

## UTICAJ AMBIJENTALNOSTI NA LJUDSKU RELIGIOZNOST – MOGUĆNOST POBOŽNOSTI U KULTURI BESMISLA I MEĐUSOBNOG „MIMOILAŽENJA”

**Bajram Dizdarević**

*Medresa „Mehmed Fatih” u Tuzima, Crna Gora*

Budući da je svaka osoba bitno uronjena u vlastiti kontekst, odnosno vrijeme i prostor u kojemu živi, te da se ne mogu izvan toga konteksta promišljati fenomeni koji se u tom vremenu javljaju, a da odgoj (*adab*) osobe bitno određuje njezin odnos prema društvenim datostima, mi ćemo se u ovom radu koncentrirati na to kako gradski odnosno seoski ambijent utiče na duhovno odnosno intelektualno narastanje osobe, te da li seoski ambijent u kojemu je istaknuta primordijalnost osnažuje kvalitativni rast upravo te dimenzije (*fitrah*) u čovjeku<sup>1</sup>, odnosno da li je gradski ambijent koji je preplavljen rukotvorinama to jest isuviše ljudskom ambijentalnošću guši, te njezinu istinsku aktualizaciju sprečava. Osim pomenutoga, planiramo ispitati da li je uopšte moguće biti religiozan u gradskom ambijentu budući da savremeni grad karakterizira duboko ontološko ništavilo i kafkijanski besmisao, te kakve su posljedice gotovo posvemašnje stopljenosti sela i grada, usljed čega više nije moguće računati na postepeno kulturalno-civilizacijsko dozrijevanje naroda odnosno intelektualno-duhovno narastanje osoba.

**Ključne riječi:** *religioznost, odgoj, ambijentalnost, primordijalnost, grad, selo*

---

Kontakt autora: dizdarevic\_b@outlook.com

1 Prof. dr Rešid Hafizović *fitru* definira na sljedeći način: „Fitra – prvostvorena narav – vjera svekolikog Božijeg stvorenja usko je skopčana sa Božijim imenom al-Fātir. Tvorac koji svako stvorenje izvodi u postojanje u njegovoj urođenoj, iskonskoj, djevičanskoj, egzistencijalnoj postelji” (Hafizović 2015: 144).

### *Uvod*

Čovjek i te kako utiče na vlastitu okolinu, no jednako tako i biva određen njome. Izuzetno je teško bitnije uticati na izvanjski, društveni kontekst, no rekli bismo da je jednako teško u vlastitome razumijevanju društva i svijeta prepoznati, jungovski rečeno, tragove „kolektivnog podsvjesnog ja” koje je suštinski do- brim dijelom determiniralo naše pomenuto razumijevanje. U ovom radu upravo planiramo ispitati kako se različite ambijentalnosti odražavaju na ljudsko sva- kovrsno stasavanje, na koncu i percepciju religijskog, budući da vjerujemo da od pomenutoga suštinski ovisi i njegovo razumijevanje svijeta. Nije moguće očekivati da se jedan te isti čovjek potpuno identično ponaša u posve izmijenje- nim okolnostima. Usljed toga, ispitat ćemo da li je uopšte moguće očekivati određena ponašanja u okolnostima koje su iznikle na potpuno drugačijoj du- hovno-intelektualnoj izobrazbi nego što je religijska.

Takođe, u radu planiramo u jednom širem kontekstu ispitati uticaj de- mografske fluktuacije na ljudsko intelektualno-duhovno stasavanje, budući da su selo i grad gotovo posve izgubili smisao, odnosno razumijevanja pomenu- tih geografskih određenja morala bi biti redefinisana. Selo, koje je na neki način doskora personificiralo primordijalitet grada, njegovu izvornost, gotovo da više i ne postoji, dočim je, s druge strane, u gradovima sve prisutniji kul- turni ruralitet, što na koncu istinske intelektualne uzlete onemogućava. Sve ovo, neizostavno, i te kako utiče na čovjeka kao savršenu božiju kreaciju i njegovu percepciju metafizičkog, što u radu planiramo i pokazati.

### *Uticaj gradskog/seoskog ambijenta na ljudsku religioznost*

Čovjek je, ma koliko on to snažno poricao, u dubini svoga bića religiozan. Kada nije u prilici da vlastitu religioznost odnosno potrebu ili žudnju za bo- žanskim ili metafizičkim valjano zadovolji, tada se javljaju mnogobrojni izvi- topereni oblici religioziteta. Naravno, važno je primijetiti da se ti oblici ne javljaju niotkuda već da su na neki način isprovocirani, te da predstavljaju logičan slijed određenog načina življenja. Dakle, da bi sama religioznost bila valjano artikulirana i da bi na vjerodostojan način osoba dozrijevala, neop- hodno je da njezin rast bude autentičan te da se naslanja na ono što će osobi garantirati sigurnost odnosno izvjesnost (*yaqīn*).

Budući da je za zemlje u tranziciji kao i za one koje su taj proces prošle karakteristično to da je odljev stanovnika sa selâ sve dominantniji, te da su gradovi prenaseljeni odnosno da sela sve više postaju prazna ili pusta, ta de- mografska pomjeranja koja su plod industrijalizacije i te kako su uticala na čovjeka, njegovu samopercepciju, te percepciju svijeta. Na selu je čovjek

uživao ako ništa barem prividnu sigurnost<sup>1</sup>, osobe sa kojima se svakodnevno susretao odlično je poznavao, dočim mu je dan bio ispunjen svakodnevnim obavezama<sup>2</sup>. To je njegovo misaono pregnuće, s jedne strane, prilično reducirano, no, s druge strane, doprinosilo je njegovoj intelektualnoj bistrini. Udisao je svjež zrak, te nebo od njega nije bilo zaklonjeno. Štaviše, njegova konstantna upućenost na animalni odnosno biljni svijet značila je neprekinuti kontakt sa svijetom koji je u svojoj biti primordijalni, nepatvoren, čist, što se uveliko odražavalo i na njegov karakter<sup>3</sup>. Kada je posrijedi finansijska stabilnost, to

- 1 Čini nam se zanimljivim u ovom kontekstu navesti riječi Radomira Konstantinovića koji ističe da „u složenom ima bogatstva, ali nema sigurnosti. Svet palanke javlja se kao idealno prost, jer kao idealno siguran svet, zatvoren u samog sebe, i poznat sebi, on je predviđen unapred, a svaka delatnost u njemu nužno je predviđena” (Konstantinović 2008: 12). S druge strane, Zigmunt Bauman ističe da „ova vremena nude nikada ranije iskušanu slobodu izbora, ali nas i bacaju u nikada ranije toliko bolno stanje nesigurnosti. Čeznemo za vođstvom kojem možemo vjerovati i osloniti se na nj da bi se dio proganjajuće odgovornosti za naše izbore mogao skinuti s naših ramena. Ali svi su autoriteti kojima se možemo povjeriti osporavani, i nijedan se ne doimlje dovoljno moćnim da bi nam udijelio stupanj sigurnosti koji trebamo. Na kraju, ne vjerujemo uopće autoritetu, u najmanju ruku nijednome ne vjerujemo sasvim i nijednom zadugo: ne možemo ne biti sumnjičavi spram svakog proglašavanja nepogrešivosti. Ovo je najosjetljiviji i najpoznatiji praktični aspekt onoga što se s pravom opisuje kao 'postmoderna moralna kriza'” (Bauman 2009: 31).
- 2 Neki autori čak ističu da život na selu dodatno doprinosi adekvatnom ispoljavanju seksualnosti, pri čemu i sama okolina doprinosi pobuđivanju libida, dočim ga gradski ambijent bitno uspavljuje, i pored toga što su seksualni liberalizam i promiskuitetnost karakteristični i gotovo neizbježni, rekli bismo, u većim gradovima. No, ipak, neuporediva je šetnja dvoje zaljubljenih izvan grada i u Ulici Menhetn (Marcuse 1968: 81). Čovjek je ranije boravio u tišini i intimi svoga doma, te nije bio u prilici zavirivati u tuđe domove. Privatnost je gotovo posve iščezla u masovnim stambenim zgradama, te su atraktivna svojstva tuđih žena i muževa dostupnija. Herbert Markuze ističe da „ovo područjavanje nije suprotno već komplementarno deerotizaciji okoline” (isto: 83). Zapravo, prekomjerno ispoljavanje seksualnosti i podsticanje na seksualnost uzrokovalo je vulgarizaciju seksualnosti te njezino svođenje na puke pornografske sadržaje koji seksualnost kao jedan od znakova božijih (*āyah*) posve obe-smišljavaju. Mogli bismo istaći da od uravnoteženog i kontroliranog seksualnog života ovisi u dobroj mjeri i ravnomjerna organizacija društva i na koncu civilizacije (Kalin 2019: 501–502).
- 3 Aristotel izuzetno zanimljivo primjećuje da je nakon zemljoradništva najpohvaljenija djelatnost stočarstvo. I to zato što je „njegov način života umnogome sličan zemljoradničkom i on je, zbog svojih navika u životu, više no iko izvežban za rat jer su mu i telesne osobine razvijene u tom pravcu i u stanju je da živi pod vedrim nebom. Gotovo sve ostale vrste stanovništva gore su od zemljoradnika i stočara i nijedan posao kojim se bave zanatlije, trgovci i nadničari nema nikakve veze s vrlinom” (Aristotel b. d.: 161). Naravno, treba imati na umu da Aristotel na drugom mjestu navodi da su manualni rad i bavljenje trgovinom marginalni i unižavajući kada govorimo o građaninu čija je dužnost dostatno promišljanje društveno-političkog konteksta a za šta je potrebno prilično slobodnog vremena, ali i država s najboljim uređenjem i apsolutnom a ne relativnom pravednošću, pri čemu se nema vremena za takvu vrstu rada, za koji treba da budu unajmljeni oni koji su „prirodno” predodređeni za takva djelanja (isto).

čovjeku nije pričinjavalo niti najmanje poteškoće. Zadaci koji su se od njega očekivali bili su isuviše jasni, te se nisu mijenjali iz dana u dan, što je za rezultat imalo trajno osjećanje sigurnosti u toplini porodičnog doma. Također, budući da se ljudi na selu dominantno bave poljoprivredom, njegova percepcija prirodnih fenomena koji se u kur’anskom tekstu redovito ponavljaju, kao što su kiša, sunce, suše, oluje, blagi vjetar, razarajući vjetrovi, suštinski je drugačija budući da determinira i njegovo egzistencijalno biće. Bog kao onaj koji daruje korist (*al-Nāfi‘*) odnosno koji uskraćuje (*al-Māni‘*) tu najneposrednije dolazi do izražaja (Beglerović i Čemo 2022: 436–442). Sve to, naravno, znači da sva ta znakovitost na koju skreće pažnju i sami Bog bitno utiče na ljudsku pobožnost, te na osjećanje bliskosti (*qurb*) dragoga Boga koji konstantno utiče na ljudsku sudbinu i njome upravlja (*tadbīr*). Nasuprot tome, čovjek koji živi u gradu dolazi u dodir jedino s gotovim poljoprivrednim proizvodima, i ostaje uskraćen za sve ono što tome prethodi, te su, što smo istakli kao najbitnije, fenomeni o kojima se govori u *Kur’anu* za njega, najblaže rečeno, zamagljeni i nerelevantni. Da li će biti maglovito, olujno, ili sunčano vrijeme, njega se puno ne tiče. Njegov doživljaj vremena je otuđen. Naravno, to znači da je i njegovo ’cjelovito’ čitanje kur’anskog teksta onemogućeno, što sve doprinosi u konačnici njegovoj religijskoj otuđenosti.

Dakle, situacija u prenaseljenim gradovima odveć je drugačija. I pored toga što se možda naizgled čini da će ljudi još više biti upućeni jedni na druge, oni to suštinski nisu, te čovjek biva sve otuđeniji, dočim je pritisnut konstantnom zabrinutošću (*ḥawf*) i raspršenošću (*shirk*)<sup>1</sup>. Uloga religijskih zajednica izuzetno je važna, no u takvim uslovima njihov djelokrug bitno je reduciran, a njihova relevantnost odveć upitna budući da način na koji oni artikuliraju određene društvene fenomene te vrijednosti na kojima snažno insistiraju moderni čovjek i ne primjećuje. Sve i kad bi primijetio, one bi mu predstavljale prepreku u njegovom prometejskom osvajanju slobode, budući da je čovjek „našeg vremena” upravo po toj slobodi, neslućenoj i beskrajnoj, i karakterističan<sup>2</sup>. Zrak je u dobroj mjeri zagađen, dočim ljudske ruketvorine nebo

1 Rusmir Mahmutćehajić navodi da „kada god su ljudi u stanju pokrivenosti u odnosu s Bogom, a to znači kada god mu pridjevaju kao jednako ili usporedivo nešto iz stvorenih svjetova ili nešto od svojih osjećanja, strasti ili domišljanja, oni su raspršeni i okrenuti u različitim smjerovima. Sve mimo Boga ih zatvara, pa je tamnica njihovog postojanja određena veličinom tog što pridjevaju Bogu” (Mahmutćehajić 2011: 142–143).

2 Važno je naglasiti da postoje dvije vrste slobode: sloboda od nečega i sloboda za nešto. Također, ono što za nas može predstavljati slobodu, za nekoga drugoga može biti ropstvo. Ako mi slobodu percipiramo kroz uživanje u trošenju novca na stvari koje ćemo jedanput upotrijebiti i možda nikada više, upravo takav odnos prema životu može značiti da je negdje u svijetu nužan eksploatatorski odnos te ugnjetavanje ljudi, sve to da bismo mi bili u prilici da „uživamo” u stvarima koje nam suštinski nisu neophodne. Na kraju krajeva, stvari koje nam

zaklanjaju, zvjezdano nebo čovjeku biva sve nedostupnije, te je knjiga božija, koja bi trebalo da konstantno bude pred njim, na neki način u stanju pritajenosti ili tajanstva<sup>1</sup>. U takvom svijetu čovjek se divi ljudskom umijeću i vještinama, dočim za prepoznavanje božanskih tragova nema niti snage niti sluha. Zapravo, i sama priroda koja je nakrcana znakovima (*āyāt*) koji upućuju na dragoga Boga i Njegovu jednost (*aḥadiyya*) ugrožena je od strane modernog čovjeka koji želi da je podredi svojim krajnje sebičnim interesima, ne prezajući pritom ni od čega<sup>2</sup>. Usljed toga, pred savremenim čovjekom javljaju se pitanja koja se nikada ranije nisu aktualizirala, a to je pitanje opstanka ljudske vrste uopšte u svijetu, što je preduslov svake moguće etičnosti, a sve to usljed brisanja razlike između grada (*polis*) i prirode. Grad je takoreći usisao prirodu i uzurpirao njezino mjesto, što sa sobom nosi dalekosežne konsekvencije<sup>3</sup>. Pitanja koja iz svega ovoga proistječu ne mogu biti individualizirana jer se naprosto tiču svih kolektiviteta budući da prijetnji koje ishode iz destruktivnog odnosa prema prirodi niko nije pošteđen, te ih je usljed toga nužno institucionalno rješavati (De Žarden 2006: 20–27).

Također, kada govorimo o uticaju koji selo odnosno grad imaju na čovjeka, jasno primjećujemo da se ambijentalna determiniranost odražava i na sâm jezik, te uopšte na ljudsku potrebu da govori. Dočim osoba na selu uglavnom

---

nisu neophodne a koje su nam kroz naočale nužnog predstavljene, mogu i po nas biti porobljavajuće. To zato što ćemo biti prinuđeni da kupujemo stvari koje nam ne trebaju, što će značiti da se nama lahko manipulira, te da ne znamo da razlučimo važno od nevažnog. Naposljetku, musliman koji do sebe drži trebalo bi da nastoji da se oslobodi svih vezanosti kako bi postao slobodan od svega mimo Boga, odnosno da bi mogao da odbaci sve ono što je plod najobičnije uobrazilje, privid, maska, te kako bi se mogao usredsrediti na ono što je zbiljsko (Murata i Chittick 2019: 185–186; Beglerović 2022: 23–39).

- 1 Zanimljiva je opaska Hansa Jonasa kada govori o potrebi da se u svijetu ustanovi princip odgovornosti da bi se ustanovio odnos prema razarajućoj tehnici koja je producirana. Između ostaloga, ističe i sljedeće: „Sada ćemo se posvetiti ovom zadatku za koji bi se ranije zazivala podrška neba, koja nam je odista i potrebna – a utoliko više što nam danas ni pogled tamo više ne može prijati” (Jonas 1990: 62). Samir Beglerović i Kenan Čemo ističu da je „u svojoj biti čitava Allahova kreacija u svom totalitetu jedan veliki znak” (Beglerović i Čemo 2004: 139). Tošihiko Izucu ističe da „verbalni tip ajeta može biti dat čovječanstvu samo indirektno, dakle posredno. Svi ljudi žive usred svijeta božanskih neverbalnih simbola, i ti su simboli dostupni svima ukoliko imaju mentalnu i duhovnu sposobnost da ih interpretiraju kao simbole” (Izutsu 2019: 185).
- 2 Adnan Silajdžić ističe da „radikalno-progresivni (tehničko-tehnološki) raskid s primordijalnom tradicijom i univerzalnom religijskom predajom ima za posljedicu jednu epohalnu krizu, planetarnu krizu svakog identiteta, štaviše, krizu samorazumijevanja čovjeka, samorazumijevanja modernih društava, pitanja o demokraciji, slobodi, istini” (Silajdžić 2019: 14–15).
- 3 Džozef R. de Žarden navodi da „tržišna analiza, ignorišući razliku između želja i verovanja, predstavlja pretnju po naš demokratski politički proces. Tretirajući nas uvek i samo kao potrošače, tržišna analiza ignoriše naše živote kao živote građana” (De Žarden 2006: 118).

šuti<sup>1</sup> i progovara jedino onda kada je to nužno ili smisleno, osoba koja živi u gradu progovara iz navike, te to za nju predstavlja svojevrsnu potrebu. Naravno, iz ovoga zaključujemo da je seljak obavijen velom tajne, te da u njemu šutnja odnosno mudrost dominiraju, pri čemu je konkretan rad najsadržajniji govor kojemu riječi nisu neophodne, dočim osoba u gradu gotovo neprestano govori, što otupljuje njezinu moć slušanja, što se naposljetku negativno odražava i na samu smislenost govora, a što se sve uklapa u kakofoniju glasova koji su u gradovima dominantni<sup>2</sup>. U ovom kontekstu mogli bismo istaći slučaj blagoslovljenog Muhameda, koji je prve godine svoga života proveo na selu, daleko izvan gradskih četvrti, što je doprinosilo, kako navode njegovi biografi, njegovu svakovrsnom stasavanju, pri čemu je za nas u ovom slučaju posebno značajna ćutilnost njegove duše koja je najprije u pustinjskom ambijentu a kasnije i u pećini Hira<sup>3</sup> osluhivala ono što će tek kasnije u zrelijoj životnoj dobi biti dužan da artikulira u govoru. Dakle, svakom smislenom i vrijednom govoru prethodi ćutilnost<sup>4</sup>. Konstantnim brbljanjem osobe koja je izgubila pojam o šutnji, onemogućena je istinska kontemplacija (Špengler 1991: 31).

U kur'anskom tekstu, također, primjećujemo da se o šutnji govori na izuzetno pohvalan način. Šutnja nipošto ne znači prazninu, ona je uvijek bremenita smislom, te je čak i Bog zahtijeva kao svojevrsni preduslov za razumijevanje Njegovog vrlo konkretnog znaka. Tako se Merjema obavezala na šutnju prije nego joj se melek Džibril prikazao u liku mladića. Jednako je tako i sa Zekerijom, koji se obavezuje na tri dana šutnje, nakon čega biva obradovan viješću da će dobiti sina koji će se zvati Jahja. Također, šutnja je nalog kada su posrijedi ljudski pokušaji da se dosegne duhovno (spo)znaje. Gdje god je prisutno brbljanje i zapitkivanje, tu izostaje istinsko znanje koje Bog dragi podaruje (*'ilm ladunni*). To jasno doznajemo iz primjera

- 
- 1 Anemari Šimel ističe da „često šutnja izrasta iz strahopoštovanja: u prisustvu moćnog kralja ponizni sluga se ne usuđuje govoriti” (Schimmel 2001: 240). Ovdje primjećujemo jedan vrlo bitan aspekt: čovjek koji šuti preplavljen je sjećanjem na Boga, te ga to sjećanje i sprječava da se upušta u nekontrolisani govor, dočim osoba koja nesmetano govori pritom ne razmišljajući o riječima koje prevaljuje preko usana uglavnom prebiva u nemarnosti i (samo)zaboravu.
  - 2 Samedin Kadić navodi da je „nekada vjerski i moralni ideal bila šutnja (Gazali i Atar tako često veličaju šutnju), a danas je ideal brbljanje koje stvara nesnosnu buku koja poništava i smisao i činjenice. Nema više znanja, postoje samo informacije” (Kadić 2019: 228).
  - 3 Ahmet Davutoglu navodi sljedeću opasku: „Pećina Hira me je naučila da se svjetlo više rasprostire što je tama gušća i da se duša i obzorje šire što se prostor više sužava” (Davutoglu 2017: 31).
  - 4 Vilijam Čitik navodi da je „Bog, u jednom pogledu, beskrajno iznad razumijevanja, a jedini pravi odgovor njemu jeste tišina” (Chittick 2019: 33). Na drugom mjestu ističe da su „sve stvari božije riječi, a same po sebi tišina” (isto: 80).

poslanika Musāa i Hidra, gdje se Musa obavezuje na šutnju da bi mogao svjedočiti komplementarnosti formalne intelektualne izobrazbe sa duhovnim (u)vidom<sup>1</sup>. Također, božiji poslanici, mir neka je njima, kao i evlije, imaju uvida u ljudske tajne, to jest jasno primjećuju njihovu duhovnu dob odnosno zrelost, no i pored toga, oni sve to prešućuju. Dakle, u Poslanikovoj blizini bilo je licemjera, poricatelja, no nikada ih nije razotkrivao, te je sve vrijeme vlastitom šutnjom skrivao ono što oni u grudima svojim taje. Naravno, to prešućivanje vrlo je svrhovito. Riječ je o pružanju šanse. Mogli bismo kazati da oni imaju pravo da se tako ponašaju, te im ga Poslanik ne uskraćuje. Jednako je tako i sa odnosom između učitelja odnosno muršida i učenika ili murida. Šejh ne otkriva slabosti ili bolesti svoga učenika, ne sramoti ga, prekriva njegove nedostatke, te mu nudi vrlo konkretne smjernice kojima će svoje rane zaliječiti. I ovdje primjećujemo da je šutnja neminovna za duhovno napredovanje odnosno eliminiranje bolesti. Zapravo, suština je u tome što šutnja u sebi sublimira vjerovanje, povjerenje, te iščekivanje željenog. Nasuprot tome, govorenje ili razotkrivanje pohranjenog u ljudskim prsima ne vodi ničemu doli produbljivanju jaza između učitelja i učenika odnosno prijatelja, nepovjerenju, duhovnoj pustoši, kao i intelektualnoj onemoćalosti (Abedpour 2018: 247–251).

S druge strane, pojedini autori zapadnjačku civilizaciju označavaju kao civilizaciju govora, riječi, diskurzivnog mišljenja<sup>2</sup>, pri čemu takvo što povezuju s moći, a što je plod Hobsovog definiranja ljudskih odnosa kroz njegovu poznatu konstrukciju „čovjek je čovjeku vuk”. Zapravo, institucije doslovno „primoravaju” ljude da otvoreno neprijateljstvo ispoljavaju na jedan način koji će biti uljuđen i navodno prijateljski, i na ličnom i na kolektivnom planu, budući da je riječ o „ratu svih protiv svih”. S druge strane, Istok više insistira na ćutilnosti odnosno kontemplativnosti duha, te na sadržajnosti riječi koje se sriču. Naravno, na Istoku se ćutnja ne percipira na način na koji se to čini na Zapadu. To ne znači biti nijem niti biti bez riječi, naprotiv, ćutilnost je jednako sadržajna kao i govorenje. U zapadnoevropskom kontekstu, s druge strane, svjedočimo svojevrsnom „zagađenju bukom”, pri čemu u jednoj tako osjetnoj kakofoniji glasova nije moguće prepoznati one koje bi vrijedilo čuti odnosno saslušati.

1 Martin Lings ističe da „egzoterički prvaci, koji su doista bili svjesni opasnosti krivovjerja, nisu nikako mogli uvijek praviti razliku između religijskog shvaćanja koje se razlikovalo od njihovog po zastranjenju i onog koje se razlikovalo od njihovog po dubini” (Lings 1994: 90).

2 Upravo takvo jedno određenje nije ostavilo nimalo prostora intuitivnom promišljanju, vjerovanju u metafizičko, te potrebi za liječenjem nevidljivih bolesti koje dušu pritišću, usljed pre naglašavanja uloge razuma u percepciji svijeta, kao i odbacivanja svega onoga što je eksperimentalno, empirijski nedokazivo odnosno što nije mjerljivo. Naravno, takvo što plod je znanstvenog prodora u svijet koje Boga posve isključuje (Beglerović 2014: 326).



Više i ne govorimo o pravu da se govori, već o potrebi ili nalogu<sup>1</sup>. Svako je dužan nešto izreći, te nije moguće više govoriti o smislu kada se besmisao ne prepoznaje, te kada je razdvajajuća linija posve narušena<sup>2</sup>. Bitno je govoriti, irelevantno je ono što se govori, a subjekat se pukim govorenjem ostvaruje kao relevantan sudionik u društvu, dočim se u takvoj kulturi ćutanje i slušanje smatraju slabošću, beznačajnim, marginalnim, budući da ne mogu biti kapitalizirani. Dakle, u takvom ozračju komunikacija nije ništa drugo doli neprestana borba za moć. U toj borbi učestvuju samo oni koji govore, te koji učestvuju u toj općoj buci, dočim svi drugi moraju biti sklonjeni ili će se sami skloniti pošto nemaju šta ponuditi. Dakle, samo nuđenje u merkantilnoj eri izjednačeno je s moći govorenja odnosno predstavljanja (Tomić 2016: 7–21). No, i pored toga, u velegradovima komšije će godinama prolaziti jedni kraj drugih a da se jedni drugima ne osmjehnu ili da jedni druge ne pozdrave, a i ako bi se to desilo, najvjerovatnije bi bili smrknutih lica da se onome ko stoji preko puta njih jasno stavi do znanja da ih njegov život apsolutno ne interesira, te da je došlo do zasićenja i vlastitim. Ovdje primjećujemo svojevrsni kontrast: osobe koje su inače govorljive ipak ne žele uspostaviti prisniji odnos sa bilo kojom osobom ukoliko takvo što ne pretpostavlja konkretnu računicu, odnosno ne pribavlja bilo kakvu korist. Takvo što smatralo bi se zaludnim gubljenjem vremena. Kada je posrijedi drugi koji može živjeti tik uz njegovu kuću, za njega se nema niti vremena niti sluha, a kako bi se i imalo kada se nerijetko nema vremena ni za svoje ukućane. Sve ovo raskriva jednu ontološku otuđenost čovjeka, pri čemu su i sami odnosi među ljudima naprosto onemogućeni, odnosno, kao što rekosmo, drže se za najobičniju besmislicu<sup>3</sup>. Nasuprot tome, nije moguće da osoba koja živi na selu ne poznaje sve stanovnike sela, i ne samo to, obično je upućena u njihove najsitnije životne pojedinosti, što ponovno ne možemo posve podvesti pod brigu. Vrlo je moguće da je riječ o najobičnijoj znatizelji ili primordijalnoj potrebi (vidjeti: Šopenhauer 2017). No, ipak, potreba da čovjek ima uvida u živote ljudi sa kojima se svakodnevno susreće posve je razumljiva, te je čovjeku imanentna, predstavlja svojevrsni „životinj-

1 Pojedini autori čak ističu da je izuzetna visprenost u govoru pokazatelj dekadentnosti jednoga društva, odnosno da kulture ili civilizacije koje su na izdisaju karakterizira izrazito visok nivo verbalnoga izričaja. Tako Radomir Konstantinović ističe da su „društva u dekadenciji društva 'sjajnog' jezika, društva velike retoričnosti i verbalizma, i ta retoričnost, pa i sav 'sjaj' do kojeg tu dolazi, jesu od ove ispražnjenosti jezika, od njegove krajnje automatizovanosti” (Konstantinović 2013: 170).

2 Ratko Božović ističe da „mnogi istraživači već zapažaju poredak banalnosti, mediokritetstva i nedostatak strategije društva spektakla koje nije u stanju da razlikuje bitno od nebitnog, vrednosti od nevrednosti. Stoga ljudi i mogu izgubiti najprisniji deo svoje subjektivnosti i svog individualiteta” (Božović 2016: 82).

3 Abdulah Šarčević ističe da „čuvati se od dogmatike vlastitog svijeta, vlastite tradicije i kulture, znači biti otvoren prema drugom” (Šarčević 2000: 58).



ski instinkt”, dočim je u velegradovima, kao što smo vidjeli, to osjećanje potpuno otupilo (Božović 2016: 201–205)<sup>1</sup>.

Smatramo važnim pomenuti da je primijetno da stariji ljudi više osjećaju potrebu za povratkom selu, prirodi, čistoti, mirnoći i tišini. Naprosto čeznu za tim trenucima. Kao da je i njihova pozna dob svojevrsno simboličko vraćanje na početak, vraćanje izvoru, primordijalnosti, ili primitivnosti u jezičkom značenju te riječi. Dakle, ovdje možemo govoriti o svojevrsnom preklapanju početka i kraja, pri čemu je kraj u stvari početak, te kraj predstavlja istinsku svrhu ili utok u koji se slivaju svi prethodni ljudski izdanci, uloženi trud, te mnogobrojna svakovrsna pregnuća. Sveukupno prethodno ljudsko pregnuće, civilizacijski izdanci i kulturološko isijavanje kao da čezne skončati u praznini koja nije ništavilo, već ispražnjenje od svega onoga što je prethodno instrumentalni um iznjedrio, a što čovjeka obezluđuje, te mu umjesto tišine konstantnu buku nameće. Dakle, čovjek kao da sve vrijeme čezne za početkom koji je personifikacija neovisnosti, jednostavnosti, te potpune oslobođenosti od potreba, što je posve strano i nemoguće savremenom, pritom neupitnom, potrošačkom karakteru.

Zanimljivo je primijetiti da biblijski diskurs uglavnom netaknutu prirodu odnosno pustinju percipira kao mjesto na kojemu prebiva sam nečastivi: otuda, razumljivo je, i potreba da se netaknuta područja kultiviraju, te da postanu mjestima ljudskoga stanovanja. Vrlo je moguće da su se stanovnici Starog svijeta, potaknuti upravo ovakvom jednom tvrdnjom, koja je njihov um esencijalno oblikovala, upustili u pustolovinu otkrivanja Novog svijeta, što će posve izmijeniti dotada snažno ustanovljene geostrateške odnose. Naravno, zaposjedanje novootkrivenih zemalja pratilo je istovremeno pustošenje i nonšalantno prelaženje preko svega onoga što su tamo zatekli. Naprosto, prema domorodačkoj kulturi ponijeli su se krajnje destruktivno, ohrabreni jednim dijelom, kako smo to istakli, teološkim pobudama, odnosno htijenjem da shodno vlastitoj kulturalnoj izobrazbi uredi i tamošnji kontekst, i pored toga što je to značilo iščezavanje kultura koje su stoljećima prethodno nijansirane u potpuno drugačijim životnim okolnostima (De Žarden 2006: 251). Nasuprot tome, u duhovnoj tradiciji islama, na pustinju, divljinu, prirodu koja je netaknuta,

---

1 Zigmunt Bauman u ovom kontekstu vrlo zanimljivo primjećuje razliku između, s jedne strane, mase odnosno gomile ili potpune depersonaliziranosti i, s druge strane, čovjeka kao individue koji je posve uvaženi sa svim svojim osobnostima. On, između ostalog, navodi sljedeće: „Lice je drugost Drugoga, dok je moralnost odgovornost za tu drugost. Gomila je poravnanje drugosti, abolicija različitosti, iskorjenjivanje različitosti u Drugome. Moralna odgovornost se hrani različitošću. Gomila živi na istosti. Gomila odguruje društvo s njegovim strukturama, klasifikacijama, statusima i ulogama. Ali ipak s vremenom plaća cijenu moralnosti. Biti u gomili ne znači biti za. To znači biti sa. Možda čak ni to: samo biti tu” (Bauman 2009: 163).

potpuno se drugačije motri: upravo ona čovjeku izoštrava duhovni (u)vid, dočim ga grad sablažnjava, te mu posve zaklanja sve fantazmagorije koje su mu prethodno onemogućavale da prepozna vlastito porijeklo, otjecanje, te utok. Dakle, čovjeku se čak preporučuje povremena osama, napuštanje društva, te boravak u prirodi. Upravo tamo čovjek će biti u prilici da posve eliminiira sve podražaje koji su vještački isprovocirani, te da one istinski metafizičke pobude adekvatno aktualizira i snagom vlastitog duha i uma i iznese.

### ***Demografska fluktuacija i kultura „mimoilaženja”***

Neizostavno je pomenuti i to da se mnogobrojna demografska pomjerenja koja nisu praćena odgovarajućom kulturalnom izobrazbom, te postepenim intelektualnim dozrijevanjem, i te kako odražavaju na sami duh grada, koji se tako i iznutra suštinski urušava, a čemu doprinosi i (post)ratni tranzicioni period koji uzima svoj danak budući da istinske vrednote bivaju potisnute, dočim mnogobrojni izvitopereni oblici ponašanja, te paktiranja sa kriminalnim krugovima koji su dotada ako ništa barem bili posve pritajeni, postaju standard koji je gotovo nemoguće suzbiti. Tako imamo osobe koje žive u gradu i desetljećima, ali nisu prihvatile kulturni tok koji je gradu imanentan, te su iznutra iznijansirane seoskom kulturom. U takvim okolnostima, pravo je pitanje da li je uopšte moguće govoriti o kulturi ili duhu grada kada znamo da je taj duh ciljano devastiran odnosno uništen. U takvom ozračju, također, spontanost je prosto urušena, kao i individualna kreativnost, dočim se insistira na jednoobraznim kulturnim modelima, kao i na folklornom primitivizmu, jeftinoj scenografiji, te vašarskim obilježjima (Božović 2016: 256–260). Dakle, želimo istaći da je komplementaran odnos između sela i grada usljed njihove vještački isprovocirane isprepletenosti onemogućen, te da je grad kao sasvim opravdan i logičan nastavak ili slijed sela degradiran budući da je sami taj proces suštinski izvitoperen. Naravno, mi ovdje ne želimo reći da su karakteristike koje su selu imanentne destruktivne, no kada se nađu u gradu, suštinski jesu budući da mu nisu sukladne. Mi tu ne govorimo o bilo kakvome pluralizmu, niti spremnosti da se drukčija ambijentalnost uvaži i prihvati, govorimo o takozvanom malograđanstvu ili jednoobraznosti koja nerijetko zna biti presađena u gradski kontekst, a kojemu je suštinski strana, budući da je upravo pluralnost kulturalnih i intelektualnih tokova ono što grad izdvaja i čini središtem jednog društva. Čini nam se interesantnim spomenuti i princip koji i šerijat i pozitivno pravo prepoznaju, riječ je o pravu preče kupnje. Ovaj princip podrazumijeva da ukoliko neko prodaje kuću ili zemlju, da će najprije priuipitati one sa kojima se graniči. Razlog je i više nego jasan: spriječiti da stranac koji ne poznaje običaje toga mjesta dođe i potencijalno naruši harmoničnost koja

je decenijama unazad izgrađivana među komšijama<sup>1</sup>. Naravno da prepoznamo svu razložnost ovoga principa, posebno kada znamo uolikoj mjeri upućeni na one koji žive u našoj neposrednoj blizini, no naslućujemo da je vrlo moguće da upravo ovaj princip, koji je, još jedanput ponavljamo, sasvim opravdan, donekle cementira i snažno utemeljuje već postojeći kulturni okvir, te da doprinosi zatvaranju i samodovoljnom istupanju kada su posrijedi svi drugi načini kulturalnoga promišljanja<sup>2</sup>. Naravno, ovdje su potpuno irelevantni religijski i etnički faktor. To što neko pripada istoj religijskoj zajednici ili etnosu kao i vi apsolutno ne znači da je odnjevovan na identičnom kulturnom kalupu. Da bi se spriječile komšijske razmirice, odnosno da bi se osnažio već postojeći sklad, strancu je onemogućeno da među domicilnim stanovništvom pronađe svoje mjesto pod nebeskim svodom. Sve i ako se djelimično dopusti, to bude na rubnim područjima, gdje uglavnom svi koji se doseljavaju budu smješteni, što suštinski ne doprinosi niti šarolikosti niti pluralizmu. Naprotiv, trajno utemeljuje podijeljenost, polarizaciju u društvu, pri čemu je spontano kulturno prožimanje, ali i usvajanje kulturnoga toka koji je domicilnom stanovništvu imanentan, onemogućeno. Niti mislimo niti želimo relativizirati važnost pomenutoga principa, samo bismo htjeli istaći da pomenuti princip ipak ne bi trebalo apsolutizirati, što bi značilo da ne želimo ni po koju cijenu dopustiti da „onaj drugi” prodre u naš geografski i kulturni prostor. Religijski i ontološki motreno, taj drugi je u stvari prijeko neophodan da bi se o vlastitoj kulturnoj izobrazbi mogao donijeti pravaoljani sud<sup>3</sup>, ali i načiniti svojevrsna

1 Zigmunt Bauman navodi da „ono što je istinski razlikovalo susjeda od ostalih, dakle, nije bila simpatija prema njemu, već činjenica da je bio uvijek potencijalno na vidiku, uvijek naginjući prema poluintimnosti, uvijek izgledan partner obraćanja i dijeljenja biografije” (Bauman 2009: 188).

2 Abdulah Šarčević ističe da „pluralističko društvo, po svojoj unutarnjoj logici, znači pregorijevanje svakog narcizma, napose nacionalnog, svake arogancije, kulturnog imperijalizma koji se nameće kao pravo ’više’ kulture, ’sklonije’ duhu, slobodi i pravednosti. Narcizmima prožeta kultura samo će iznuditi bolest cjeline” (Šarčević 2000: 56). Primjećujemo da je pluralizam svojevrsna nužnost „naše” samosvijesti, ali i izlječenja od osjećanja samodovoljnosti, te da samodostatnost i kulturalna rezistentnost ne vode u ništa drugo doli u narcizam kojega se poslije veoma teško osloboditi. O tome svjedoče mnogobrojne mitološke predstave prošlosti, te sagledavanje savremenih društvenih tokova upravo kroz takvu jednu mitko-narcističku predstavu prošlosti, a što sve čovjeka sprečava da dopusti da drugi sam sebe predstavi, te da njegovo predstavljanje barem na elementarnom nivou uvaži. Do koje mjere ide potreba „našeg” govorenja u ime drugih, svjedoči i to da sve i kada i mi sami ne osporavamo da je drugi marginalan, pritiješnjen, da trpi, ipak tom „drugom” ne dopuštamo da on progovori o svojoj boli. Takvim istupom njegovu bol samo umnožavamo, istinski ne suosjećamo sa povrijeđenim. Štaviše, njegovu bol eksploatiramo.

3 Ibrahim Kalin ističe da „insistiranje na sopstvenom ja implicira postojanje onoga drugog, također i svako isticanje onoga drugog čini obaveznim izgradnju koncepta sopstvenog ja” (Kalin 2019: 25). Mogli bismo konstatirati da upravo postojanje drugoga posvješćuje naše

ograda kada se primijeti i jasno konstatira da je fluidnost a ne statičnost ono što kulture kao takve karakterizira, te da jednako kao što kulture bitno određuju čovjekov misaoni tok, ništa manje nije niti obratno, kulture jesu plod ljudskoga svakovrsnog, prevashodno intelektualnog, pregalaštva<sup>1</sup>.

Zigmunt Bauman govori o „tajanstvenoj vještini mimolaženja”, a koja se tiče upravo onoga o čemu smo prethodno govorili. Riječ je o nedopuštanju

---

kolektivno ja, te da upravo to mnoštvo onemogućava i sprečava „našu” monolitnu ili jedno-obraznu kulturnu proliferaciju.

- 1 Smatramo zanimljivim u ovom kontekstu pomenuti zapažanje Osvalda Špenglera koji ističe da je „domovina za antičkog čovjeka ono što on može da sagleda sa tvrdave svog očinskog grada, ne više. Ono što je ležalo sa one strane ove optičke granice njegovog političkog atoma, bilo je strano, bilo je čak neprijateljsko. Tu već počinje strah antičkog bitisanja i to objašnjava strašno ogorčenje kojim su se ti sićušni gradovi međusobno uništavali. Polis je najmanji od svih mogućih oblika države i njegova politika je izrazita politika blizine, sasma suprotno našoj kabinetskoj diplomatiji, politici bezgraničnosti” (Špengler 2018: 139). Ovdje primjećujemo vrlo karakteristično antičko poimanje grada ili države odnosno polisa koji podrazumijeva priličnu geografsku ukrućenost, u odnosu na savremeni zapadnjački civilizacijski politički diskurs kojemu je imanentan imperijalizam ili bezgraničnost. Ovo pominjemo u kontekstu osjećanja samodovoljnosti i zatvorenosti odnosno svojevrsnog provincijalizma ili palanačkog odnosa koji neminovno određuje poziciju prema drugome: u takvim okolnostima, drugi je nužno neprijatelj, onaj koji narušava tu našu samodostatnost, te koji konstantno prijeti našem simulakrumu. Daleko od toga da je imperijalizam ili bezgraničnost model koji preporučujemo, no on je u uskoj sprezi sa civilizacijskim usponom. Ipak, čini nam se najpogodnijim mogućim modelom otvorenost a ne ukrućenost, pluralizam uz istinsko uvažavanje drugoga nasuprot jednoobraznosti i isključivosti, te bezgraničnosti u prihvatanju a ne po geografskoj prostrlosti. Osim prostora koji se zanimljivo percipira u različitim kulturama ali i u različitim duhovnim stadijima određenih naroda, odnos prema vremenu je, također, veoma karakterističan. Dočim u antičkom dobu vrijeme nije predstavljalo ništa bitnije u smislu potrebe za kontinuiranim hronološkim bilježenjem, te podsjećanjem na prošle događaje odnosno potrebe za planiranjem potencijalnih budućnosti, čovjek je, dakle, bio prepušten trenutku i on je naprosto vrijeme osjećao na vlastitoj koži, nasuprot tome, savremeni čovjek konstantno biva pritisnut potrebom da sve podvrgne jednom temeljitom historijskom sudu, te tako motreno katkada i sekunde znaju biti od presudne važnosti, mada upravo takav jedan pristup poprilično ogođuje i reducira svu kompleksnost onoga čemu ljudi neprestano svjedoče. Dakle, sva bremenitost dešavanja biva reducirana na puku informaciju, fakticitet, i ništa više. Koliko seže naša opsjednutost hronološkom tačnošću i preciznošću dovoljno govori i to da kada govorimo o historijskim ličnostima koje su obilježile svoje doba, mi uglavnom raspoložemo najsitnijim biografskim pojedinostima iz njihovih života (kada su rođeni, da li su bili u braku, koliko su djece imali, kada su napustili ovaj svijet i tome slično), dočim je antički čovjek suštinski bio nezainteresiran za takvo što do te mjere da je ljudima bilo apsolutno irelevantno da li je ličnost o kojoj se pripovijedaju određeni događaji uopšte i postojala ili nije. Dakle, usredsređenje je na samu pripovijest koja se odražava i na misaoni tok antičkoga čovjeka, dočim su sve druge okolnosti potpuno nevažne (isto: 194–197). Na drugom mjestu Osvald Špengler ističe da je „očito da tempo povijesti poprima tragične razmjere: prije su jedva tisućljeća igrala neku ulogu, dok je sada svako stoljeće važno. Kamen što se kotrlja u bijesnim se skokovima približava ponoru” (Špengler 1991: 29).

strancima da prodru istinski u naš kulturni prostor, te o njihovom držanju na margini, pri čemu jedino krajičkom oka mogu biti primijećeni. Zapravo, kada su posrijedi stranci, niti naše gledanje ne smije biti istinsko gledanje, ono mora biti iznijansirano jednom temeljnom nezainteresiranošću, jednako kao i naše slušanje. Naravno, to ne znači da će oni biti posve zbrisani i uklonjeni sa scene, ukoliko želimo, mi ih u istom trenutku možemo vratiti u središte svoje pažnje. Čak se preporučuje i istraga prožeta ravnodušnošću. Upravo takva jedna ravnodušnost rezultira potpunom obezluđenošću ili depersonaliziranjem tih ljudi koji se smatraju najobičnijom gomilom. Zapravo, s takvim osobama nemoguće je ostvariti intimniji odnos. I pored toga što bi potencijalno mogli gravitirati unutar našega fizičkog vidokruga, ipak su intelektualne i duhovne barijere beskrajno duge. Dakle, ovdje je suštinski riječ o nezainteresiranosti da se uopšte o tim osobama steknu određene spoznaje, što je jedan od preduvjeta da istinski budu prihvaćeni u društvu. Naravno, te osobe su stranci, ljudi koji su istovremeno duhovno tuđi<sup>1</sup>, daleki, nedostižni, a fizički nadohvat ruke (Bauman 2009: 191–196)<sup>2</sup>. Duboko vjerujemo da upravo ovakav odnos doprinosi čovjekovom suštinskom nepoznavanju vlastitoga sebstva, no pravo je pitanje da li je ovdje uopšte riječ o nezainteresiranosti da se steknu spoznaje o drugom ili prosto o nemogućnosti da se drugi sasluša usljed različitih životnih zahtjeva kojima je savremeni čovjek okovan, a koji mu onemogućuju da njegov uvid u odnose i svijet bude cjelovitiji. Dakako, budući da je i sam čovjek

- 1 Erih From vrlo zanimljivo primjećuje da biblijski pojam idolatrije (možemo slobodno istaći da i *Kur'an* jednako tako operira pomenutim pojmom u identičnom kontekstu) bitno korespondira sa savremenim pojmom otuđenja budući da čovjekovom otuđenju vodi ono što je prethodno sam rukama producirao. Dakle, u svekolikom tehnološkom napretku čovjek je postvario samoga sebe. I ovdje možemo govoriti o svojevrsnom „klanjanju” kipu koji smo sami načinili, bilo da je riječ o konkretnom božanstvu koje tako i oslovljavamo ili o tehnici čija je vrijednost neupitna do te mjere da je i sam čovjek vremenom tehniziran, te posve otupjeo za jedan viši smisao i kontemplativno promišljanje svijeta (Fromm 2019: 56).
- 2 Klod Levi-Stros navodi da su se primitivna društva, također, susretala sa strancima, no njihovo tretiranje „opasnih stranaca” vrlo je karakteristično. Riječ je o antropofagičnoj strategiji, odnosno o tome da bi oni doslovno pojeli strance, biološki se sa njima sjedinili, te ih na taj način asimilirali. Vjerovali su da će upravo na taj način internalizirati čudesne moći koje su kod stranaca primjećivali. Erih From piše da je riječ o najprimitivnijem načinu ispoljavanja ljubavi koja doslovno drugoga poništava. Dakle, u ovakvom procesu sjedinjenja neko treba i fizički da istrpi odnosno da doživi potpuno utruće. Budući da je riječ o ljudima koji jednostavno nisu znali da sa strancima uspostave veze koje će biti racionalizirane i čvrsto postavljene, te da kroz jedno međusobno uvažavanje budu obogaćeni „moćima drugog”, ovakav odnos i nije toliko začuđujući. Za razliku od pomenutog, takozvanog primitivnog, savremeni odnos jeste odnos „civiliziranja”. Riječ je o antropoemičkoj orijentaciji, odnosno o udaljavanju od mjesta u kojima se odvija život. Dakle, jedino u getu ili enklavama stranci mogu boraviti da bi domicilno stanovništvo bilo mirno i trajno zaštićeno od stranaca. I u jednom i u drugom odnosu primjećujemo da je riječ o ksenofobnom odnosu, a što je suštinski strah od upoznavanja vlastitoga sebstva (Bauman 2009: 202).

fragmentiran, nužno svemu pristupa parcijalno, usljed čega ne možemo u takvom njegovom pristupanju prepoznavati isključivo zlovolju i nedostatak želje za upoznavanjem drugog. Dakle, možemo kazati da je čovjek u izvjesnom smislu prinuđen tako se ponašati budući da nije moguće svakoj osobi na koju je upućen posve se posvetiti. Njegov odnos nužno mora biti rutiniziran, opredmećen, klišeiziran, a čemu umnogome doprinosi upravo gradska ambijentalnost, za koju i jesu karakteristični upravo ovakvi odnosi. Budući da se istupa klišeizirano, rezervirano, da se stranac koji je tu, i koji nužno određuje i naš odnos prema svijetu, drži postrani, te da mu se ne vjeruje, to sve rezultira jednim nepovjerenjem, nelagodom, kao i nesigurnošću, koja je, ranije smo istakli, upravo za čovjeka u gradu i karakteristična. Ričard Senet, kada govori o urbanoj arhitekturi, pominje „prostrane površine praznoga prostora”, „prostore za prolazak, ne za upotrebu”, „kretanje kroz, nebivanje u njima”. Iz navedenog primjećujemo da upravo ovakva ambijentalnost doprinosi jednom jasnom ustanovljenju i učvršćenju postojećeg jaza budući da je i kretanje od tačke A do tačke B jasno utvrđeno i isprovocirano izvana, pri čemu je segregacija posve legitimirana, dočim tek na pojedinim mjestima dolazi do djelimične, isključivo fizičke, isprepletenosti pojedinih različitih grupa. Dakle, urbana organizacija prostora impregnirana je upravo potrebom za „mimoilaženjem”, a ne za susretanjem i za autentičnim svakovrsnim pluralizmom<sup>1</sup> (Bauman 2009: 195–205).

No, ipak, treba uzeti u obzir to da u našem dobu u kojemu se čovjek sve više označava kao *homo connectus*, unificiranost kulture na neki način biva sve izraženija, te usud koji je gotovo nemoguće izbjeći<sup>2</sup> (Ćurak 2009: 167–169).

1 Zigmunt Bauman doslovno navodi da se „moderno društvo specijaliziralo za poliranje socijalnog prostora: ono smjera na stvaranje javnog prostora u kojem ne bi trebalo biti moralne blizine. Blizina je područje intimnosti i moralnosti, udaljenost je područje otuđenja i Zakona” (Bauman 2009: 106). Dakle, uočavamo da Bauman vrlo vješto primjećuje da će segregacija koja je u društvu sve očitija, a koja je plod nepoznavanja i jedne ontološke hladnokrvnosti, naposljetku skončati etičkim relativizmom, pri čemu će za strance važiti posve drugačiji etički kriterijumi, koji će upravo pomenutom hladnokrvnošću biti legitimirani, a da se pritom to niti najmanje ne smatra povredom ljudskih prava.

2 To je karakteristika isključivo Zapada koji svoju moć crpi iz reinvestiranja kapitala, tehničkih inovacija, što nije bio slučaj sve do devetnaestoga stoljeća ni sa jednom kulturom. Prethodno su kulture ovisile o višku poljoprivrede, usljed čega je i napredak određene kulture nužno bio ograničen. Prvi put je u kontekstu zapadnjačke kulture taj rast neumoljiv i uslovno rečeno beskonačan. Upravo takva pozicija finansijske moći omogućuje Zapadu da vlastitim kulturnim vrijednotama oboji cijeli svijet, ili da ih, indirektno, ucijepi putem tehničko-tehnoloških pomagala u krivotok drugih kultura svijeta. Sve to, naravno, vodi marginalizaciji te odbacivanju drugih kultura, te insistiranju na isključivo jednoj, sve i kada se karikaturno insistira na multikulturalizmu kao vrijednosti koja je tobože Zapadu inherentna (Armstrong 2007: 40–41). Zanimljivom nam se čini opaska Slavoj Žižeka koji ističe da je „liberalni univerzalizam iluzija, maska koja skriva sopstvenu posebnost i nameće je drugima kao



To usljed toga što i osoba na selu i osoba u gradu, i onaj koji je finansijski zbrinut i onaj koji je u egzistencijalnom grču, svi oni u prilici su gledati iste televizijske programe i pratiti iste medije, usljed čega je njihov misaoni tok na posve identičan način „provociran”, usmjeravan, te naposljetku i profiliran. Sve to otupljuje a ne osnažuje autentičnost i izvornost ljudskog misaonog toka, što se naposljetku nužno odražava i na samu pobožnost, i pored toga što samo prividno doprinosi premošćavanju jaza između sela i grada. U stvari, takvom jednom unificiranošću kojoj uopšte ne pogoduje dostatna i odgovarajuća ambijentalnost, mogli bismo kazati da se suštinski jaz još više produbljuje, dočim se kritički odnos prema postojećem stanju onemogućava<sup>1</sup>.

Vrlo je važno istaći i kulturu ishrane, način odijevanja, kao i navike koje umnogome određuju ljudski karakter. Zapravo navike, a ne rod, suštinski određuju ljudsku ćud. Srednjovjekovni muslimanski mislilac Ibn Haldun pravi usporedbu između nomadskih i gradskih mentalnih i psiholoških predispozicija, kao i kulturnih determinanti. I pored toga što ne možemo posve izjednačiti nomadski sa seoskim karakterom, budući da je seoski, za razliku od nomadskog, karakterističan po sjedilaštvu, ipak je u poređenju s gradskim puno bliži nomadskom karakteru. Uživanje u raznovrsnosti jela, produciranje nebrojenih potreba koje niti najmanje nisu potrebne, ali koje usljed naviknutosti na njih vremenom budu premetnute u nužne, prepuštanje dokolici i uživanje u raskoši slabi i čini otupjelom ljudsku diskurzivnu moć, čovjeka čini slabijim, potištenijim i ovisnijim, te naposljetku Boga čini odsutnim iz života takvoga čovjeka. Rezultat potiskivanja dragoga Boga iz života te apsolutna horizontalna prostrtnost u životu na koncu vode samozaboravu, krajnjem zapostavljanju duše, te javljanju bolesti koje u selu prethodno nisu bile niti detektirane. Dakle, seoski ambijent, rekli bismo, pogodniji je za kontemplaciju Boga, čovjek biva zadovoljan nužnim i nenaviknut na raskoš, što sve njegovu podložnost Bogu čini kvalitativno boljom<sup>2</sup>. Osim što čovjekovu moć u kušanju

---

nešto univerzalno” (Žižek 2015: 28). Slično konstatira i Esad Zgodić koji navodi da „misija civiliziranja svijeta, na empirijskoj razini, korespondira zapravo sa najsurevojnijom politikom osvajanja i uništenja autohtonih naroda i kultura” (Zgodić 1999: 149). Na tragu pomenutoga i Amin Maluf ističe da „gdje god da živimo na ovoj planeti, svaka modernizacija odsada je pozapadnjačenje” (Maluf 2016: 78).

- 1 Herbert Markuze vrlo zanimljivo primjećuje da „u uslovima porasta životnog standarda nekonformizam sa sistemom izgleda kao društveno nekoristan”, odnosno da „razvijeno industrijsko društvo utišava i pomiruje opoziciju” (Marcuse 1968: 22–26; Silajdžić 2003: 193).
- 2 Opet, u ovom kontekstu, čini nam se zanimljivim to što Bernard Rassel upravo civilizaciju prepoznaje kao pogonsku silu koja čovjeka uravnotežuje, dovodi u red, pomaže mu da se oslobodi krivih ili nametnutih potreba i da ih odbaci, te da se vrati vlastitoj primordijalnosti. Tako on ističe da „civilizacija koči nagon ne samo pomoću 'predostrožnosti', koja predstavlja kočnicu kojom sami upravljamo, nego i pomoću zakona, običaja i religije. Civilizacija je ovu kočnicu naslijedila iz doba varvarstva, ali joj ona daje manje nagonski, a više



religijskog (*dawq*) slabi, raskoš i kultura sjedilaštva jednako tako doprinose između ostaloga i političkoj nemoći, te nemogućnosti da se na jedan dostatniji način domicilno stanovništvo suprotstavi vanjskom neprijatelju. To je usljed toga što su ugađajući sebi u svemu što bi im na um palo postali slabi i ovisni, te fizički nedovoljno snažni odnosno nemoćni. Sve ovo takve narode čini pogodnim plijenom za one koji su ratoborniji, izdržljiviji, te naviknuti na surovije životne uslove<sup>1</sup> (vidjeti: Ibn Haldun 2007: 158–210). Iz ovoga možemo zaključiti da vanjskoj slabosti prethodi nutarnja, koja se neosjetno uvuče u društvo, a koja predstavlja na izvjestan način normalan slijed kulturnog zrijevanja jedne šire zajednice, budući da nomadski odnosno seoski karakter nužno prethodi gradskom odnosno sjedilačkom, te je pretpostavka njegovom pojavljivanju. Ovo je i razumljivo budući da ono što je nužno prethodi raskoši i komforu, jer se ovo potonje na prvotno naslanja. Važno je naglasiti da produciranje kulture, ipak, nije moguće bez sjedilačkog načina života. Dakle, sjedilaštvo je nužna pretpostavka produciranju kulture budući da je seoski karakter onemogućen te naprosto nema vremena da se nadnese nad životom i da ga analitički promatra, što ne znači da je njegov način življenja manje vrijedan. Naprotiv, upravo u toj rudimentarnosti odnosno primordijalnosti prepoznajemo i svrhu odnosno supstancijalnu sadržinu koju mnogobrojni kulturni tokovi na sebi svojstven način izriču odnosno naslućuju. Nemaju potrebu da se nadnesu nad vlastitim životom kako bi pronikli u bit života jer je sav njihov život, usudit ćemo se kazati, sama suština.

Također, kada govorimo o mladim ljudima koji žive u gradu odnosno na selu, oni u gradu često idu u bogomolju usljed konformističkog odnosa prema roditeljima. Roditelji to od njih zahtijevaju i nastoje to po svaku cijenu postići, te su tu mogući i razni kompromisi, usljed čega dolazi do dogovora, no osjećanje dužnosti kod mlađih gotovo posve izostaje. Oni naprosto ne osjećaju da su dužni, te je njihov odlazak u bogomolju više odraz njihovog odnosa prema roditeljima negoli prema Bogu. Na selu stvari stoje drugačije, konformistički odnos izostaje, te mlađi zaista osjećaju da su dužni odlaziti u bogomolju (Ćimić 2007: 248). Naravno, ovaj momenat je sociološki vrlo važan, ali i fenomenološki, zato što nam razotkriva i umnogome govori kakvo će biti uzlazno duhovno zrijevanje osobe na selu odnosno u gradu. I dok su u gradu mlađe osobe spremne odnositi se prema Bogu nonšalantno i kalkulantski, usljed čega

---

sistematski karakter. Neki su postupci označeni kao kriminalni i kažnjavaju se; neki drugi, iako ne podležu zakonskoj kazni, označeni su kao rđavi i izlažu one koji su ih učinili društvenoj osudi” (Rasel 1962: 36).

1 Esad Ćimić navodi da ako se nekoga želi „idejno srozati, treba mu omogućiti da ima što zaželi. Time postaje čuvar postojećeg a ne tražitelj novoga, onog što ideologe svagda uznemiruje. Time se postupno stvara generacija koja je samo funkcionalna, a ne i egzistencijalno idejno zainteresirana” (Ćimić 2007: 165).

se prema religijskom njeguje konzumeristički odnos, uzima se samo ono što predstavlja ugodu, dočim se sve ono što se i ne čini baš ugodnim odbacuje ili se u najmanju ruku prešućuje<sup>1</sup>, s druge strane, na selu, taj je odnos bitno drugačiji. Naravno, ovdje možemo pretpostaviti da je život u gradu, posebno za mlađe osobe, dosta izazovniji, usljed čega se mlađe osobe nisu u stanju oduprijeti mnogobrojnim izazovima, te kada su posrijedi izazovi i religijsko ne mogu promišljati, kjerkegorovski rečeno, u kategorijama ili-ili, pri čemu vrlo često njeguju odnos i-i. Naravno, sve to dovodi do intelektualno-duhovne zbrkanosti i neodređenosti mlađih osoba, što se sve odražava na njihovo kasnije životno stasavanje i određenje. Želimo istaći da ne prepoznamo da je u takvom slučaju riječ o onome što bi se moglo okvalificirati kao licemjerje (*nifāq*)<sup>2</sup>, i pored toga što, izvanjski motreno, sve upućuje na jedan takav odnos budući da postojanje bogomolja u kulturi koja je suštinski ispražnjena od religijskog puno toga ne mijenja, dočim tokove nužno determiniraju obrazovni koncepti i mediji budući da upravo oni oblikuju javno mnijenje<sup>3</sup>. Rekli bismo da su bogomolje, makar bile i u samom središtu grada, u jednoj kulturi koja je ogolila osjećaj za metafizičko posve marginalne<sup>4</sup>, te da je njihovo djelovanje krajnje reducirano, usljed čega je i usluga na koju mogu računati vjernici manjkava i nedovoljna, čak rušilačka ukoliko promatramo takav odnos kroz naočale tradicije<sup>5</sup>. Tradicionalni religijski autoriteti nisu u prilici prilagoditi se

- 
- 1 Vrlo je zanimljivo primijetio Oswald Špengler da je za ateizam karakteristično odricanje odnosno da „znači odricanje od duhovnog gledišta koje mu prethodi, a ne možda od stvaralačkog akta jedne nesalomljive oblikovne snage”. U nastavku, što je za nas u ovom tekstu posebno značajno, ističe da ateizam „pripada velikom gradu: on pripada 'obrazovanome' velikih gradova čoveku koji prisvaja mehanički ono što su njegovi preci, tvorci njegove kulture, organski doživljavali”. Također, navodi i da je „čovjek svetskih gradova ireligiozan. Može on koliko mu drago hteti da bude ozbiljno religiozan, iz jednog bolnog osećanja unutarnje praznine i sramoštine, ali on to biti ne može. Svaka svetsko-gradska religioznost počiva na samoobmani” (Špengler 2018: 509).
  - 2 Smatramo zanimljivim istaći zapažanje Martina Lingsa koji naglašava da „u davno doba, baš kako se život pastira uvijek povezivao sa nevinošću, gradovi su uvijek smatrani, relativno govoreći, mjestima pokvarenosti” (Lings 1997: 17).
  - 3 Srđan Vrcan čak primjećuje da je ličnost mladog čovjeka modernoga doba do te mjere raspršena da je moguće govoriti i o „ateizmu vjernika”. Ovo ističemo stoga što nije moguće vrlo bremenite fenomene promatrati crno-bijelo, niti je moguće istupati polarizirajuće. Naprotiv, valja vrlo pažljivo pristupiti razumijevanju određene datosti, pritom uzimajući u obzir i svojevrsnu kontekstualnu uslovljenost, kao i svu složenost koju sa sobom nose savremena previranja i sve krhkosti čovjeka našega doba (Ćimić 2007: 173).
  - 4 Saeid Abedpour ističe da upravo „metafizika nudi čovjeku jednu novu iznutarnju percepciju kako bi se iznova prisjetio teleoloških zbilja i tako isjavao svjetlost svetosti u samom sebi ali i na ostala stvorenja” (Abedpour 2018: 289).
  - 5 Riječ je o kulturi u čijem je središtu čovjek a ne Bog, te koja na svojevrsan način čovjeka obogotvoruje. Upravo takav čovjek vrlo teško prihvata da se od njega išta traži, istupa iz

zahtjevima vremena, pošto bi tako izgubili u autentičnosti i kredibilitetu, te bi u odnosu na mnogobrojne zahtjeve „našega vremena” morali istupati kompromisno. Usljed nemogućnosti da se tako postave, nužno se povlače, tako zadržavajući i čuvajući neku vrstu nepovredivosti i autoriteta, no posve gubeći u relevantnosti.

### *Zaključak*

U radu smo pokazali da su često pojedine ljudske karakteristike izvana isprovocirane, a što se neupitno odražava na ukupnu ljudsku duhovnost. Tako su šutnja i brbljanje, upućenost na druge i jedna ontološka hladnokrvnost kada su drugi u pitanju, osjećanje za biljno-životinjski svijet odnosno odsustvo toga osjećanja, doživljaj vremenskih prilika dubinom svoga bića ili potpuno ignorisanje pomenutih okolnosti, dobrim dijelom isprovocirani kulturom koja čovjeka od smisla otuđuje, te ga, postavljanjem u samo središte svijeta, stropoštava na najniže nizine apsolutiziranjem njegovoga reduciranoga pogleda na svijet.

Također, istakli smo da selo i grad imaju određenih prednosti koje, kada su aktualizirane u neodgovarajućem ambijentu, mogu biti izvitoperene, čime uzrokuju mnogobrojne ljudske deformitete. Upravo usljed pomenutoga, opravdan je strah zbog sve primjetnijeg iščezavanja sela, zbog čega i grad gubi u vlastitoj primordijalnosti odnosno kredibilitetu. Mogli bismo kazati da usljed potpunoga niveliranja sela, i grad i selo gube u vlastitoj autentičnosti, odnosno nisu ono što su nekada bili, a što sve vodi primjetnoj ljudskoj izgubljenosti usred nebodera, osjećanju besmisla usljed pregršti djelatnosti koje su čovjeku nadohvat ruke, kao i potpunoj zaklonjenosti od metafizičkog obzorja, a što u čovjeku rezultira osjećanjem duboke, njemu teško objašnjive, usamljenosti.

Primljeno: 10. septembra 2023.

Prihvaćeno: 26. oktobra 2023.

---

pozicije nadmoći, te on nastoji sve vrijeme potčinjavati druge, ali i samu tvar. Motreno iz religijske perspektive, stvari bi trebalo da funkcioniraju posve obratno: Bog je taj koji je u središtu, a čovjek koji do sebe drži konstantno osluškuje božanski zov, te mu nastoji na što bolji način udovoljiti. U zapadnjačkoj civilizaciji kopernikanski obrat naznačio je definitivno potiskivanje i marginalizaciju dragoga Boga, te čovjekovo samodopadljivo stupanje na tron. Zapravo, takvo njegovo istupanje zapravo je suštinsko stropošavanje na 'najniže nizine' budući da njegova svijest biva reducirana, dočim mnogobrojni svjetovi kojima je prethodno svjedočio bivaju svedeni isključivo na osjetilni svijet. U takvim okolnostima dominira instrumentalni um, a čovjek na koncu bude puka alatka onome što je prethodno sam produkovao odnosno iznjedrio. Dakle, savremeni čovjek zagrizao je udicu koju je sam prethodno zabacio odbacivanjem dragog Boga (Lings 1997: 44–49).

## Literatura

- Abedpour, Saïd (2018), *O sufizmu: bosanski tesavvuf*, Sarajevo, Naučnoistraživački institut „Ibn Sina”.
- Aristotel (b. d.), *Politika*, Novi Sad, Misao.
- Armstrong, Karen (2007), *Bitka za Boga: fundamentalizam u judaizmu, kršćanstvu i islamu*, Sarajevo, Šahinpašić.
- Bauman, Zygmunt (2009), *Postmoderna etika*, Zagreb, AGM.
- Beglerović, Samir (2014), *Tesavvuf Bosne u vidicima Fejzulaha Hadžibajrića: vjerski i kulturni razvoj bosanskih muslimana u prvoj polovini XX stoljeća*, Sarajevo, Bookline.
- Beglerović, Samir (2022), *Geneza i razvoj moderne evropske ezoterijske tradicije*, Sarajevo, El-Kalem.
- Beglerović, S. i Čemo, K. (2004), *Zbirka hikaja tarikatskih prvaka*, Sarajevo, Samir Beglerović.
- Beglerović, S. i Čemo, K. (2022), *Božija lijepa imena sa komentarom i dovama*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu.
- Božović, Ratko (2016), *Molitva osame*, Beograd, Čigoja.
- Chittick, William (2019), *Ibn ‘Arabi nasljednik vjerovjesnikā*, Mostar, Toprak.
- Ćimić, Esad (2007), *Drama a/teizacije*, Sarajevo–Zagreb, Šahinpašić.
- Ćurak, Nerzuk (2009), *Filozofija zagrljaja*, Sarajevo, Rabić.
- Davutoglu, Ahmet (2017), *Civilizacije i gradovi*, Sarajevo, Dobra knjiga.
- De Žarden, Džozef (2006), *Ekološka etika: uvod u ekološku filozofiju*, Beograd, Službeni glasnik.
- Fromm, Erich (2019), *O neposlušnosti*, Čačak–Beograd, Branko Kukić–Gradac K.
- Hafizović, Rešid (2015), *Stubovi islama i džihad*, Sarajevo, Connectum.
- Ibn Haldun (2007), *Muqaddima*, Sarajevo, El-Kalem.
- Izutsu, Toshihiko (2019), *Bog i čovjek u Kur’anu: semantika kur’anskog Weltanschauung*, Sarajevo, Centar za napredne studije.
- Jonas, Hans (1990), *Princip odgovornosti: pokušaj jedne etike za tehnološku revoluciju*, Sarajevo, „Veselin Masleša”.
- Kadić, Samedin (2019), *Mali leksikon velikih tema*, Sarajevo, Centar za napredne studije.
- Kalin, Ibrahim (2019), *Ja, onaj drugi drukčiji svijet (Uvod u historiju odnosa islama i Zapada)*, Sarajevo, Dobra knjiga.
- Konstantinović, Radomir (2008), *Filosofija palanke*, Beograd, Otkrovenje.
- Konstantinović, Radomir (2013), *Na margini*, Sarajevo, University Press.
- Lings, Martin (1994), *Šta je sufizam*, Zagreb, Kuća bosanska.
- Lings, Martin (1997), *Drevna vjerovanja i moderna sujevjerja*, Sarajevo, Bosanska knjiga.

- Mahmutćehajić, Rusmir (2011), *Hval i djeva: sabiranje rasutog*, Sarajevo, Dobra knjiga.
- Maluf, Amin (2016), *Ubilački identiteti: nasilje i potreba za pripadanjem*, Beograd, Laguna.
- Marcuse, Herbert (1968), *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo, „Veselin Masleša”.
- Murata, S. i Chittick, W. (2019), *Vizija islama*, Sarajevo, Connectum.
- Rasel, Bertnard (1962), *Istorija zapadne filosofije*, Beograd, Kosmos.
- Schimmel, Annemarie (2001), *Odgonetanje Božijih znakova: fenomenološki pristup islamu*, Sarajevo, El-Kalem.
- Silajdžić, Adnan (2003), *Islam u otkriću kršćanske Evrope: povijest međureligijskog dijaloga*, Sarajevo, Fakultet islamskih nauka.
- Silajdžić, Adnan (2019), *Ogledi o sunnetu i hadisu*, Sarajevo, El-Kalem.
- Šarčević, Abdulah (2000), *Sfinga Zapada na kraju 20. stoljeća*, Sarajevo, Bosanska knjiga.
- Šopenhauer, Artur (2017), *Metafizika ljubavi*, Beograd, Sazvežđa.
- Špengler, Oswald (1991), *Čovjek i tehnika*, Split, Laus.
- Špengler, Oswald (2018), *Propast Zapada*, Beograd, Glasnik.
- Tomić, Zorana (2016), *Knjiga o ćutanju*, Beograd, Čigoja.
- Zgodić, Esad (1999), *Ideologija nacionalnog mesijanstva*, Sarajevo, Vijeće kongresa bošnjačkih intelektualaca.
- Žižek, Slavoj (2015), *Islam, ateizam i modernost (neka bogohulna razmišljanja)*, Novi Sad, Akademska knjiga.

---

## The Impact of Environment on Human Religiosity – the Possibility of Piety in a Culture of Meaninglessness and Mutual “Passing-by”

**Bajram Dizdarević**

*“Mehmed Fatih” Madrasa in Tuzi, Montenegro*

Since each person is essentially immersed in his own context, that is, the time and space in which he lives, and that he cannot think outside of that context about the phenomena that occur in that time, and that the upbringing (adab) of a person significantly determines his relationship to social conditions, in this paper, we will concentrate on how the urban or rural environment affects the spiritual or intellectual growth of a person, and whether the rural environment in which primordiality is emphasized strengthens the qualitative growth of that very dimension (fiṭrah) in a person, i.e. whether the urban environment that is overwhelmed by handiwork, i.e. by an all-too-human ambience, suffocates it, and prevents its true actualization. In addition to the aforementioned, we plan to examine whether it is even possible to be religious in the city environment, since the modern city is characterized by deep ontological nothingness and Kafkaesque nonsense, and what are the consequences of the almost complete fusion of the village and the city, as a result of which it is no longer possible to count on a gradual cultural-civilization the maturing of the people, i.e. the intellectual and spiritual growth of individuals.

**Keywords:** *religiosity, upbringing, ambient, primordiality, city, village*