

Senadin Musabegović

RASPAD MULTIETNIČKIH ZAJEDNICA – STVARANJE NACIONALIZAMA

Vjerske zajednice su zdušno krajem osamdesetih i devedesetih godina u Jugoslaviji kritikovale “totalitarnu komunističku vlast” SFRJ-a, tvrdeći da je odozgo nametala ideološke stege i gušila vjerske slobode, pa su, stoga, mnoge vjerske elite prihvatile proces zapadnoevropske liberalizacije, kako bi se izborilo pravo na slobodu ispoljavanja vjere i kako bi se njezina uloga i moć, kroz slobodni narodni izbor, potvrdila u društvu. U anti-komunističkom kontekstu vjerske elite su insistirale na povratku tradiciji, precima, prošlosti, i mahom zanemarivale priču o “novoj budućnosti”. U radu se analizira kako poslije raspada multietničkih država, kao što su Otomanska i Austro-Ugarska Imperija, sa jedne strane, i Socijalistička federativna republika Jugoslavija, sa druge strane, nastaje nacionalizam, koji svoju moć utemeljuje kroz upotrebu religijskih simbola, kako bi se mase ujedinile i mobilizirale. Na taj se način religiozna univerzalnost reducira na partikularni nacionalni mit, koji kroz simbol žrtve sebe poima kao “izabrani narod”, čija se politika ne zasniva na povezivanju, spajanju, s drugim narodom, nego na dijeljenju, razdvajanju.

Ključne riječi: *Balkan, imperija, nacionalizam, pad komunizma, Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija*

RELIGIOZNI NACIONALIZAM

U knjizi *Balkanski idoli*¹ Vjekoslav Perica ističe kako je religija u postkomunističkim društvima upletena u proces etnizacije, te ona postaje jedan od osnova za formiranje nacionalnog identiteta. Vjera u SFRJ je bila stvar privatnog prostora; naime, oficijelna vlast nije, kao u Albaniji, radikalno zabranjivala vjeru. Naprotiv, ona je bila dopuštena u privatnom prostoru, a u vanjskom prostoru se gradila “civilna vjera” u “bratstvo i jedinstvo” te su se čak podržavale vjerske institucije koje se nisu protivile “građanskoj

¹ Perica, 2006.

vjeri”. Dočim, u etnonacionalnoj politici religiozna praksa se upliće u političku mobilizaciju masa radi rušenja ateističkih – komunističkih – režima, a, potom, kada su oni srušeni, “okrenule ih ne samo protiv liberalnih partija i politika, verskih i etničkih manjina, nego i jednih protiv drugih.”²

Autor knjige napominje kako su Czesław Miłosz, čuveni poljski pjesnik, i Mirko Đorđević, srpski sociolog religije, izložili najvrednije gledište o dinamici vjerske aktivnosti u vrijeme krize i pada komunizma, a koje je Zapad smatrao “velikim buđenjem” i “duhovnim preporodom”. Tako je Czeslaw Milosz primijetio da Katolička crkva u postkomunističkoj Poljskoj traži za sebe “status” i autoritet koji su ranije pripadali Komunističkoj partiji, a za čiji je kolaps ona upravo zaslužna, a Mirko Đorđević smatra da Srpska pravoslavna crkva ne snosi samo veliku odgovornost zbog klerikalno-nacionalističkog ekstremizma, čije su krajnje posljedice oličene u ratnohuškačkoj retorici, već što se u okrilju tranzicije nije desilo narodno “vraćanje Bogu”, nego borba za imovinu, vlast i status državne religije. Dakle, religiozne elite, možemo iz ovoga zaključiti, osim što su mahom bez imalo milosti rušile jedan ateistički sistem, a pritom njegove mehanizme moći dobro preuzimale, svojom politizacijom nisu stvarale sklad, pomirenje, pa ni iskonski “povratak Bogu”, već je njihova snaga počivala na podjeli i konfliktu, naročito u multietničkim društvima.

Dino Abazović istražuje kako je “religiozni nacionalizam” u postratnoj Bosni i Hercegovini politizirao religiju u želji da je isključi iz privatne sfere te je nastojao da uspostavi pretpolitičko uređenje: “(...) kada se vjerski establišment pozivao na pravo da upravlja državom jer je religija bila bitan (ili najbitniji) elemenat za njeno uspostavljanje. Danas religijski nacionalizam hoće da se poziva na pravo da upravlja politikom jer je pomogao u tvorenju te i takve (etno-nacionalne) politike. Religijski nacionalizam stoga je u funkciji ‘izumljene tradicije’, kako to definiira Hobsbawm, tj. u funkciji manipuliranja prošlošću u interesu trenutnih političkih zainteresovanosti.”³ Što hoće reći, jedan moderni projekt, kao što je nacionalizam, koristi “izumljenu tradiciju” da bi iskonstruisao utopijsku prošlost, koja počiva na mitskoj, “prirodnoj” vezi između Boga i “izabranog naroda”, te pritom obilato koristi sve savremene oblike medijske, političke i kulturne

² Ibid., str. 205.

³ Abazović, 2006, str. 107.

manipulacije. Isto tako, univerzalne vjerske simbole koristi za partikularne dnevno političke svrhe i interese, čij je cilj formiranje čistog i nedjeljivog kolektivnog etnoacionalnog identiteta, koji se uspostavlja kroz isključiva-nje drugog kolektivnog identiteta te svega onoga što je drugo i drugačije.

ISTORIJA FORMIRANJA NACIONALNE DRŽAVE NA BALKANU

Da podsjetimo kako se stvarao nacionalni identitet kroz vjerske institucije na Balkanu! Mahom se proces etnifikacije preko religioznih obrazaca nametnuo naročito kroz raspad Otomanske i Austro-Ugarske Imperije na teritoriji Balkanskog poluotoka. Naime, kako to zapaža Misha Gleny, svako ko je pripadao različitim religioznim skupinama – posjedovao je određeni stepen autonomije i uvažavanja kroz sistem mileta za vrijeme otomanske vlasti. Zacijelo, islamska vjerska i politička elita je dominirala Osmanskim Carstvom i možemo reći da su druge religiozne skupine bile u podređenom položaju, ali, također, opstanak vjerskih skupina unutar strukture Carstva bio je zagaranтовan i svako je mogao da slijedi svoje vjerske zakone. Tako Misha Gleny o Carstvu navodi sljedeće: “Granice Carstva čuvala je velika otomanska vojska. Ali, unutrašnji mir i stabilnost bili su uglavnom proizvod ovog uređenog sistema mileta koji se prenosio s kolena na koleno. Za većinu ljudi, bili oni muslimani, hrišćani, ili Jevreji, život se sastojao samo u rađanju, stvaranju porodice i radu do rane smrti. Pa ipak, ovozemaljsko bivstvovanje omogućavalo je svakom pojedincu da uživa određeni stepen bezbednosti, a s izvesnošću je mogao i da odredi sopstveno mesto u Carstvu.”⁴ Što hoće reći, kada se svakodnevni život počeo politizirati i kada su se kroz nacionalizam nastojale implementirati nove ideološke vrijednosti, a koje sve počivaju na principu nacionalne autonomije i autodeterminacije, tada počinju konflikti, nacionalni ratovi. Ukratko, u strukturi vlasti Carstva nije bilo velikih etničkih konflikata, niti sukoba; naprotiv, etnički konflikt nastaje kada se prema evropskom modelu počinju formirati nacionalne države i kada se počinje razvijati nacionalistička politika teritorijalnog ekspanzionizma. Naime, granica između jednog mileta i drugog nije bila toliko teritorijalno i administrativno fiksirana kao što je postala kada su se formirale nacionalne države u devetnaestom i dvadesetom vijeku.

⁴ Gleny, 2001, str. 85.

SEOSKI USTANCI I NACIONALNI KONFLIKTI

Možemo se pitati zbog čega nastaju međunacionalni sukobi, koji su naročito eksplodirali tokom dvadesetog vijeka u Prvom i Drugom balkanskom ratu, kao i u Prvom i Drugom svjetskom ratu te ratovima nastalim uslijed raspada Jugoslavije? Jedan od uvriježenih odgovora je da novostvorene nacionalne državne elite nisu imale svoju aristokraciju, niti svoju naučnu elitu, kao ni buržuaziju, koji bi kroz samosvjesnu politiku, oblikovanu dugovjekovnom tradicijom i iskustvom, upravljali državom i narodom. Nacionalni predstavnici su dolazili mahom iz zaostalog ruralno patrijarhalnog miljea, čije je plemensko-pagansko viđenje svijeta bilo zasnovano na kultu ratnika junaka – osvetnika – a koji je ujedno vjerski povezan s liturgijskom vlašću, a ne s prosvijećenom prozapadnom inteligencijom.

Ali, također, Max Mazowjer navodi da su razlozi za seljačke ustanke u devetnaestom vijeku u Otomanskoj Imperiji bili rezultat uvođenja novčane privrede kroz koju se tražila sloboda od zemljoposjednika i od države, te on navodi: “Nacionalizam kao masovni pokret nužno je uključivao seljake, no ono što je njima bilo važno nije bila nacija ili neki drugi apstraktni politički pojam, već njihova prava na zemlju i stoku te poštenu porezi. Kako se i poljoprivredna proizvodnja počela gledati kroz novac, a tradicionalne dace zamijenjene su gotovinskim obavezama, na selu su se povećale klasne napetosti. Hercegovačka pobuna koja je povukla okidač velike propasti osmanske moći na Balkanu, bila je potaknuta slabom žetvom i maltretiranjem seljaka od strane vojske koja je pratila poreznike, što je uslijedilo poslije te žetve. Počelo je, kako je pisao francuski konzul u Sarajevu ‘prosvjedima podanika svih vjeroispovijesti protiv pretjeranih poreznih zahtjeva’. Drugi je svjedok bio još jasniji. ‘To je mahom poljoprivredni rat (...) po svojem uzroku poljoprivredni prije nego politički.’ Zajedno su se pojavili sukob klasa i nacionalizam.”⁵ Isto tako, Kemal H. Karpat navodi da razlog za Prvi srpski ustanak nije bio nacionalni, kako ga predstavljaju mnogi nacionalni historičari. “Zapravo, Srpski ustanak iz 1804. godine je bio klasični primjer seljačke pobune uzrokovane slomom centralne moći osmanske države.”⁶ On je izraz seoskog nezadovoljstva zbog nasilja i zla koje su sproveli janjičari. A od samoga sultana se tražila pomoć, koju je on poslao.

⁵ Mazower, 2003, str. 47.

⁶ Karpat, 2019, str. 53.

Ipak, ako su prvi ustanci isplivali zbog “poljoprivrednih nedaća” u kojima nije bila baš prisutna klasna i nacionalna svijest, kako se onda na njih nakalemila ratnička svijest i apstraktna ideja o nacionalnoj slobodi? Možemo reći da je religiozni kult, koji se izgradio kroz kult epskog junaka, koji ponekad posjeduje oreol religioznog mučenika, upravo mobilizirao seosku svijest da djela u ime apstraktne nacionalne ideje. Također, briga o zemlji i o vlasništvu nad zemljom često se poklapala s novom idejom nacionalne slobode koja je povezana s “krvnom vezom naroda i tla”. Tako da se ta seoska “poljoprivredna briga” pretočila u nacionalističku isključivost i ekspanzionizam, unutar kojih je nacionalno mesijanstvo zasnovano na proširenju vlastite teritorije na uštrb drugog naroda.

Upravo zato što su postojale podjele zajednica po vjerskim principima za vrijeme Imperije, mnogi narodi nisu imali jasnu predstavu o sebi. Zapravo, postavljalo se pitanje da li oni narodi koji imaju zajedničku vjeru, kao što su, naprimjer, Bugari, Srbi, Makedonci, Grci, Rumuni i Crnogorci treba da imaju istu političku svijest formiranu upravo preko te vjere, te da li mogu da dijele iste vjerske institucije, a samim tim i teritorije? U tom kontekstu je ilustrativna pozicija Makedonije za vrijeme Balkanskih ratova. Naime, sve hrišćansko-pravoslavne države – Srbija, Bugarska, Grčka i Crna Gora – nastojale su da vojnim putem, bez diplomatskih pregovora, oslobode svoju “hrišćansku braću” od “turskog zuluma”. I svi su smatrali da imaju legitimno pravo da granice svoje države prošire na Makedoniju, a da pritom ne pitaju makedonski narod kakvu oni državu žele!

Isto tako, postavlja se pitanje da li nacionalne elite trebaju svoj kulturni i politički kontinuitet i identitet da traže sa srednjovjekovnim državama koje su postojale prije imperijalne uprave, ili da grade modernu nacionalnu državu prema principima prosvjetiteljstva, zasnovanu na postulatima Francuske revolucije: slobode, jednakosti, bratstva! Sam princip autodeterminacije je, kako to zapaža Marija Todorova⁷ kada govori o balkanskom iskustvu stvaranja nacionalne države, bio u kontradikciji s istorijskim pravom zasnovanim na srednjovjekovnoj teritoriji. Kada se gradila nacionalna autentičnost i dok se jedan politički model formirao kao izvorno sopstvo, upravo se jedan vanjski, evropski model izgradnje političke i kulturne kompaktnosti koristio kao dokaz o autentičnosti “kolektivnog jedinstva”,

⁷ Todorova, 1999.

“tradicionalnog kontinuiteta” i “vjekovne opstojnosti”. Kemal H. Krpat⁸ ističe da nije postojala nacionalna država prije Osmanlija. Zapravo, opštepoznata činjenica je da srednjovjekovni feudalni oblik vlasti nije poznao nacionalnu kompaktnost, teritorijalni integritet, kao ni ideju socijalne jednakosti.⁹

PROMJENJIVOST NACIONALNOG IDENTITETA

Konfuziju, nejasnost i nezrelost nacionalnog identiteta nastoji da zakrpi nacionalna politizacija religije. Nacionalna politika poluge funkcionisanja i moći profilira se kroz religioznu simboliku, a religiozne institucije su dobrotno učestvovala u formiranju te kulture, koja je tražila neku vezu sa zavičajem, što hoće reći, s tlom, odnosno za teritorijalnom ekspanzijom. Tako su, ustvari, religiozne institucije radile, u neku ruku, na sopstvenoj sekularizaciji, te su se počele više zanimati za poluge moći koje mogu da prodru i formiraju nacionalno sopstvo nego što su se bavile problemom vjerskog izbavljenja i transcendentalnog spasa. Njihova pastirska moć se počela baviti više moći koja njeguje, spašava, kreira nacionalno tijelo¹⁰ nego spasom duše samih vjernika.

NASILJE NAD MANJINAMA

Inače, Hanna Arendt¹¹ je primijetila da poslije oslobodilačkog rata malih naroda protiv imperijalne apsolutističke vlasti, njihova mržnja, koja se rasplamsavala protiv imperijalne tiranije, poslije nestanka imperija (naročito Austro-Ugarske i Ruske Imperije) usmjerava se na susjedne, bratske narode, s kojima se zajedno rušio sam imperijalizam. Tako poslije Prvog svjetskog rata nastaje problem sa izbjeglicama, zapravo s nacionalnim

⁸ Ibid.

⁹ O kompleksnosti nacionalnog identiteta u doba globalizacije te o njegovom ambivalentnom odnosu između primordijalnog etnosimbolizma, o kojem govori Anthony D. Smith, sa jedne strane, i modernog inventiranja, izmišljanja nacionalne tradicije (Eric Hobsbawm), homogeniziranja kroz savremene institucije (Ernest Gellner), solidarisanja s nepoznatim sudbinama kroz pojavu štampe, kroz takozvanu ‘printanu solidarnost’ (Benedict Anderson), sa druge strane, govori se u knjizi Vedada Muharemovića *Savremenost nacionalizama*, 2020.

¹⁰ Vidjeti: Foucault, 1998.

¹¹ Vidjeti: Arendt, 1998.

manjinama koje su izgubile pravo građanstva jer ne pripadaju većinskom narodu na čijoj teritoriji one navodno žive, mada su tu živjele vijekovima ranije. Zapravo, te manjinske skupine nisu imale toliko političkih problema za vrijeme transnacionalne imperijalne vlasti. Taj proces naturalizacije i denaturalizacije predstavlja jedan od bolnijih tačaka evropske istorije, jer je, između ostaloga, on otvorio vrata za nastanak nacionalsocijalizma.¹² U okviru tog procesa dešava se masovno preseljenje naroda, prebacivanje sa jedne teritorije na drugu, i taj proces je, nažalost, za mnoge istoričare primjer uspješnog rješenja konflikta, kao što je onaj između Turske i Grčke koji se desio poslije grčko-turskog rata (1919–1922). Mazowjer o tome kaže: “(...) raspad Otomanskog carstva omogućio je primenu drugog modela za rešavanje pitanja manjina – razmenu stanovništva. Posle grčkog poraza u Maloj Aziji 1922. godine – koji je označio kraj desetogodišnjeg ratnog sukoba između Grčke i Turske – dve vlade su se usaglasile da prihvate obavezujuću varijantu E. H. Karove zamisli o dobrovoljnoj ‘repatrijaciji’ koja je isprobana, doduše, u manjem obimu, između Grčke i Bugarske 1919. Ovoga puta brojke su bile ogromne – blizu 1,2 miliona Grka i pola miliona Turaka. Pošto je vera korištena kao znak identiteta, hiljade pravoslavaca iz Male Azije koji su govorili turski proterano je u Grčku, iako nisu govorili taj jezik, dok su grčki muslimani – porodice mnogih među njima su bile prešle na islam – pošli put Turske. Takva beše logika evropskog nacionalizma koji je pokušavao da pronađe racionalno rešenje za okončanje multikonfesionalne imperije. Narodi su nanovo definisani, rađale su se nacionalnosti. Patnja je bila neviđena: napuštena ognjišta i imanja, ostavljeni prijatelji. To je moglo izgledati kao povratak u zavičaj jedino s nacionalističkim pogledom na svet.”¹³

Mnogi pravoslavci koji su živjeli na teritoriji današnje Turske ili, pak, na teritorijama Crnog mora, postali su Grci, a, također, gro muslimana koji su živjeli na teritoriji današnje Grčke postali su Turci. Zapravo, vrlo je upitno to da li su oni uistinu etnički Grci, a muslimani u Grčkoj Turci, ali presudan je bio religiozni identitet koji je počeo da određuje etnički! Tako su oni u ime nacionalne emancipacije bili prisiljeni da emigriraju u svoju “matičnu zemlju” ili, pak, u “etnički zavičaj”, kako bi se ujedinili s “izvornim Sopstvom”. Naravno, taj “romantični povratak” u zemlju porijekla nije bio

¹² Vidjeti: Agamben, 2006.

¹³ Mazower, 2011, str. 75.

nikakav mesijanski povratak u “izgubljeni raj”, već sistem prekrojavanja lokalnih kultura koje su se morale asimilirati unutar novootkrivene “sopstvene nacionalne kulture”. Bolni proces gubljenja lokalnog identiteta, pa u nekim slučajevima i jezika, nije se odvijao u ime asimilacije unutar nekog navodno tuđeg identiteta, već unutar “sopstvenog”, a koji se itekako, u nutrini, za mnoge novopridošle migrante, poimao kao tuđi. Jedan je od načina da se prikrije stranost, tuđost, u vlastitoj zemlji, da se postane radikalni, isključivi nacionalista, koji se identificira sa svojim novim “precima” i “herojskom prošlosti svoga naroda”, s kojima vjerovatno nije postojala stvarna istorijska bliskost! Samo da napomenemo i to da je ovaj politički inženjering preseljavanja građana sa jedne teritorije na drugu, u ime nacionalne homogenizacije, koji se kroz lažni eufemizam naziva “humano preseljenje”, uticao na etnonacionalističku strategiju ratovanja na teritorijama bivše Jugoslavije devedesetih godina.

KRALJEVINA SRBA, HRVATA I SLOVENACA

Prva Jugoslavija, ili preciznije Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca, mahom je obilježena tim nacionalnim konfliktom, jer se unutar nje postavilo pitanje kako ujediniti ljubav prema sopstvenoj naciji i lojalnost prema transnacionalnoj domovini. Zapravo, kako to zapaža Branka Prpa, kako definisati ideal države nacije, “(...) koja je u Evropi postala ‘izvor, temelj i središte jedne nove, specifično moderne Religije’. Ali toj religiji trebalo je, između ostalog, žrtvovati nešto što se nije dalo žrtvovati – nacionalni individualitet jugoslovenskih naroda.”¹⁴ Zacijelo se postavilo pitanje kako pomiriti heterogene narode s različitim religioznim opredjeljenjima. Naime, kako da se ujedine narodi koji su živjeli u različitim carstvima i koji su za vrijeme Velikoga rata ratovali na suprotnim stranama. Tako se odmah po ujedinjenju Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca postavilo pitanje da li treba federalizirati društveno-političko uređenje; dakle, da se unutar jedne države predstave razni narodi ili, pak, da se unitaristički ujedine svi narodi unutar jedne države, tako da postoji jedinstvo između jednog naroda i jedne države, kao što je to uradio kralj Aleksandar kada je uveo šestojanuarsku diktaturu i Kraljevinu SHS preimenovao u Jugoslaviju.

¹⁴ Prpa, 2018, str. 54.

OKUPACIJA JUGOSLAVIJE

Upravo zbog svojih unutrašnjih nacionalnih antagonizama, a i klasnih nejednakosti, o kojima su naročito govorili predstavnici Komunističke partije, a s kojima se kralj Aleksandar nedemokratskim sredstvima obračunavao, Jugoslavija se za vrijeme italijanske i njemačke okupacije (1941–1945) urušila i ponovo su se aktivirali nacionalistički konflikti, samo koji su se nakalemili i na neke “rasne teorije” koje je implementirao sam okupator. Zanimljivo, skoro su svi nacionalni pokreti bili kvislinški, iako su se oni trebali boriti protiv okupatora! Nationalsocijalistička rasna teorija, u kojoj su Sloveni inače u rasno podređenom položaju, dobila je plodno tlo u nacionalističkim fantazijama koje su zdušno počele da sprovede genocid nad bratskim narodima kako bi ostvarile većinsku nacionalnu dominaciju nad jednom malom zaokruženom državnom teritorijom. Zapravo, oni su svoj inferiorni i frustrirajući položaj unutar Hitlerovog carstva iluzorno premošćavali tako što su se kroz svoju “nacionalnu superiornost” osiono predali misiji uništavanja svih oni koji mogu ugroziti većinski položaj “sopstvenog naroda”. Jedini pokret koji je vodio istinsku nacionalnu borbu protiv okupatora i koji je okupio sve narode u novo političko jedinstvo je partizanski pokret na čelu s Josipom Brozom Titom.

NARODNOOSLOBODILAČKA BORBA

Za vrijeme Drugog svjetskog rata Titov pokret koristi prazninu, vakuum što se objelodanio, kroz kapitulaciju i unutrašnji raspad Kraljevine Jugoslavije nastale uslijed okupacije i kroz opštu nevjericu, strepnju i strah koji su se počeo razvijati kroz bratoubilačke pokolje. Mihail Riklin kaže da je u Rusiji prije Oktobarske revolucije potreba za novom vjerom bila povezana i “(...) s rastućom sekularizacijom tradicionalnih religija, s erozijom njihovih mesijanskih obećanja.” Komunistizam je “uspješno popunio prazninu koja je, s jedne strane, nastala zato što je radikalno prekinuo s religijama koje su bankrotirale, a s druge je strane u sebi u potpunosti otjelovio njihov nekadašnji mesijanski potencijal.”¹⁵ Tako je partizanski pokret, koji je organizovala Komunistička partija Jugoslavije na čelu s Josipom Brozom Titom, otjelotvorio novu nadu, povjerenje, vjeru u budućnost; zapravo, iz zjapeće praznine u kojoj je mjesto Boga bilo poljuljano uslijed krvavog naciona-

¹⁵ Riklin, 2010, str. 138.

lizma, stvorila se nova religija koja je vjerovala u “novog čovjeka”, novo radničko društvo. Paradoksalno, u jednom istorijskom času su komunistički ateisti upravo vratili “vjeru” i povjerenje te su preuzeli univerzalistički karakter same vjere, koja nije robovala nacionalnim granicama te čiji cilj nije bio kretanje k transcendentalnom onostranom raju, već k zemaljskoj utopiji – komunizmu. Južnoslovenski komunisti nisu negirali etničku pripadnost južnoslovenskih naroda, ali su, također, na jedan određeni način implementirali, mada to nisu javno govorili, iskustva imperijalnog kosmopolitizma, kroz ideju međunacionalnog zajedništva, samo izraženu kroz ideju “bratstva i jedinstva”.

Dakle, oni su, sa jedne strane, inkorporirali nacionalnu težnju k slobodi, k borbi protiv fašističkog i nacionalsocijalističkog okupatora i, sa druge strane, iskustva transnacionalne politike, koja je dobila novi oblik u ideji “bratstva i jedinstva”. Naravno, oni kao revolucionari, nisu zagovarali kontinuitet s prijašnjim strukturama vlasti, već su nastojali da ih radikalno izmijene u ime socijalne pravde i u ime potlačene radničke klase. Ali, također, kroz NOB oni nisu zdušno nastojali da struše sve tradicionalne forme života, kako je nastojao da napravi Pol Pot u Kambodži, već su tražili u samoj tradiciji potencijal za stvaranje nečega novog.

Naime, sam Tito nije predstavljao etničku vlast, pojedinog etnosa; zapravo, on je bio otjelotvorenje transcendentalnog centra moći, slično caru, ili, pak, sultanu, samo, naravno, on nije postavljen od Boga, niti se božanski uzdizao iznad naroda kao da je nedodirljiv. Naprotiv, on dolazi iz samoga naroda; zapravo, on artikuliše narode koji se profiliraju kroz socijalno zajedništvo. A kasnije, poslije raskola sa Staljinom, nije predstavljao samo sve južnoslovenske narode, već i čitav svijet nesvrstanih koji su nastojali da se suprotstave politici kolonijalizma i imperijalizma. Čak je u svojim manirima prezentirao nešto aristokratsko-kosmopolitsko, a ujedno je otjelovljivao radničku solidarnost, kao i nacionalnu veličinu koja je svoju harizmu gradila na antiimperijalizmu! Zacijelo, u svojoj prezentaciji moći nije sadržavao masku ukrućenog uniformiranog revolucionara, koji u ime novog čovjeka sumnja u sve i koji svoju vlast samo stabilizira kroz sveopštu policijsko-inkvizicijsku kontrolu, kao što je, naprimjer, Staljin. Zapravo, iako Tito otjelotvoruje čovjeka iz naroda, narodnu volju, jer je on ponosno isticao da je mašinobrar, pomiruje kroz svoju figuru i aristokratsku veličinu, koja, zapravo, svakom južnoslovenskom nacionu,

također, omogućava osjećaj veličine, bitnosti, tako što učestvuje u izgradnji zajedničke domovine, u kojoj on nije periferija imperijalne vlasti, već počinje naličiti na centar.

Također, možemo reći, da su za vrijeme NOB-a mnogi komunisti bili fanatični vjernici, te su bili spremni da u ime nove ideje o ljudskoj pravdi, o sveopštoj jednakosti negiraju sve neprijatelje, pa i u krajnjoj konsekvenci – stvarnog čovjeka. Naime, često vjerska i moralna rigidnost dovodi do strogosti i netolerantnosti, koja može da posjeduje inkvizicijske elemente. Za krležologa Stanka Lasića¹⁶ partizanski komunizam za vrijeme NOB-a je počivao na manihejskoj podjeli između dobra i zla, u kojoj se gubi smisao za nijanse, za partikularne sudbine, za kompromis, kao i za ostale demokratske vrijednosti. Za njega je partizanski pokret zasnovan na totalitarnim staljinističkim elementima koji nastoje da radikalno negiraju fašistički totalitarizam.

DEMOKRATIZACIJA SISTEMA

Titova politika, naročito poslije raskida sa Staljinom, iako je sam raskid posjedovao staljinističke metode, težila je k demokratizaciji, a samim tim se vjerska rigidnost omekšava, stišava. Uistinu, možda su najpošteniji i najdosljedniji komunisti bili upravo oni koji su tokom revolucionarne borbe i za vrijeme izgradnje porušene zemlje poslije Drugog svjetskog rata bespogovorno, a često i slijepo, vjerovali u ideale komunizma, ali moderni život, obilježen nekim demokratskim tendencijama, također, teži i nekoj vrsti kompromisa, prihvaćanjem heterogenih vrijednosti itd. Moglo bi se reći da je sredinom šezdesetih uspostavljen određeni balans između čvrstog vjerovanja te demokratske težnje k toleranciji i kompromisu, ali, naravno, daleko od toga da su prevaziđene bile sve teškoće i prepreke! Tito nije stvarao južnoslovenski unitarizam koji bi se nametao odozgo. Zapravo, on se vjerovatno nadao postepenoj integraciji koja bi došla odozdo, iz samoga naroda, i koja bi se evolucijski razvijala.

¹⁶Lasić, 1989.

PAD KOMUNIZMA – BUĐENJE NACIONALIZMA

Poslije raspada komunizma, krajem osamdesetih i početkom devedesetih, dolazi do ponovnog otkrivanja nacionalizma. Naime, kao što se prva faza nacionalizma formirala poslije pada multietničkih imperija, tako se druga faza buđenja nacionalizma razvija poslije pada multietničke politike komunizma – Titovog socijalizma – ispoljene kroz krilaticu ‘bratstva i jedinstva’. I uloga vjerskih institucija posjeduje presudan značaj u formiranju novog nacionalnog identiteta! Devedesete su obilježene idejom povratka na ‘izvornu vjeru’, na otkrivanje iskonskog etnosa, čvrste zajednice; također, svi su se narodi počeli u Jugoslaviji osjećati ugroženima, žrtvom jednopartijskog sistema. Doduše, konačan povratak vjeri bi trebao da znači otkrivanje čvrstih i neupitnih autoriteta, koji kroz tradiciju narod drže na okupu, u čijim moralnim principima nema primjese korupcije, nereda, društvenog haosa, ali i obnavljanje familijarnih odnosa, u kojima se radi blizine i porodične prisnosti njeguje težnja k samopodčinjavanju, pa i samožrtvovanju u ime samih tradicionalnih običaja. Ali, ništa se od toga nije desilo; naprotiv, kaos, rasap, nered, rasulo familije kao i društva – osnova su na kojoj počivaju moći etnonacionalizma koji se upravo kroz religiju uspostavlja, pa i stalni nacionalni lament nad ugroženosti unutar jugoslovenske zajednice je, ustvari, prikrivanje unutrašnjeg osjećaja izdaje, tj. prikrivanje sopstvene želje k dominaciji nad drugim narodom. Stoga, nova vjera ne nastaje tako što je ona otjelotvorenje zaboravljenog poretka; naime, ona se može shvatiti jedino kroz rasulo, raspad, regresiju samoga komunizma. Praznina se nije uspješno popunila, već se ona upravo produbila, te zato narodi nisu pohrlili u zagrljaj svome Bogu što su Ga uistinu otkrili, već upravo zato što ga nisu otkrili, i koliko dublje poimaju njegovo neprisustvo – toliko su ga intenzivnije počeli veličati.¹⁷

Uzged, mnogi nacionalisti, iz današnje perspektive, smatraju da je njihova nacija istinski i naivno vjerovala u ideje ‘bratstva i jedinstva’, te da ona druga nije, te je tajno kovala planove o razbijanju Jugoslavije, a što je, ustvari, opravdanje za vlastitu politiku koja, također, počiva na ideji etničke podjele Jugoslavije, samo pod isprikom da su nju počeli oni drugi, te da je sopstvena politika razbijanja i etničkog razdvajanja u službi

¹⁷ U tom kontekstu sarajevski sociolog Tomislav Tadić izvrće tezu Grace Davie o “vjerovanju bez pripadanja” u “reformuliranu i prilagođenu bosanskohercegovačkom kontekstu kao: “pripadanje bez vjerovanja”. (Tadić, 2020, str. 12)

preduhićenja, demaskiranja neprijateljskih nakana. Zapravo, i u tom kontekstu, nacionalizmi su, dok su isključivali jedan drugog, bili jako slični u konstrukciji mitoloških fantazija o kolektivnom neprijatelju. Oni radikalno odbacuju ‘naivno’ vjerovanje u ‘bratstvo i jedinstvo’ kao jednu iluziju u kojoj se sakriva prava priroda čovjeka, obilježenog željom za moći. Stoga, dok su se isključivali, bratski su se međusobno imitirali, samo što su ideju ‘bratstva i jedinstva’ ispoljavali kroz proces ‘bratstva i (ne)jedinstva’. A kako je to primijetio Vaclav Havel: “Najbolje utočište, kada nas napuste razum i svijest, je ono što nam je dano bez zaluge: nacionalni identitet.”¹⁸

Upravo zbog toga što nisu vjerovali, oni su euforično podržavali etnonacionalističku fantaziju. Također, etnonacionalistička politika kroz samu logiku rata nastoji da dokaže da je regenerirala sveti odnos s tradicijom, familijarnom zajednicom i ‘biološkim-kulturnim iskonom’, a upravo je sama moć etnonacionalizma u nemogućnosti dosezanja vrijednosti za koje se zalaže. Stoga, nacionalni lideri i etnonacionalne politike nisu crpile svoju moć zato što su stvarali stabilan sistem, već upravo zato što su stvarali nestabilnost; također, dominantni diskurs nije počivao na pobjedi – na čemu su komunisti crpili svoj legitimitet nakon Drugog svjetskog rata – već na ‘kolektivnoj ugroženosti’, koja je, ipak, osnova za ratno mobiliziranje nacionalne svijesti, kako bi se u ime ‘zaštite’ od ‘stranog uljeza’ ostvarila teritorijalna ekspanzija, te se građani nisu pripremali za ‘bolji život’, već su se etnički objedinjavali iz pukog mita o preživljavanju. Zacijelo, što su dublje zapadali u materijalnu bijedu, to su zdušnije podržavali etnonacionalnu politiku koja ih je u nju gurala, a, u tom kontekstu, često se moglo čuti da su čast, ponos i junaštvo bitniji od materijalnog položaja i ekonomske bijede, a, naravno, pritom se etnonacionalna elita obilato bogatila. Pošto se etnonacionalna politika mahom formira kroz kult kolektivne žrtve, narcisoidnom je glorificiranju nacionalnih ‘nevinih žrtava prošlosti’, također, što svjesno, što nesvjesno, prizivala nove žrtve vlastitog kolektiva kako bi se ‘dugovjekovni nacionalni ciljevi samobitnog nacionalnog jedinstva’ ostvarili. Nadasve, mnogi građani su zdušno osudili proces tranzicije, jer u njoj prepoznaju pljačku, prevaru, privatizaciju, ali ne logiku etnonacionalne politike, koja je upravo tu istu politiku implementirala i pritom lamentirala nad vlastitom zloćudnom sudbinom.

¹⁸ Vidjeti: Laignel-Lavastine, 2013, str. 187.

Također, iza glorifikacije nacionalnih veličina krio se i provincijalni osjećaj samoga sebe, te Dubravka Ugrešić primjećuje da se provincijalni mentalitet s raspadom Jugoslavije regenerirao: “Možda su se južnoslavenske države s raspadom Jugoslavije, baš kao na regresijskoj psihoterapijskoj seansi, vratile stotinjak godina unazad. Možda se naprosto nikamo nisu ni micale. One su jednako rastrzane između različitih opcija, od onih proevropskih do onih antievropskih, od prorojalističkih do demokratskih, od priklanjanja jačim savezima do više nego evidentnog priklanjanja Crkvi: katoličkoj, pravoslavnoj ili muslimanskoj. Kolonizirana mentalnost očito traje duže od kolonijalnog statusa (...) Čini se da imaginarne akupunkturne točke na imaginarnom nacionalnom tijelu uvijek reagiraju na isti način. Stalno buncanje o nezavisnosti i slobodi, ulijetanje iz jedne klopke u drugu, infantilizam, nedoraslost, agresivnost, pasivnost i submisivnost (dok se između konfrontacije i konformizma najčešće bira konformizam) – stavlja periferiju u poziciju historijske žrtve. S takvim psihogramom rijetko tko ostaje normalan, samo se trudi da održi privid normalnosti. Ostaje pitanje je li socijalistička Jugoslavija uspjela emancipirati i deprovincijalizirati mentalitet svojih građana? Čini se da jest. Rat je bio završen. Jugoslavija je izašla iz rata na pravoj strani, kao pobjednica, što je već samo po sebi bilo dovoljno da većini građana napravi vlastitu sliku o sebi. Tito je rekao svoje historijsko NE Staljinu. Jugoslaveni su, za razliku od komunističkih susjeda, već u šezdesetima imali pasoš, daleko bolji standard i otvorene granice. Besplatno školovanje, obrazovanje i samoobrazovanje kao temeljne vrijednosti, komunistička vjera da je znanje moć, samoupravljanje, pokret nesvrstanosti, turizam, međunarodni kazališni i filmski festivali, bujna izdavačka industrija, postojanje više kulturnih centara (Beograd, Zagreb, Sarajevo, Ljubljana), i opći osjećaj da je život iz godine u godinu sve bolji – sve je to bila praksa deprovincijalizacije.”¹⁹

Samo treba napomenuti da ta kolonijalna svijest, provincijalizam, koja se kroz kult ‘nacionalne žrtve’ proglašava čas moralnim i političkim centrom svijeta, čas njegovom najvećom žrtvom, nije samo iskopavanje historijskih kompleksa koje osjeća periferija, već je to, također, produkt novoinventirane logike neoliberalizma koja se kroz međusobni konflikt s etnonacionalizmom zajedno s njim implementira. Stoga, provincijalizam nastaje na krhotinama komunizma, nosi u sopstvenoj nutrini njegovo iskustvo i onda

¹⁹ Ugrešić, 2010, str. 280–281.

kada želi da ga prevaziđe, negira, te kada želi da njegov ‘kosmopolitizam bez korijena’ amputira kao apstrakciju, on upada u još goru apstrakciju koja se manifestuje kroz ‘prirodnu’ vezu tradicije, kulture i slobodne narodne volje.

BANALIZIRANJE VJERE U NACIONALIZMU

Boris Buden je u knjizi *Zona prelaska*²⁰ problematizirao ulogu vjere u postkomunističkom društvu. Naime, postavlja se pitanje da li su se društva koja prelaze postkomunističku tranziciju uistinu vratila vjeri koja ih objedinjuje sa svijetom, apsolutom, zajednicom i porodicom, ili je, pak, njezina funkcija da popunjava vakum, prazninu koja je nastala uslijed pada komunizma kroz podjelu i permanentni antagonizam. Stoga on kaže: “Ali praznina o kojoj je tu reč jeste praznina bigotske vere u boga, vere bez ljubavi koja je svoju krajnju legitimaciju pronašla u vlastitom antagonističkom potencijalu. Oni rasuti i usamljeni članovi društva koje se raspada, a koji se danas iznova okupljaju oko religije, ne čine to da bi se ogrejali ljubavlju božjom, nego da bi obnovili svoju društvenost u antagonizmima koje religiozna vera proizvodi svojim kulturnim prevodima. Tu dakle nije reč o toplini ljubavi prema bogu, već je, naprotiv, reč o posve ljudskoj, pa dakle i političkoj hladnoći koja ljude iznova vodi do religiozne vere. Vera može biti hladnija od mržnje. Zato je danas postala tako moćna, pa puna samopouzdanja može da maršira u budućnost praćena dobro poznatom muzikom, mega hitom naše postsekularne ere: bog ‘will tear us apart again’.”²¹

Upotreba religije je često korištena u propagandno-ratne svrhe devedesetih godina u bivšoj Jugoslaviji kako bi se stvorila neka vrsta sakralizacije vojničkoga žrtvovanja za čast ‘otadžbine’, ili pak ‘domovine’: “Dulce et decorum est propatria mori” – Slatko je i lijepo za domovinu mrijeti. S tim u vezi, Maja Brkljačić u tekstu “Kako se kalio mesija”²² govori da je u Hrvatskoj, poslije njezinog osamostaljenja, s padom komunizma i rastakanjem Jugoslavije, kardinal i nadbiskup Alojzije Stepinac – kojeg su komunisti osudili netom poslije Drugog svjetskog rata, jer je, kao ‘dobri

²⁰ Buden, 2012.

²¹ Ibid., str. 38.

²² Maja Brkljačić. “Kako se kalio mesija”. Beograd: Peščanik. Dostupno na: <https://pesčanik.net/kako-se-kalio-mesija/> [23. 7. 2016]

pastir', slijedio volju hrvatskoga naroda k nacionalnoj nezavisnosti te podržao vlast NDH – u svijesti hrvatskog naroda, kao simbol žrtve 'komunističkog', a implicitno i srpskog, 'montiranog sudskog procesa', uzdignut na oltar domovine kao spasilac i mučenik, i istodobno se popeo 'vrh panteona hrvatskih nacionalnih junaka'. Naime, njegovo umrlo tijelo, kao mošti sveca, postaje simbol za "otkupljenje Hrvatske u času njezina raspeća"²³ te "preuzima na svoja leđa križ čitave Nacije"²⁴, a, ujedno, izražava herojsku borbu hrvatskog naroda u borbi za državnu samostalnost.

Tako autorica navodi: "U toku prve polovice devedesetih godina, sadržaj i smisao pripadnosti hrvatskoj naciji bili su potpuno redefinirani i transferirani iz područja svjetovnog u područje duhovnosti. Biti pravim Hrvatom značilo je piti iz kaleža, čitati Sveto pismo u obliku Stepinčeve vizije povijesti i sudjelovati u nizu različitih katoličkih procesija koje su se događale za razne pa i naoko najbeznačajnije prigode širom Hrvatske. U tim se procesijama, kako bi filozofija rekla, uozbiljavao (dakle, rađao) hrvatski narod. Ritual je primarna forma kojom se iskazuje i ujedno ostvaruje pripadnost zajednici, on je konkretizacija prisnosti i elementarne tjelesne bliskosti između članova kolektiva. (...) Uopće ne slučajno, prvi Dan hrvatske državnosti 1991. godine proslavljen je na katolički blagdan Tjelova, Corpus Christi. Liturgijsko slavlje pretakalo se u državni blagdan, te su se zajedno proslavljali 'kao znak pobjede i slobode'."²⁵

Ali ono što je zanimljivo je kako se, ustvari, ideja mučeništva, žrtve, koja otkupljuje narod u 'času raspeća' i koja 'na leđima nosi križa nacije' olako transformiše u formu nacionalnog ratnika, heroja, koji s vrha panteona otjelotvoruje vojnu 'pobjedu i slobodu'. Stoga Maja Brkljačić dalje dodaje: "Hrvatski su vojnici često oko vrata nosili raspela i različite izvedbe krunice, a kako nam to crteži s vojnih kamiona s bojišta pokazuju, Djevica Marija s puškom bila je nerijedak gost u redovima ZNG-a."²⁶ Autorica na kraju svog eseja ističe da su dvije elitne ustanove hrvatske kulture objavile studiju o Domovinskom ratu pod nazivom 'Bog u rovu'. Uzgred, da napomenemo, ni Hristos na križu, ni Djevica Marija, a ni nadbiskup Stepinac, nisu se kitili oružjem, niti su Boga tražili u rovu. Također, treba naglasiti

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid.

da nije samo hrvatska nacionalna svijest tražila ‘Boga u rovu’, već su zdušno to radile i druge nacionalne skupine, oni sa druge strane rova, pa tako da je svako u svome rovu imao svog ličnog, nacionalnog Boga.

Naime, religiozna moć rituala može da formira novo nacionalno tijelo, te da u svojoj magijskoj moći stvori osjećaj povezanosti s ‘nacionalnim pračelom’, ‘duhovnim temeljom’, u kojem je utkana sva duhovnost koja se treba regenerirati. I, također, ono što je neophodno kroz ritual postići je proces pročišćenja, izbacivanja svega onoga što je nečisto, što skrnavi naše izvorno ‘nacionalno tijelo’. U slučaju ovog rituala, kojeg autorica navodi, može se nazrijeti da nečistoću predstavlja upravo onaj drugi narod, naročito Srbi, jer oni otjelotvoruju ideju komunizma, hegemonizma, unitarizma i antievropskog civilizacijskog projekta. Tako da borba protiv komunističke prošlosti nije toliko viđena kao obračun protiv vlastitog vjerovanja i volje hrvatskog naroda, već kao borba protiv stranog ‘uljeza’ – druge nacije. Ukratko, više nije riječ o klasnom konfliktu, već o nacionalnom! Ali, zato što nije bilo riječi o klasnom konfliktu, u ime duhovnosti i onostranosti narod se objedinjavao sa sopstvenom ‘nacionalnom samobitosti’ te je utjelovljavao, kroz sakralnu moć rituala, besmrtno nacionalno biće. Unutar tog istog tijela nastupila je tranzicijska razgradnja, ekonomsko raslojavanje društva u kojem, kako je to rekao Franjo Tuđman, treba da vlada oko 200 bogatih porodica. Naravno, ta nova elita ne posjeduje ništa duhovno, kao ni svijest o opštem nacionalnom dobru, te kroz želju za profitom sve podređuje sebi. Zapravo, princip nezasićenog ekonomskog rasta kroči, kroz neprestalno prekoračivanje granica, ka konačnom cilju, kojem, doduše, zdušno teži i nacionalna samobitnost – samourušavanju. Iako principi hrišćanske skrušenosti i skromnosti nisu kompatibilni s manirima nacionalne elite, nova bogata elita nije toliko na udaru crkvene elite, niti je poimana kao strani uljez, kao što su komunizam i drugi narodi. A upravo oni, kao simbol veličine uspjeha te kao odraz herojskog poslovanja, zapravo, učestvuju u procesu u kojem se urušava moć socijalne države i nacionalne solidarnosti. Iako se etnički čista nacionalna država poima kroz religioznu ritualizaciju kao kompaktno tijelo, besmrtno u nakani za ispoljavanjem sopstvene zasebnosti, autonomije i neovisnosti, što ga potvrđuje narodno pamćenje o njezinoj svetoj odbrani za koju se prolila krv, pa su u njezino ime odaslati mlađahni vojnici na stratište kako mučenici, ili ‘šehiti’ – ona je u postkomunističkom periodu servis za usluge globalnog kapitala.

ŽRTVOVANJE ZA RELIGIJSKI NACIONALIZAM

Vežu između ‘duhovnog rituala’ i bojnog pokliča možemo posmatrati kroz prizmu Roger Cailloisove²⁷ misli o tome kako sakralna moć počiva i na idejama uzvišenog žrtvovanja jer u sebi sadrži nešto prijeteće, što ruši konačne ljudske granice, tako da ritualizacija i sakralizacija politike često dovodi do euforično-militantnog mobiliziranja mase, te, u skladu s tim, nasilje može da izbije, pošto se kosmička božanska moć opire reduciranju na nacionalne granice. Iskonstruisana fantazija da sam narod postaje božanska suština, beskonačna i besmrtna, koja sebe uslovljava jedino kroz duhovne principe, odražava se onda često kroz nasilje koje u svojoj ekstatičnosti posjeduje nešto nemjerljivo, a samim tim sakralno-božansko, jer se pojavljuje u obliku plamena – svjetlosti koja prži sve ono što stoji kao prepreka nacionalnom, a i, samim tim, božanskom iskupljenju. Pošto je samo duhovno nemjerljivo i nedjeljivo, pa i, samim tim, nekompatibilno s nacionalnim principima samodeterminiranja, ono se ispoljava, za nacionalističku fantaziju, kroz sveopšti plamen nasilja u kojem se manifestira univerzalna ljubav i, ujedno, snaga uništenja.²⁸ Tako beskonačno uglavljeno u konačnom dovodi do želje k transcendentiranju same konačnosti; što u praksi može da znači težnju k žrtvovanju svekolike konačnosti koja se često predstavlja u individualnom i kolektivnom tijelu drugog naroda, poradi transcendentalne i nemjerljive beskrajne apsolutne istine sopstvenog naroda. Zbog toga, u samom nacionalnom samopoimanju često dolazi do paradoksalnih poklapanja između različitih projekcija o utemeljenju nacionalnog tijela: duhovne beskonačne suštine, koja je uslovljena idejom o izabranom božjem narodu, sa istorijski uslovljenom idejom nacionalne zajednice koja počiva na sekularnim principima autodeterminacije; ideje božanske ljubavi, koja se otjelovljuje u nacionalnom kolektivu, s paganskom idejom o junačkom ratovanju, kroz koju se narod kali i bori za autonomnu ‘samobitnost’; božanskoga plamena koji kroz ljubav i oprostaj prevazilazi bilo kakvu konačnost te plemena koji prži svekoliku bogohulnost što limitira slobodu sopstvene nacije. Da napomenemo, čest je odgovor koji nacionalne elite daju na pitanje zbog čega se ideja ljubavi poklapa u nacionalnoj retorici s idejom junačkog ratovanja, taj da je njihov narod bio

²⁷ Vidjeti: Caillois, 2001.

²⁸ Vidjeti: Eagleton, 2006.

‘žrtva’ drugog naroda te da je borba bila iznuđena, odnosno da su na nju bili prisiljeni.

To je, doduše, devedesetih godina i bila donekle pozicija hrvatskog naroda, kada je srpski nacionalizam organizirao bombardovanje gradova Dubrovnika i Vukovara; ali, također, i srpski je narod sebe smatrao žrtvom zbog zločina koje je počinila NDH za vrijeme Drugog svjetskog rata, pa je srpski militantni nacionalizam podržavao i učestvovao u bombardovanju gradova Vukovara i Dubrovnika. Također, isto tako, hrvatski nacionalizam je sebe poimao kao žrtvu kada je vršio agresiju na Bosnu i Hercegovinu i kada je etnički očistio dijelove Hrvatske u kojima je živjelo srpsko stanovništvo. Naime, kult žrtve, kao svijest o zajedničkoj patnji i kolektivnom stradanju, jako je djelotvoran, kako bi se mase kroz ljubav i rat okupile u jedinstvenom nacionalnom tijelu u čijem se snažnom zanosu mnoge kontradikcije ne primjećuju.

Sa druge strane, kako to primjećuje Buden, nije problem Katoličke crkve u toj snažnoj simbolici kojom je iskazivala vjerovanje, već što je danas Bog postao potpuno sekundarna i irelevantna stvar. “Tako u Hrvatskoj vjera u katoličkog Boga ne implicira nikakav više odnos čovjeka prema Bogu kao transcendentnom biću, nego prema nacionalnoj zajednici. Vjera je svela sebe na čisto kulturološku kategoriju; ona je ostala samo još pitanje identiteta.”²⁹ Tako je vjera, postajući kulturološka stvar i pitanje nacionalnog identiteta, više uglavljena kroz moć rituala u kojem se Bog otjelotvoruje, nego kroz sam sadržaj vjere u Boga, odnosno kroz moć rituala. Također, ono što prati nacionalnu moć religije je njezina komercijalizacija, te, stoga, mnogi vojnici koji su u ratu nosili križ, ili neko drugo vjersko obilježje, ustvari su to koristili i kao modni trend, jer su često nosili i tamne naočale – rejbanke – s kojima ratnici vjernici postaju nešto poput filmskih zvijezda. Osjećaj religioznog uznesenja, vaskrsavanja, bio je praćen s osjećajem medijskog uzdizanja do nebeskih visina na kojima slavne zvijezde iz filmske industrije na ‘nebu vizuelne fantazije’ obitavaju, tako da su mnogi ratnici nastojali da dosegnu nebo slave na kojem obitava filmska imaginacija.

²⁹ Buden, 2017.

ZAKLJUČAK

Iako postoji mnoštvo razloga na osnovu kojih možemo kritikovati imperijalnu vlast, kao što su: administrativne opresije, nedemokratsko velika moć samog monarha, vjerske nejednakosti i sl., ipak je u njoj otvorena mogućnost za multireligiozni život, kao i za multinacionalni. Nastanak nacionalnih država upravo se ispoljio kroz snažno nasilje nad manjinama i nad drugim narodima, što je rezultiralo etničkim čišćenjem koje je zasnovano na kolektivnim masakrima ili na 'humatinarnim preseljenjima'. Titova Jugoslavija, poslije iskustva nacionalnih ratova i bratoubilačkih pokolja, vraća smisao za multietničnost, ali u kojoj jedan većinski narod ne treba da vlada nad slabijim. Iz perspektive liberalne demokratije ta se vlast kritikuje, jer je zasnovana na jednopartijskom sistemu, 'prosvjećenom apsolutizmu', nedostatku slobode mišljenja i sl. Ali šta se na neki prećutan način prihvatilo kao osnova demokratije? Prihvatila se kompaktna nacionalna država unificirana na 'izumljenoj tradiciji' zasnovanoj na unificiranim kulturološkim i vjerskim principima i koja kroz jedinstvo jednog naroda, jedne teritorije, jedne države, gubi smisao za multietničnost, kao i za multireligioznost. Šta se dešava s vjerom u nacionalnoj državi? Ona se kroz mitsku fantaziju i narcisoidno samozatvaranje privatizira kao posjed onog naroda koji je od 'Boga izabran'. Tako se univerzalistički karakter vjere, koja treba da počiva na principu otvaranja, reducira i služi lažnom mesijanstvu ispoljenom kroz ratničko osvajačke pohode.

LITERATURA

- Abazović, D., 2006. *Za naciju i Boga: sociološkog određenje religijskog nacionalizma*. Sarajevo: Centar za interdisciplinarnu postdiplomske studije Univerziteta.
- Agamben, G., 2002. *Homo sacer, suverana moć i goli život*. Zagreb: Arkzin.
- Arendt, H., 1999. *Izvori totalitarizma*. Beograd: Feministička izdavačka kuća.
- Brkljačić, M., 2016. "Kako se kalio mesija". Beograd: Peščanik. Dostupno na: <https://pescanik.net/kako-se-kalio-mesija/> [23. 7. 2016].
- Buden, B., 2012. *Zona prelaska*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Buden, B., 2017. Intervju s Darkom Vujicom: "U Hrvatskoj bog postoji u onoj mjeri u kojoj je ustaša". Prometej. Dostupno na: <http://www.prometej.ba/>

- clanak/intervju/intervju-s-borisom-budenom-u-hrvatskoj-bog-postoji-u-onoj-mjeri-u-kojoj-je-ustasa-3181 [5. 6. 2017].
- Caillois, R., 2001. *L'uomo e il sacro*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Eagleton, T., 2006. *Sveti terror*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Foucault, M., 1998. *Treba braniti društvo*. Novi Sad: Svetovi.
- Gleny, M., 2001. *Balkan 1804–1999: nacionalizam, rat i velike sile I*. Beograd: B92.
- Karpat, K. H., 2019. *Osmansko nasljeđe na Balkanu*. Sarajevo: Connectum.
- Laignel-Lavastine, A., 2013. “Europa ili kako se oduprijeti imperijalizmu svakodnevnice”. *Evropski glasnik*, br. 18.
- Lasić, S., 1989. *Miroslav Krleža i Nezavisna Država Hrvatska 10. 4. 1941–8. 5. 1945*. Zagreb: Globus.
- Mazower, M., 2003. *Balkan: kratka povijest*. Zagreb: Srednja Europa.
- Mazower, M., 2011. *Mračni kontinent: Evropa u dvadesetom veku*. Beograd: Arhipelag.
- Muharemović, V., 2019. *Savremenost nacionalizma*. Sarajevo: Akademia “Analitica”, Društvo za razvoj logike i analitičke filozofije u BiH.
- Perica, V., 2006. *Balkanski idoli II*. Beograd: XX vek.
- Prpa, B., 2018. *Srpski intelektualci i Jugoslavija, 1918–1929*. Beograd: Clio.
- Riklin, M., 2010. *Komunizam kao religija*. Zagreb: Fraktura.
- Tadić, T., 2020. *Ogledi iz sociologije religije; Hazarderstvo javnih religija*. Sarajevo: Akademia “Analitica”, Društvo za razvoj logike i analitičke filozofije u BiH.
- Todorova, M., 1999. *Imaginarni Balkan*. Beograd: XX vek.
- Ugrešić, D., 2010. *Napad na minibar*. Beograd: Fabrika knjiga.

DISINTEGRATION OF MULTI-ETHNIC COMMUNITIES – THE BIRTH OF NATIONALISMS

Summary

In the end of the 1980s and during the 1990s, the religious communities in Yugoslavia wholeheartedly critiqued the ‘totalitarian communist government’ claiming that it had imposed, from the above, the ideological restraints and suppression of religious freedoms. Therefore, many religious elites accepted the process of Western European liberalization in order to win the fight for religious freedom, as well as to affirm its role and power through free elections. In the anti-communist context, the religious elites insisted on the return to tradition, to ancestors, to the past, and mostly neglecting the narrative of ‘the new future.’ This paper examines the way in which nationalism – which establishes its power through the use of religious symbols in order to unify and mobilize the masses— came to existence after the disintegration of a multi-ethnic state, such as the Ottoman and Austro-Hungarian Empire, on the one side, and the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, on the other. In such a way, religious universalism reduces itself on the particular national myth, which, through the symbol of the victim, constructs the ‘chosen people’ whose politics is not based on joining, connecting with other people, but on separation and division.

Key words: *empire, nationalism, Balkan, Socialist Federative Republic of Yugoslavia, fall of communism*