друге стране, међусобно кохерентни и да њихово теоријско повезивање може адекватније да расвијетли битне односе у процесу рада и његовог организовања у модерним друштвима.

Тиме се жели нагласити да социологија не може дати адекватна сазнања о друштвеним односима у организацији рада уколико се искључиво задржава или на менаџерском или на радничком приступу организацији. Менаџерски приступ раду придаје већи значај формално-организацијским, а раднички приступ садржинским односима у организацији. Сваки за себе је једностран. У стварности, организација функционише - како каже аутор - на основама трајног сучељавања формалних и садржинских односа, у којима разноврсни актери (власници, менаџери, разне професионалне групе и остале групе којима запослени припадају на основу материјалног богатства, статуса и међуиндивидуалних склоности) успостављају односе сарадње и сукоба. У тим односима једни настоје да задобију што више моћи у односу на друге, али никада не по цијену нечије елиминације из тог процеса.

Отуда аутор студије *Организација рада у глобалној транзицији* закључује да све чешћи захтјеви за демократичношћу организација, који долазе из савремених глобалних друштвених оквира, имају реалну плодносну основу у средишту процеса рада (иновативних) организација. У релативно дугом периоду трансформације процеса рада и борбе око начина његовог организовања, која се мање или више подударала са политичким борбама у равни глобалног друштва, његови актери су проширили границе заједничких интереса. То су истовремено границе демократичности организација рада (и слободе дјеловања актера рада у њима) у савременим индустријализованим друштвима.

Иако аутор студије *Организација рада у глобалној транзицији* (скромно) наводи да се од ње не може очекивати више него што то „носи“ њен наслов, на крају се ипак може додати да испод тог наслова стоји и поднаслов - *Прилози социологији организације* - што она и јесте, тј. јесте вриједан прилог овој изузетно развијеној социолошкој дисциплини (па може и да замени екстензивне уџбеничке интерпретације организовања рада). Аутор Божо Милошевић је тим „прилозима“ добрим дијелом обогатио, а и „освјежио“, ову социолошку дисциплину (која је била у последње двије деценије и у нас и у свијету у стагнацији), и на тај начин у право вријеме указао којим смјером треба да се она креће у разумијевању глобализацијске транзицији, како не би била - како он наглашава - заведена економијом и заробљена увелико психологизираним менаџмент идеологијом (стр. 221). Самим тим, овом студијом је Божо Милошевић обогатио научно сазнање о организовању рада уопште; па се она може третирати као изузетно вредно штиво, не само за социологе, него и за економисте, инжењере и менаџере, као и за све остале који се интересују за савремене проблеме рада и његовог организовања.

Ивана Ковачевић

Универзитет у Нишу

Филозофски факултет

Србија

КУЛТУРНЕ ДИМЕНЗИЈЕ ЕКОНОМСКЕ ТРАНСФОРМАЦИЈЕ СРБИЈЕ^[1]

Последња деценија 20. века представља период дубоких промена у некадашњем социјалистичком блоку Централне и Источне Европе. С урушавањем комунистичких режима отпочиње трансформација друштвених система од једнопартијских у вишепартијске и транзиција од социјализма ка капитализму. Међутим, за разлику од већине држава овог дела Европе, у Србији је транзиција до данас остала мање - више блокирана, услед мноштва бурних политичких догађаја и пратећих економских процеса. Отуда значај истраживања транзиције са којим се у последње време све већи број аутора суочава.

Важан допринос разумевању постсоцијалистичке транзиције представља и књига *Чекајући Икеу: потрошачка култура у постсоцијализму и пре њега*, ауторке Илдико Ердеи. Књига је резултат вишегодишњих истраживања културних аспеката економске трансформације друштва у Србији и састоји се из два дела: *О социјализму и потрошњи* и *Локални живот глобалних икона*. Велики допринос ове књиге је у томе што фокус није стављен на глобалне економске последице транзиције већ на последице које транзиција има на "обичне људе" који истовремено представљају и субјекте и објекте транзиције. Може се рећи да је главни циљ ауторке био да открије како грађани сагледавају "велике" друштвене појаве и процесе и како се оне преламају у њиховој свакодневици и искуству.

Први део књиге обухвата одређење социјализма као "произвођачке парадигме" и разматрање процеса пост-социјалистичке трансформације. Цитирајући већ на самом почетку студије Кетрин Вердери, која је на питање шта је социјализам одговорила да је то најдужи и најмучнији пут од капитализма до капитализма, Илдико Ердеи се пита да ли се заиста крећемо назад ка капитализму, у његов либерални и неолиберални модел.

^[1] Приказ књиге Илдико Ердеи (2012) *Чекајући Икеу: потрошачка култура у постсоцијализму и пре њега*, Српски генеалогски центар, Београд

Поредећи социјализам и капитализам, ауторка истиче да је главно средство симболичког разликовања између ова два света представљала потрошња, будући да се о социјалистичким друштвима може говорити као о "суштински произвођачким" а о капиталистичким као о потрошачким друштвима. Речју ауторке, као главна одлика капиталистичке економије, у Америци и деловима западне Европе "потрошња је пробила нормативне оквире сопственог раста и постала вреднована као циљ и друштвена вредност по себи". Међутим, у социјалистичким друштвима је потрошња виђена као супротстављена основним идеолошким поставкама које су налагале скромност и уздржавање у потрошњи, што је и било подржано кроз систем државно регулисане потрошње.

Као преломну тачку дотадашњег односа према потрошњи, ауторка идентификује догађај с краја 1950. године када је у Београду премијерно приказан амерички филм *Бал на води*. Слика једне богате свакодневице представљена је чистим кристалним базенима поред којих су се пили коктели необичних имена. Становништво Београда се тада определило за радост и богатство свакодневице а против сивила и униформисаности система који је жртвовао свакодневицу у име светле будућности. Може се рећи да је правац којим се од 1950. године кретало југословенско друштво потрошачки социјализам. Повећање стандарда и потрошње постало је прокламовани циљ владајућих структура а "политика стандарда" је почела да се промовише као развојни приоритет. Текао је процес смањивања идеолошке одбојности према Западу који је био последица интензивније политичке, економске и културне сарадње, пре свега са САД, започете почетком 50-их. Стране робне марке су преправиле некада заштићена тржишта а симболи капитализма, попут Кока Коле и Мекдоналдса, пригрљени су као обећање бољег живота. После политичких промена 2000. године, када је држава променила курс оријентишући се недвосмислено према Европи, потрошња је схваћена као полигон за демонстрацију слободе (избора), и као појавни облик коначног отварања према Западу.

Други део књиге обухвата три антрополошке студије о културним димензијама економске трансформације кроз коју Србија пролази од 2000. године: процес приватизације панчевачке приваре, коју је купила и трансформисала међународна компанија "Ефес", подизање споменика фиктивном јунаку америчке поп-културе Рокију Балбои у малом банатском селу и дебате око доласка светски познате фирме за производњу намештаја и животног стила – Икее.

Што се прве студије тиче, битно је истаћи да ауторка не анализира приватизацију само у ужем економском виду као својинску трансформацију карактеристичну за постсоцијалистички период - претварање државне и друштвене својине у приватну, већ као суштински културалан процес, тј. као социо - културну трансформацију. Ауторка је дошла до закључака да се у самој приватизацији, али и у многим другим доменима које она дотиче и на које утиче мењају и значења кључних категорија културе: простора, времена и особе, и значења са њима повезаних концепата и односа. Прилагођавајући се новом радном времену (кратким радним ритмовима капитализма), правилима понашања, процедурама, стандардима и принципима рада као и новим стиливима комуникације, суштински се мењају се и сами радници. Они се све више прилагођавају моделу западног пословања и на тај начин симболички повезују са Западом.

Друга студија се тиче споменика Рокију Балбои којег је 2007. године подигла група младих из места Житиште у Банату. Роки је био боксер најнижег ранга који је ипак "успео у животу" а како је Житиште најнеразвијенија општина у Војводини, намера младих је била да се подизањем споменика успостави симболичка веза између филмског хероја и Житиштана, у нади да ће и мало банатско место успети да преокрене свој аутсајдерски друштвени положај. Дакле, може се рећи да је споменик постављен као актер жељене и имагинарне друштвене и економске промене у локалној заједници. Ауторка закључује да је употреба америчког поп – културног јунака за јачање локалне заједнице био итекако паметан потез јер је привучена огромна пажња националних и интернационалних медија и у кратком временском року је ова вест катапултирала Житиште у орбиту глобалне медијске пажње.

Последња студија се тиче најављиваног отварања представништва и продајног места швадеске фирме Икеа у Београду које се доживљава као знак "коначне" модернизације, демократизације и европеизације српског друштва и знак да се земља променила у довољној мери да буде пожељно место за инвестиције, тј. својеврсни корак даље у приближавању Европској унији.

Међутим, око доласка Икее у Србију се тренутно воде дебате између постојећих обожаваатеља Икеа концепта, који су, упркос свему, годинама набављали Икеине производе из суседних земаља, и оних који Икеу не дочекују са таквим ентузијазмом. Кад год се говори о доласку великог "брэнда", увек се наглашава да ће, с таквим конкурентом, доћи

и до “револуције на тржишту” - смањења цена производа и пропасти малих, локалних произвођача намештаја. То у ствари рефлектује само оклевање и несигурност у вези са односом Србије према Европској унији. Отварање Икее у Београду се може тумачити истовремено и као симбол жељене модернизације и европеизације потрошачких избора и могућности србијанских потрошача али и као симбол дубоке несигурности која се осећа и на глобалном и на локалном нивоу инициране неолибералним заокретом у економији и друштву.

Дакле, све три студије у ствари представљају истраживање својеврсне културне димензије транзиције, свака на свој начин. Страна пивара “Ефес”, амерички фиктивни јунак Роки Балбоа и Икееин намештај само су знак симболичке повезаности са Западом, виђене очима “обичних људи”.

Може се рећи да је посебан значај ове књиге у томе што ће свакако допринети бољем разумевању актуелних економских и политичких појава и процеса, као што су постсоцијалистичка приватизација, локални развој и евроинтеграције, као суштински културних и друштвених процеса, унутар којих се производе, циркулишу и мењају значења света у коме живимо и производи другачији симболички поредак.

Јована Петковић

Универзитет у Источном Сарајеву

Филозофски факултет Пале

Босна и Херцеговина

СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛНА МЕТОДА НА ДЈЕЛУ^[1]

Нашој средини није непозната Парсонсова мисао. Прије објављивања ове студије биле су нам познате његове основне идеје, а имали смо и преводе неких његових дјела. Књига *Друштвени систем и други огледи* омогућава читаоцу да се детаљније упозна са структурно-функционалном методом и указује на могућност теоријско – методолошке рехабилитације функционализма. Објављивање превода ове књиге код нас сугерише да функционализам још увијек има знатан утицај и своје присталице међу данашњим социолозима.

Аутор књиге, Талкот Парсонс био је истакнути амерички социолог и универзитетски професор на Харварду. Један је од најзначајнијих представника функционализма у социологији. Дјело *Друштвени систем* Парсонс објављује 1951. године, уз помоћ Карнеги фондације. Исте године, у сарадњи са Едвардом Шилсом објављује рад *Вриједности, мотиви и системи* дјелања, а 1953., са Шилсом и Бејлзом, објављује *Димензије простора дјелања* и оба рада улазе у састав овог издања књиге. Дјело није раније превођено код нас. Бројни су разлози за то, поједини се односе на неповољан друштвено-историјски контекст, прецизније на доминацију љевичарске, марксистичке оријентације. Други разлози тичу се Парсонсовог стила и језика, који карактерише терминолошка непрецизност, неконцизност излагања, несређеност текста, као и сама композиција обимног дјела. Приређивач овог издања и преводилац на наш језик је Милан Брдар.

Књига *Друштвени систем и други огледи* штампана је на 907 страна и садржи: предговор преводиоца, предговор аутора, студију *Друштвени систем*, три прилога теорији друштвеног система (*I Неке основне категорије теорије дјелања: опште становиште*, *II Вриједности, мотиви и системи дјелања*, *III Димензије простора*

^[1] Приказ књиге Talcott Parsons, *The Social System*, The Free Press, New York, 1951; Домаће издање: Талкот Парсонс, *Друштвени систем и други огледи*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, 2009

дјелања), списак основних термилошких рјешења, регистар појмова и садржај. Најприје ћемо укратко изложити тематику прилога, будући да су од великог значаја за разумијевање студије *Друштвени систем* и да се сам Парсонс у овој студији често позива на њих.

Први прилог носи наслов: *Неке основне категорије теорије дјелања: опште становиште*. Парсонс сматра да је дјелање појединца или групе тачка референције свих појмова у теорији дјелања, а *теорија дјелања* је основа и оквир свеукупне теорије друштвеног система. Једна од основних поставки Парсонсовог система јесте, да се елементи дјелања могу организовати у три различите, али међусобно прожимајуће врсте система: *систем личности*, *друштвени систем* и *систем културе*. Аутор *интеракцију* (ега и алтера) разматра као најосновнији облик друштвеног система. Норме као момент регулације дјелања и понашања имају одлучујућу улогу за функционисање интеракције и важну улогу интеграције појединца у систем. Интеракција обезбјеђује основе формирања личности и друштвених система, те омогућава развој људске културе. Када се стабилизује организовани систем интеракције између ега и алтера, они граде узајамна очекивања која се тичу дјелања оног другог и Парсонс их назива *очекивања везана за улоге*. Један одјељак аутор посвећује културном виду система дјелања. Културни обрасци посједују тенденције да се организују у систем. Својство ове систематизације представља тип интеграције, који Парсонс назива досљедност обрасца. Култура се путем учења преноси од једне личности до друге и од једног друштвеног система до другог ширењем. У посљедњем одјељку овог прилога Парсонс се бави проблемом друштвеног система. Он истиче да је улога^[2] најзначајнија јединица друштвеног система.

У сљедећем прилогу (*Вриједности, мотиви и системи дјелања*) Парсонс у сарадњи са Шилсом, уствари, наставља подухват започет у предходном прилогу. Аутори покушавају дефинисати елементе оријентације дјелања и структуре ситуације везано за три поменута система. Затим, Парсонс наводи неке основне одлике система дјелања. Тако је друштвени систем- систем дјелања који карактерише процес интеракције два или више актера, а ситуација ка којој се они оријентишу обухвата и друге актере (алтере) који су објекти катхексије^[3]. Овдје примат имају елементи институционализације,

^[2] Улога- скуп комплементарних очекивања и поступака које је у складу с њима потребно извршити.

^[3] Катхексија- везаност за објект уз одређени степен инвестиције актера или жеље. На овој везаности почива експресивно дјелање.

функционисања координације и одржања нормативних образаца. Систем личности је систем мотивационог дјелања организован око живог организма, чији се поступци организују на основу структуре диспозитивних потреба и теже остварењу циљева. Систем културе је систем симболичких образаца, који чини организација вриједности, норми и симбола. Референтни оквир теорије дјелања обухвата: актера, ситуацију дјелања и оријентацију актера према њој. Оријентацију актера Парсонс разлаже на: елементе мотивационе оријентације и елементе вриједносне оријентације.

У даљем току прилога наводи се Парсонсова класификација објеката: *друштвени објект* (алтер) је интерактивни објект чији су ставови и реакције битни актеру који је тачка референције (обухватају индивидуалне актере и колективе) и *недруштвени објекти*, обухватају физичке^[4] и културне објекте (нису у интеракцији са актерима, али могу бити предмет катхексије, чинити средства инструменталног дјелања, а као симболи могу посједовати значење).

Слиједи Парсонсова шема од *пет варијабли образаца*, које су кључне за разумијевање његовог система. Парсонс истиче да дјелање није могуће ако се актер предходно не определијели између сљедећих варијабли: 1.афективност – афективна неутралност, 2.оријентација ка себи – оријентација ка колективу, 3.универзалност – партикуларност, 4.приписивање – постигнуће (поступци – квалитети), 5.специфичност – дифузност (Парсонс, 2009: 633). Варијабла оријентације ка себи – ка колективу је специфична, будући да се садржи у избору свих осталих, јер како год дјелао актер, он то чини за себе или за колектив. На крају одјељка имамо анализу два основна процеса неопходна за одржање равнотеже система у теорији дјелања, а то су процеси алокације^[5] и интеграције.

Један дио овог прилога показује начин на који се дјелање појединца организује у систем личности. Иако систем личности контролишу културни и социјални систем, Парсонс наводи да личност кроз своје односе са властитим организмом и јединственост личног животног искуства постаје независан систем. Основна компонента личности је потреба – диспозиција, а централну улогу у организацији личности има институционализована организација улога. У својој анализи Парсонс ставља нагласак на вриједносне оријентације. Оне,

^[4] Посебан значај има организам индивидуалног актера.

^[5] Процес којим се одржава дистрибуција компоненти или дијелова система на начин који је компатибилан са одржањем датог равнотежног стања.

по његовом мишљењу, чине одлучујуће тачке усклађивања културе, структуре личности и друштвеног система. Усвајањем вриједносних образаца его развија диспозитивне потребе у правцу конформисања са очекивањима, а у супротном се стварају алијенативне диспозитивне потребе. Поред осталог, у прилогу се коментарише функционални значај који мотивациони фактори имају за личност као систем. У ту сврху Парсонс уводи појам *механизма* класификујући их на: механизме учења и извршења; механизме значајне за спољашње, односно унутрашње проблеме; механизме алокације и интеграције.

Можемо примјетити да је слаба тачка Парсонсове анализе везане за личност пасивни систем личности. Он је био свјестан тога, па личност покушава обогатити одређеном креативношћу, али превиђа значајне аспекте личности наглашавајући концепт потребе – диспозиције.

Слично као у предходном прилогу и овдје се разматра проблем културе. У даљем тексту аутор анализира основе организације друштвеног система и његове функционалне проблеме. Друштвени систем има одређену унутрашњу организацију и одређене обрасце структурне промјене. Аутор истиче да друштвени систем мора посједовати минималан степен интеграције. Иначе, ниједан систем се не може у потпуности интегрисати, увијек је присутан несклад између очекивања везаних за улоге и њихових извршења. Али, нема ни изгледа да друштво буде потпуно дезинтегрисано. Парсонс наглашава да у неинтегрисаним секторима друштва треба тражити битне изворе промјена.

Трећи прилог (*Димензије простора дјелања*) написан је у сарадњи Парсонса са Шилсом и Бејлзом. Ту се говори о односу Бејлзових системских проблема и Парсонс – Шилсових варијабли образаца. Аутори су пар година провели анализирајући процесе интеракције у малим групама, које схватају као друштвени систем који функционише и има четири основна функционална проблема. Који су то проблеми и које им варијабле образаца одговарају? Адаптација – Бејлзов првобитни „проблем адаптације“ (универзализам – специфичност), задовољење циљем – Бејлзов првобитни „инструментални проблем“ (поступак – афективност), интеграција – Бејлзов првобитни „проблем интеграције“ (партикуларизам – дифузност), одржање латентног обрасца – Бејлзов првобитни „проблем експресије“ (квалитет – неутралност) (Парсонс, 2009: 887). Ови проблеми, према Парсонсу, представљају *четири функционална императива* која сваки систем мора испунити да би опстао. Тако *адаптација* подразумева прилагођавање система

околини. *Постизање циља* значи да систем мора дефинисати и остварити сопствене циљеве. Систем мора регулисати међусобне односе својих компоненти- *интеграција*. Неопходно је и да систем осигура, одржи и обнови мотивацију појединца, као и културне образце, који је одржавају – *латенција* или *одржање обрасца*. Можемо закључити да се категорије процеса интеракције које је развио Бејлз и мотивационе парадигме које је развио Парсонс могу схватити као различити начини концептуализације исте ствари.

Студија *Друштвени систем* састоји се од дванаест поглавља. Тематика првог и другог поглавља поклапа се са неким одјељцима из предходних прилога, која приказују *основе референтног оквира дјелања*. И овдје аутор истиче да је друштвени систем само један од три облика структурисања система друштвеног дјелања, док су друга два, систем личности и културни систем. Да теорија дјелања чини грађу за ове системе, Парсонс покушава објаснити током наредних поглавља, анализирајући извијесне видове међузависности ових система.

Једну петину ове студије (III, IV и V поглавље) аутор посвећује *структури друштвеног система*. Он анализира три типа дјелања: *инструментални, експресивни и морални*. Инструментално дјелање оријентисано је на остварење циља. Алтерово дјелање је средство егу за остварење циља, али важи и обрнуто. Експресивно дјелање је усмјерено на задовољење потреба у току самог дјелања и почива на везаности за објект уз одређене инвестиције и жеље актера. Морално дјелање, које је оријентисано на процјену расположивих алтернатива, има интегративан значај за компоненте система. Једино у случају када систем дјелања укључује солидарност, чланови извијесне поступке дефинишу као неопходне у интересу интегритета система и такав систем Парсонс назива колективом. Колектив карактерише солидарност која се преводи у институционализовану обавезу у оквиру очекивања везаних за улоге. Парсонс наглашава да у друштву постоји константан процес разградње старих колектива и формирање нових и то је један од најзначајнијих процеса друштвене промјене. Даље, аутор разматра примјену варијабли образаца у различитим начинима организовања компоненти релационих система. Тако варијабле афективност – неутралност и специфичност – дифузност имају одлучујући значај за вриједносне оријентације и реферирају на личности, док варијабле универзалност – партикуларност и приписивање – постигнуће имају референцију на друштвени систем. Варијабла оријентације ка себи – ка колективу има првенствено интегративни значај.

Друштвени систем је један диференциран систем. Према Парсонсу, интеракција као основни облик друштвеног система је основа на којој се формирају остале друштвене структуре, чији су елементи: *улога, колектив, вриједности и норме*. Термином *алокација*^[6], аутор означава процес дистрибуције значајних објеката унутар система улога. Он наводи да је институционализација улога основни ниво интеграције друштвеног система. Затим слиједе колектив и друштвени систем, а друштво представља колектив вишег реда организације и садржи све функционалне механизме потребне за његово одржање као система. Као предуслове друштвене структуре Парсонс издваја: мотивационе ресурсе, ситуационе ресурсе и услове и културну акумулацију (Парсонс, 2009: 181). По ријечима Парсонса, појединац је посљедња, доња тачка друштвеног система, а *институција* горња, највиша тачка и представља објективацију друштвене моћи. Типове институција које отјеловљују обрасце вриједносне оријентације, Парсонс види у релационим, регулаторним и културним институцијама.

У оквиру петог поглавља аутор наводи четири вида груписања структурних компоненти друштвеног система. То су: систем сродства; скуп организације улога структуре инструменталног постигнућа и стратификација^[7]; скуп односа између моћи, силе и територије; религија и вриједносна интеграција. Он сматра да чланство у четири типа груписања: сродству, заједници, етничкој групи и класи карактерише сваког актера у друштву и они су дијелови структуре сваког друштва. Аутор даје нацрт компаративне друштвене структуре. Тако је друштво типа постигнуће – универзалност индивидуалистички тип и карактерише неке земље католичког хришћанства. Колективистички тип је друштво у коме преовладава оријентација приписаност – универзалност, а примјер овог друштва је Совјетска Русија. Друштва у којима преовладава партикуларни образац постигнућа вреднују друштвене објекте по оном што чине, истичу солидарност и сродничку групу изван коњугалне породице. Као примјер за овај тип аутор наводи кинеско друштво. Превласт партикуларног обрасца приписивања карактерише умјетнички оријентисана, више индивидуалистичка неауторитарна друштва (латиноамеричко).

Посебно поглавље (VI) Парсонс посвећује процесу *социјализације*, који прибавља оријентације неопходне за одговарајуће функционисање

^[6] Разматра три типа овог процеса: алокацију персонала, алокацију средстава и алокацију награда.

^[7] Системом стратификације друштва Парсонс назива систем положаја успостављен у складу са поштовањем.

у одређеној улози, а мотивационе процесе којима се она одвија назива механизмима социјализације. Успјела социјализација значи да је појединац усвојио систем вриједности и своје друштвене улоге тако да функционише као елемент друштвеног система у сарадњи са осталим носиоцима улога. Овај процес траје читав живот, сврха је да се појединац уведе у институције, а личност постане функционалан члан друштва. Није могуће да социјализација доведе до истих резултата код различитих индивидуа због тога што је свака личност посебан систем дјелања са сопственим функционалним императивима, има различиту генетску структуру и ситуационе утицаје и због разноликости интеракције. Аутор резимира да претјерана социјализација води у индивидуалну патологију, а одсуство социјализације у друштвени хаос.

Обзиром да ниједан друштвени систем није потпуно интегрисан стално су присутни *девијантни мотивациони фактори*. У седмом поглављу аутор преиспитује одсуство конформистичког понашања и превласт девијације. Често је сукоб улога посљедица развоја девијантне мотивације (очекивања везана за улоге не поклапају се увијек са њиховим испуњавањем). Парсонс обзиром на компоненте активност - пасивност разликује два вида конформне девијације: присилна оријентација ка извршењу радњи и присилно мирење у статусу очекивања и два вида алијенативне девијације: отпадништво и повлачење. На крају овог поглавља имамо Парсонсову анализу *механизма друштвене контроле*, чија је функција супротстављање девијантним тенденцијама. Он истиче да су социјализација и социјална контрола главни механизми који омогућавају одржање равнотеже друштвених система. Поред тога, сваки друштвени систем, уз јасне награде за конформно и казне за девијантно понашање има сложен систем механизма за супротстављање девијантним тенденцијама.

Осмо и девето поглавље књиге обухватају димензију културе. Три основна функционална проблемска контекста оријентације дјелања, према Парсонсу су: сазнајни, катхексички и евалуативни^[8], па сходно томе даје сљедећу класификацију типова културних образаца: *систем вјеровања*, *систем експресивних симбола* и *систем вриједносних оријентација*. Парсонс сматра да је потребно раздвојити емпиријске и неемпиријске предмете вјеровања, као и егзистенцијални и евалуативни значај система дјелања. Тамо гдје евалуативни интерес уључује симболичке референције на надприродни поредак, Парсонс говори о религиозном симболизму, а тамо гдје то није случај говори о

^[8] Евалуативна оријентација представља синтезу сазнајног и катхексичког интереса актера.

евалуативном симболизму. Експресивни симболизам одређује као дио културне традиције који је најдиректније интегрисан са катхексичким интересима актера. Функције експресивних симбола су: доприносе комуникацији актера у интеракцији, организују процес интеракције путем нормативне регулације наметањем стандарда процјене, служе као директни објекти за задовољавање конкретних диспозитивних потреба (Парсонс, 2009: 407). По мишљењу аутора, добро интегрисан систем експресивног симболизма представља значајан механизам друштвене контроле, јер каналише непосредно катхексичке елементе који се тичу дјелања колектива. Један одјељак аутор посвећује улози умјетника у систему експресивног симболизма и наводи да у том случају имамо комбинацију експресивних и инструменталних елемената оријентације.

У оквиру десетог поглавља, аутор анализира значај *медицинске праксе*, која је усмјерена на појаву болести. Проблем здравља је, према Парсонсу, тјесно повезан са функционалним предусловима друштвеног система, будући да је здравље једна од функционалних потреба индивидуалног члана друштва и сувише низак општи ниво здравља био би дисфункционалан за друштвени систем. Болест онеспособљава успјешно вршење друштвених улога.

Једанаесто поглавље Парсонс посвећује проблему *друштвених промјена*. По његовом мишљењу, теорија о промјенама друштвеног система може бити само теорија о партикуларним процесима промјене, јер ми не посједујемо потпуно знање о законима процеса у систему. Аутор уводи појам „*заложени интерес*“ као отпор промјени који је инхерентан институционалном аранжману улога у друштвеном систему (Парсонс, 2009: 502). Парсонс наводи да промјене може подстицати: развој културне конфигурације, развој науке, технологије и религиозних идеја, мијењање генетског састава становништва, промјене у физичкој околини, пораст напетости у некој стратешкој области друштвене структуре. Један одјељак овог поглавља аутор посвећује успону харизматског револуционарног покрета илуструјући га примјером нацистичког покрета у Њемачкој. Овај покрет узрокује два типа промјена: промјена основног баланса друштвеног система и процес којим такав покрет када достигне свој врхунац прилагођава императивима дугорочног континуитета. На крају поглавља, Парсонс говори о адаптивном преображају револуционарног покрета усљед постојања утопијског елемента, неопходности реорганизације покрета и проблема дисциплиновања на нове вриједности.

Завршно поглавље представља Парсонсов *методолошки резиме*. Ово дјело, аутор је замислио као теоријски рад у којем је настојао приказати шта се на дотадашњем нивоу знања могло постићи теоријском анализом емпиријских система. Теорија о друштвеним системима јесте интегрални дио Парсонсове шире појмовне шеме – теорије дјелања. „Основни однос између диспозитивних потреба личности, очекивања друштвених система везаних за улоге и интериоризовано – институционализованих вриједносних образаца културе, представља основну чворну тачку организације система дјелања. То је средиште међузависности и међусобне независности личности, друштвеног система и културе“ (Парсонс, 2009: 546).

Можемо закључити да Парсонсову теорију одликују систематичност и кохерентност, што нам показује повезаност појмова теорије дјелања и теорије система. Обје теорије аутор разграничава на три нивоа: систем личности, друштвени систем и систем културе. Друштвени систем можемо појмовно извести полазећи од теорије дјелања (односно варијабли образаца као основних дилема дјелања) или од теорије система (полазећи од Парсонсова четири функционална императива). Везу између њих нам даје дилема оријентације ка себи – ка колективу и основни категоријални низ: вриједности, норме, колектив, улога. Парсонс користи тешку и на тренутке неразумљиву терминологију, међутим, ако ово дјело читамо из перспективе поменутих варијабли и функционалних императива биће нам знатно лакше и разумљивије.

Друштвени систем уз прилоге који улазе у састав овог издања књиге, чини једну заокружену цјелину. Без обзира на неке пропусте и ауторов тежак стил, књига је писана систематично, представља драгоцјен допринос социолошкој литератури и вриједан научни прилог свим социолозима и широј друштвеној јавности, који желе потпуније разумјети Парсонсов структурно-функционални метод и његово остварење на дјелу. Књига нуди теоријску грађу и подстицајна је за будућа социолошка истраживања, па би је сваки добар социолог требао темељитије простудирати.

САДРЖАЈ

Akademik Ivan L. Cvitković RELIGIJA I KULTURA (ILI: RELIGIJA KAO KULTURA)	7

Љубиша Р. Митровић и Драгана С. Захаријевић ГЕОКУЛТУРА РАЗВОЈА САВРЕМЕНОГ БАЛКАНА ИЗМЕЂУ ИЗАЗОВА МОДЕРНИЗАЦИЈЕ И РЕТРАДИЦИОНАЛИЗАЦИЈЕ	19

Љубинко Милосављевић (НЕ)КУЛТУРА И ПРОПАДАЊЕ	43

Марица Шљукић и Божо Милошевић ОРГАНИЗАЦИОНА КУЛТУРА И ЊЕНЕ ВРЕДНОСНЕ ПРЕТПОСТАВКЕ	55

Лазо Н. Ристић ПРАВОСЛАВНА КУЛТУРА И ДРУШТВЕНИ РАЗВОЈ	69

Зоран Аврамовић ДВОСТРУКА УЛОГА КУЛТУРЕ У ДРУШТВУ И ДРЖАВИ	85

Весна Димитријевска и Сузана Симоновска РОДНИ АСПЕКТИ СИРОМАШТВА	101

Radoš Radivojević i Sonja Pejić NACIONALNE KULTURE KAO PRETPOSTAVKE ORGANIZACIONIH I DRUŠTVENIH PROMENA	111

Биљана Милошевић – Шошо (НЕ) КУЛТУРНА ПОЛИТИКА У ЗЕМЉАМА ТРАНЗИЦИЈЕ	129

Бисерка Р. Кошарац и Бранка Ковачевић СОЦИО-КУЛТУРНИ КАПИТАЛ ПОРОДИЦЕ И ВАНШКОЛСКЕ АКТИВНОСТИ ДЕЦЕ	141

Урош В. Шуваковић и Милојица М. Шутовић ХУМАНИСТИЧКИ ДРУШТВЕНИ РАЗВОЈ КАО ПРЕТПОСТАВКА ОПСТАНКА ЉУДСКЕ КУЛТУРЕ	157

Петар М. Анђелковић СРЕДСТВА МАСОВНОГ КОМУНИЦИРАЊА КАО ИНСТРУМЕНТ МАНИПУЛАЦИЈЕ ЉУДИМА У ПОТРОШАЧКОМ ДРУШТВУ	169

Радомир Д. Ђорђевић КУЛТУРНО И НАУЧНО ВРЕДНОВАЊЕ У ОКВИРУ ДРУШТВЕНОГ РАЗВОЈА	185

Златиборка З. Попов Момчиновић и Вук Б. Вучетић ПОЛИТИКА У ПАТРИЈАРХАЛНОМ КЉУЧУ НА ПРИМЈЕРУ ЛОКАЛНИХ ИЗБОРА 2012 У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ	203

Бојан Ђорлука и Миле Вукајловић РАЗВОЈНЕ ПЕРСПЕКТИВЕ МУЛТИКУЛТУРАЛИЗМА У САВРЕМЕНОМ ДРУШТВУ	217

Немања М. Звијер ВИЗУЕЛНА КОНСТРУКЦИЈА МОДЕРНОСТИ У СЛУЖБИ ДРУШТВЕНОГ РАЗВОЈА (ПРИМЕР КИНЕМАТОГРАФИЈЕ СОЦИЈАЛИСТИЧКЕ ЈУГОСЛАВИЈЕ)	233

Сретен Јелић и Тајјана Јовановић ИНСТИТУЦИЈЕ ЗА КУЛТУРУ КАО ЧИНИОЦИ РЕГИОНАЛНОГ РУРАЛНОГ РАЗВОЈА	257

Tiphaine Dickson - Aleksandar Jokić PIJER BURDIJE "USMRĆIVANJE MORISA ALBVAKSA": KOMENTAR I PREVOD	277

Рајко Куљић ОСВРТ НА КЊИГУ "ОРГАНИЗАЦИЈА РАДА У ГЛОБАЛНОЈ ТРАНЗИЦИЈИ" И НА ДОПРИНОС СОЦИОЛОГИЈИ ЊЕНОГ АУТОРА БОЖА МИЛОШЕВИЋА	293

Ивана Ковачевић КУЛТУРНЕ ДИМЕНЗИЈЕ ЕКОНОМСКЕ ТРАНСФОРМАЦИЈЕ СРБИЈЕ	303

Јована Петковић СТРУКТУРНО-ФУНКЦИОНАЛНА МЕТОДА НА ДЈЕЛУ	307

СОЦИОЛОШКИ ГОДИШЊАК БРОЈ 8

РЕЦЕЗЕНТИ

Проф. др Драган Коковић, Филозофски факултет Нови Сад

Проф. др Драгана Стјепановић-Захаријевски, Филозофски факултет Ниш

Проф. др Зоран Аврамовић, Филозофски факултет Пале

Проф. др Лазар Жолт, Филозофски факултет Нови Сад

Проф. др Божо Милошевић, Филозофски факултет Нови Сад

Проф. др Лазо Ристић, Факултет политичких наука Бања Лука

Проф. др Љубинко Милисављевић, Филозофски факултет Ниш

Проф. др Љубиша Митровић, Филозофски факултет Ниш

Проф. др Рајко Куљић, Филозофски факултет Пале

Проф. др Слободан Антонић, Филозофски факултет Београд

Проф. др Срђан Шљукић, Филозофски факултет Нови Сад

Проф. др Драгомир Вуковић, Филозофски факултет Пале

Доц. др Бисерка Кошарац, Филозофски факултет Пале

Доц. др Биљана Милошевић, Филозофски факултет Пале

UDK 316

СОЦИОЛОШКИ годишњак: Часопис Социолошког друштва Републике Српске / Социолошко друштво Републике Српске; Главни и одговорни уредник Зоран Аврамовић.- Источно Сарајево: Социолошко друштво Републике Српске, 2013, бр. 8 (Пале: Dis-Company).- 24 cm

Издази годишње.

ISSN 1840-1538

Број 8: 320 стр.

Тираж 200.

COBISS.BH-ID 15307536