

Ratko R. Božović
Filozofski fakultet
Nikšić

KULTURNI IDENTITET U GLOBALNOJ INTEGRACIJI

A CULTURAN IDENTITY IN THE GLOBAL INTEGRATION

ABSTRACT This research is dedicated to the question of disappearing and surviving of the cultural identity in the approaching European global integration. The author was trying to find whether, and to what degree, the European countries are being dedicated to the globalization in order to resist the Americanization which is considered to be some kind of cosmopolitan hegemony. This research is also dedicated to the position of the smaller countries like Serbia and Montenegro in this process, and to the losing of their cultural identities because of the assimilation by more developer countries and their cultures.

The process of the global integration is justified if it is not only understood as the process by which Europe will protect its economy and politics but also its own culture from the „American cultural imperialism“ and its consumerist society. This process will be justified if it is understood as a rude awakening of the modern American society in the light of reaffirmation of the European culture which is a nursery of the American culture.

Key words: cultural identity, globalization, integration, acculturation, assimilation and diffusion.

APSTRAKT U radu se promišlja pitanje gubljenja ili opstajanja kulturnog identiteta u (naj)globalnijim integracijama, posebno u nastupajućoj evropskoj integraciji. Takođe, razmatra se pitanje koliko se najrazvijenije zemlje Evrope zalažu za, pored ostalog, opštu evropsku integraciju (globalizaciju) da bi se uspješnije oduprle amerikanizaciji, kao svojevrсноj hegemoniji kosmopolitskih razmjera. A šta onda male, a uz to još nerazvijene zemlje kao što je Srbija i Crna Gora, mogu dobiti a šta izgubiti u procesu takvih globalnih integracija? Misli se, prije svega, na opasnosti gubljenja njihovih kulturnih identiteta asimilacionim procesom od strane razvijenijih i moćnijih ili možda suprotno, njihovim bogaćenjem procesom akulturacije različitih kultura.

Ako evropski (globalni) integracioni proces, pored objedinjavanja ekonomskih i političkih sfera, ujedno podrazumijeva i zaštitu evropske kulture od američkog „kulturnog imperijalizma“, posebno od difuzije masovne i potrošačke kulture, onda taj proces u tom dijelu ima svoje opravdanje. Proces čak ima, može se reći, opravdanje u pogledu mogućnosti otrežnjenja američke savremene civilizacije u smislu reafirmacije u njoj samoj vrijednosti evropske kulture, inače kolijevci američke kulture.

Ključne riječi: kulturni identitet, globalizacija, integracija, akulturacija, asimilacija, difuzija.

Identitet u promjeni

Pojam kulturnog identiteta nije opozicionalan pojmu kulturne raznovrsnosti, ali ipak jeste nešto što izražava posebnost, specifičnost i time razliku od drugog (jedan identitet naspram drugog identiteta). Svaki identitet sadrži razlikovanost, i to ne samo prema spolja (drugom identitetu) nego i unutar samog sebe (svojih elemenata). Pod pojmom identiteta (latinski *identitas*, od

idem – ist) podrazumijeva se istovjetnost, po čemu je neko biće, svojstvo, *jednako samom sebi*, pa, prema tome, kulturni identitet koliko god sadrži u sebi različite stvari, opet je poseban u odnosu na neke druge kulturne identitete. Dakle, identitet podrazumijeva skup i kontinuitet svojstava kojima su neka društvena grupacija, zajednica, društvo, kultura određeni ili definisani naspram drugih, čime obezbjeđuju i ostvaruju svoju samoistovjetnost. Svaki pripadnik određenog zajedničkog (kolektivnog) identiteta gradi svoju ličnost (*ja*) u odnosu na ono što je zajedničko (*mi*). To što je zajedničko ipak je složeno i sastavljeno od različitih komponenti te se time može govoriti o etničkim, nacionalnim, vjerskim (konfesionalnim), kulturnim, socijalnim, profesionalnim, generacijskim i drugim identitetima, gdje se svaki od njih može ispoljavati, i to ne samo različito od drugih nego čak i sâm različito u određenim društvenim i vremenskim situacijama u odnosu na neke druge situacije. Identitet je, takođe, koliko god održivo trajan, opet podložan promjenama, posebno u savremenom svijetu.

Kulturni identitet uključuje samosvijest pojedinaca i društvenih grupacija o svom kulturno-istorijskom biću. U stvari, kulturni identitet uključuje: svijest o vlastitoj kulturi i istoriji; uvažavanje tradicije društva i etnosa kojima se pripada; prepoznavanje i vrednovanje sopstvenih tvorevina i postignuća kao što su jezik, običaji, vjerovanje, način života, iz čega posebno proizilazi odnos prema *novinama*, razvojnim promjenama, unutar svoje kulture, kao i odnos prema drugim kulturama na spoljašnjem planu.

Kulturni identitet je tako strukturiran da možemo govoriti o individualnom pa grupnom, društvenom (ili nacionalnom) sve do najglobalnijeg kao transdržavnog (čak kontinentalnog) identiteta. Kada je riječ o tako globalnom identitetu, onda možemo, u izvjesnom smislu, govoriti o evropskom i još šire zapadnjačkom ili vesternizacijskom (*westernisation*) identitetu. Tako npr. evropski kulturni identitet razlikuje se od azijskog, američkog (kojem je ipak najbliži) ili afričkog, iako u sebi sadrži svu različitost posebnih identiteta. Naime, s obzirom na te posebne identitete u okviru opšteg evropskog identiteta, pored kulturno-istorijskog kontinuiteta, javlja se i izražena dijalogika između raznovrsnih polarnosti. To će Edgar Moren dobro detektovati: „U evropskoj kulturi nisu značajne samo vladajuće ideje (hrišćanstvo, humanizam, um i nauka), nego te ideje skupa sa njihovim suprotnostima. Evropski duh ne čini samo pluralitet u promjeni, nego i dijalog pluraliteta koji proizvodi promjenu. [...] U životu i nastajanju evropske kulture značajan je susret koji oplodava raznovrsnost, antagonizme, takmičenja, dopunjavanja, jednom riječju, njena dijalogika. [...] *Dijalogika je u središtu evropskog kulturnog identiteta*, a ne ovog ili onog njenog elementa ili momenta“ (E. Morin, 1989: 100–101).

Šta reći za Balkan koji je sa antičkom kulturom kolijevka i, da tako kažemo, povijesni vrh evropske kulture, ali koji se, uz svu kulturnu raznovrsnost, ipak od modernog doba pa sve do danas, po svom kulturnom identitetu, izdvaja iz evropskog identiteta. Evropa je, kako kaže Marija Todorova, sinonim za napredak, red, blagostanje, radikalne ideje, dakle kao ideal, ali kao vremenska kategorija (vrijeme kao razvoj) a ne kao geografski prostor. Todorova

naglašava da ta faza o Evropi praktično nestaje poslije Drugog svjetskog rata sa dijela Balkana koji, tako reći, pripada Istočnoj Evropi. Ona „prava“ Evropa se konotira sa Zapadnom Evropom pa umjesto fraze „idem u Evropu“ nastupa svođenje na frazu „idem u Zapadnu Evropu“ (M. Todorova, 1999: 83–84). A sada nije na djelu samo posjeta Evropi ili seljenje (privremeno ili stalno) u nju, nego, kaže se, integracija sa Evropom. A kada je već riječ o vremenskom određenju jedne kulture, posebno civilizacije, onda nam dobro dođe Dž. Dž. Vitrou-ovo mišljenje o tome: „Do uspona moderne industrijske civilizacije ljudskim životima je manje dominiralo vreme no što je od tada. Razvoj i stalno usavršavanje mehaničkog časovnika i, odskora, prenosnih satova imali su dubok uticaj na naš način života. Danas nama upravljaju vremenski programi i mnogi od nas nose dnevnike, ne da bismo zabeležili ono što smo uradili već da bismo osigurali da smo na pravom mestu u pravo vreme“ (Dž. Dž. Vitrou, 1993: 31). Vrijeme, posebno označeno kao ono *na vrijeme* nešto preduzeti, učiniti, ostvariti, odlika je racionalnog mentaliteta i uopšte duha, ali ne i odlika mentaliteta pravoslavne (posebno slovensko-pravoslavne) kulture. Nije nimalo slučajno to što Luis Mumford ističe: „Časovnik, a ne parna mašina, ključna je mašina moderne industrijske ere“ (L. Mumford: 1934: 38).

Pozivajući se prvo na Agneš Helerine konstatacije kao što su: genij Evrope se prepoznao po priznavanju drugih što predstavlja obilježje evropskog identiteta; mit Zapada i Istoka ne implicira samo diferenciju između civilizacije i varvarstva, nego prije diferenciju dviju različitih civilizacija i na kraju, zapadnoevropski kulturni identitet doživljava se u podjednakoj mjeri kao etnocentričan ali i kao anti-etnocentričan, Marija Bogdanova svoju veoma inspirativnu knjigu *Imaginarni Balkan* završava riječima istinito-opore poruke: „Ako je Evropa stvorila ne samo rasizam, nego i anti-rasizam, ne samo mizoginiju, nego i feminizam, ne samo antisemitizam nego i njegovu osudu, onda za takozvani balkanizam još uvek nije pronađen komplementaran i oplemenjujući par“ (Ibid., 324).

Ruska autorka N. A. Naročnickaja vidi bitnu razliku kada je u pitanju nastajanje (izvor) ateizma kod zapadnog Evropljanina u odnosu na pravoslavnog Rusa, a što se donekle može odnositi i na pravoslavno-slovenskog Balkanca. Naime, Naročnickaja će upozoriti: „Evropljanin postaje ateista zbog egoizma i ogrubljenosti srca. Samo priznaje sebe. U svojoj uobraženosti on ne trpi nikakve bogove. Rus postaje ateista iz evropskih pobuda: iz samilosti prema zemaljskom stvorenju. U svojim vaskršnjim osjećanjima on pruža pogled daleko iza granica svoga 'ja'. On više neće da spoji stradanja koja vidi oko sebe s milosrdjem Boga... On kao Ivan Karamazov ljubi vjeru u Boga zbog suza dječaka koji nevin strada. Iz samilosti prema mukama koje osjeća Rus počinje da mrzi Boga“ (N. A. Нарочницкая, 1999). Nadalje, Naročnickaja će još upozoriti da bezbožnici zato najviše mrze monaštvo i teodiceju kao opravdanje i poštovanje milostivog Boga. To je, ujedno, objašnjenje što je antihrišćanski marksizam vatreno prihvaćen i što je istovremeno napredovao na ruskom prostoru, skoro kao pseudomorfoza religije (reklo bi se kao određeni oblik svjetovne religije). Emil M. Sioran će reći: „U XV veku Rusija je iskoristila prazninu koja se

pojavi u području vere, kao što danas (misli na vrijeme ruskog socijalizma – um. R. R. B.) koristi prazninu u oblasti politike. To su za nju bile dve prilike da sebe potpuno ubedi u svoju odgovornost pred istorijom“ (E. M. Sioran, 1987: 25). Postavlja se pitanje da li Rusija danas ponovo zadobija priliku, ali sa obavezujućim odučavanjem od recidiva bliže prošlosti, da krene u nove globalne integracije na Zapadu (u Evropi) ili na Istoku (u Aziji), ili će ostati da autarhično tavori u okviru svojih granica i utopistično gaji nadu o svojoj samodolazećoj veličini, nekoj ponovo „srećnoj budućnosti“.

Kada jasno sagledamo sav užas u kojem se nalazi čovjek danas, kako stanovnik onog najrazvijenijeg tako i onog najnerazvijenijeg svijeta, izgleda da nam predstoji traganje za spasom u svemoćnom Bogu (ili nekoj drugoj višoj sili) ili čovjeku (kao natčovjeku), ili nekom *drugom čovjeku, odučenom od postojećeg*. Na ovo pitanje Predrag Čičovački traži odgovor u porukama iz dviju povijesno velikih knjiga, *Biblije* (njenog *Starog zavjeta*) i *Braće Karamazovih*, preciznije rečeno u porukama iz *Knjige o Jovu* i priče *Velikog inkvizitora*, ne zaboravljajući ni poruku iz *Prometeja*. Sâm Čičovački upozorava, s razlogom, da sve velike knjige *odučavaju* ali i nastoje da daju odgovore na ono najzagonetnije pitanje od svih pitanja: *Šta je čovjek?* A kada je u pitanju *differentia specifica* između Prometeja i Jova, ona se, po Čičovačkom, oglašava u sljedećem: „Ako je Jov arhetipski model za neke od nas, on tako nije izgledao svojoj novoj deci. Ne Jov već Prometej je postao njihov uzor; ne Jov već Prometej je postao idol modernog čovjeka“ (P. Čičovački, 2002: 107). Prometej je simbol akcije, racionalnog duha, preteča Dekartovog *cogito, ergo sum* sa bezgraničnim mogućnostima ljudskog saznanja te je i njegova vatra potpuno nadmoćna nad prirodom; sve, dakle, suprotno moćima i mogućnostima jednog Jova, simbola vjere. A kada je riječ o priči Velikog inkvizitora, Dostojevski je u likovima Ivana Karamazova i Velikog inkvizitora (moćnog starog kardinala iz Sevilje) a naspram lika Aljoše Karamazova pleo priču između Prometeja i Jova priklonivši se više Jovu, uz određene nedorečenosti izrečene kroz usta starca Zosime. U svojem odgovoru Čičovački će istaći razliku i istost između ove dvije priče: „U svom provokativnom i beskompromisnom tretiranju Božanskog i ljudskog, te dve knjige ne nude jednak odgovor na Sofoklovo čuđenje najvećem čudu. Ono, međutim, u čemu se one sigurno i nedvosmisleno slažu jeste nešto drugo, a to je da je tako strašno teško biti ljudsko biće“ (Ibid., 115). Da li je u ljudima više usađeno i rasprostranjeno zlo ili dobro i da li je svirepi ubica ili mučitelj i njihov stradalnik zla kob ljudskog bića, data ili ne od Boga, pitanja su koja su mučila i samog Dostojevskog. Berđajev, čije mišljenje Čičovački uzima kao sporno, nastoji da pokaže (da ne kažemo dokaže) kako je Dostojevski postojanje zla u čovjeku smatrao dokazom o postojanju Boga. Kada bi se, misli Berđajev, svijest sastojala samo od dobrog i pravičnog, onda ne bilo potrebe za Bogom pošto bi sâm svijet bio Bog. Prema tome, stoji antinomija kao istina – Bog jeste zato što zlo jeste, isto tako kao što Bog jeste zato što sloboda jeste (Ibid., 113). Kada smo već tu sa Berđajevim, onda je u ovoj prilici zanimljivo podsjetiti se njegovog, s razlogom, bezmalo lamentiranja nad kultu-

rom pod vehementnim naletom savremene civilizacije. Ovo pogotovo zato što je predmet pažnje ovog teksta pitanje: koje su šanse za očuvanje kulturnog identiteta u procesu globalnih integracija, posebno kulturâ nerazvijenih i kvantitativno malih društava, ujedno trenda njihovog obavezujućeg razvoja? Berđajev će upozoriti: „Kultura se ne razvija beskrajno. Ona u samoj sebi nosi seme smrti. U njoj se sadrže načela, koja neotklonjivo gone ka civilizaciji. Civilizacija je pak smrt duha kulture, pojava sasvim drugog bića ili nebića. Ali treba uneti smisao u taj fenomen, tako tipičan za filozofiju istorije, za osmišljavanje istorije“ (N. Berđajev, 1989: 229).

Kada je u pitanju dosezanje moći (moći samo shvaćene u ničeovskom smislu kao stvaralačkog zanosa) i mogućnosti čovjeka u oblastima kulture i civilizacije, onda se s pravom može tvrditi da je čovjek pukom civilizacijom sveden na recepiranje postojeće ponude. Kulturom, naprotiv, ljudsko stvaranje dobija prominentnost kako u čovjekovom individualnom stvaralačkom ispoljavanju i ispunjavanju, tako i u stvaralačkom doživljavanju stvaralaštva drugih. Slobodno se može tvrditi da je masovna kultura jedan od onih oblika ispoljavanja civilizacije koji zaobilazi istinsku kulturu, pa i onda kada se izvjesni masovni izazovi koriste u propagandi vrijednih djela kulture. Sa civilizacijskim tokovima i vrijedna kulturna dobra stavljaju se u robni odnos. Velike estetske vrijednosti i uopšte društvene vrijednosti, posebno one raritetnog karaktera, postaju dobar povod za operacije pretvaranja istinskih vrijednosti u unosne robe, kako za one koji prodaju, tako i za one koji ih kupuju radi posjedovanja. Zato je veliki „prestup“ civilizacije i njoj prateće masovne kulture što su nametnule ideologiju pretvaranja svega u prometnu vrijednost. To se posebno javlja kada se sve čini da se, po svaku cijenu, estetske, povijesne i unikatne vrijednosti izražavaju kroz novčanu vrijednost (dobit).

Naučno-tehnološka revolucija, kao civilizacijski (iz)um, isturila je u prvi plan tehnologiju kao novu ideologiju (Markuze), tj. moćno sredstvo vladanja ljudima, čime spontanost i autonomnost kulture sve više vraća u davnu prošlost. A to nameće gubljenje kulturnog identiteta. Umjesto održavanja spontaniteta, kultura se često vraća predilekciji prilagođavanja postojećem redu stvari, vladanju predmetnog mrtvog svijeta stvari svijetom živih ljudi. Nije slučajno ni to što se usaglašenom modelu kulturne politike u društvu suprotstavljaju „novi projekti kulture“ kroz razne potkulturne, kontrakulturne pojave i alternativne pokrete. Istina, to se često javlja sa ambivalentnim orijentacijama koje se kreću između oslobodilačkih zahtjeva i otuđenih (destruktivnih) potreba. Vladajuće ideologije čak znaju da i takve kulturne zahvate protiv etablirane politike uračunavaju u ekvilibristaku reda i poretka, sve do one mjere koja predstavlja demarkacionu liniju preko koje se ne smije preći, tj. sve dok ne zaprijeti opasnost od promjene vladajućeg poretka vrijednosti. Isprecizirana kompjuterizacija, internet-umreženje, ohlađena mobil-telefonska ekspres komunikacija „oslobađaju“ čovjeka od napora mišljenja, „ručnog računanja“, neposrednog druženja i sl. Čovjek sa radošću lijenog duha to često prima kao veliku olakšicu i darodavnu uslugu, ne uočavajući i drugu stranu medalje – društvenu upotrebu njega

samog, što nečujno povlači pripravnu pasivizaciju duha pojedinca i osuđuje ga na vječito *volens-nolens* pristajanje na ponuđeno. Tehnizovana i racionalizovana svijest nameće u društvu model obrazovanja sa isključivim efektima koristi. Zato se humanističko obrazovanje shvata kao balast sa stanovišta suve utilitarističke ideologije, koja proističe iz prevlasti ekonomije i tehnologije profita. Ta racionalizovana i pragmatična upotreba znanja kao podataka i rezultata sve se više isključuje *per se* humanističko-društveno obrazovanje. Time se birokratsko-tehnički uzus vladanja ljudima nameće kao računski duh znanja koji, dakle, sa računom ekspeditivnog dobijanja i pokazivanja rezultata istovremeno gradi hijerarhijski model vladanja ljudskom svijesću. U takvoj konstelaciji odnosa kultura se potiskuje, a civilizacija ogoljuje na puki tehnološki upotrebljivi scijentistički duh koji služi za upotrebljivost ljudi za svrhe stvari i za društvene (ekonomske i političke) rezultate od tih stvari. Prema tome, civilizacija, sa mnogim svojim rezultatima konformira i postvaruje čovjeka, i to sve više ukoliko više pretvara moguću praksu, pogotovo stvaralačku, u rutinski jednodimenzionalni rad, a svakodnevno bivstvuje u skraćenu egzistenciju, egzistenciju koja je daleko od pravog ljudskog bivstvovanja i istinskog ljudskog stvaranja i doživljavanja stvaranja drugih (R. R. Božović, 1991: 55–81).

(Ne)gubljenje kulturnog identiteta sa globalnim integracijama

U današnje vrijeme kulturni identitet se nalazi pod pritiskom tendencija suprotnih smjerova, jednog spoljašnjeg kosmopolitskog karaktera i drugog iznutra proizvedenog, gdje se u okviru etničko-kulturnog konteksta javlja, po svaku cijenu, posebna isključivost. Dakle, na djelu je gubljenje jednog otvorenog kulturnog identiteta koji se oslobođeno razvija i stupa u kontakte, dodire, uzajamno dejstvo sa drugim (manje ili više sličnim ili različitim) kulturama. Taj spoljašnji faktor potiče od strane moćnih industrijskih sila (ere postindustrijalizma), posebno od SAD, koje teže da neposredno i posredno ekspanzijom masovne i potrošačke kulture unificiraju vrijednosti ne samo unutar svojih kultura nego uopšte haraju svjetskom scenom. Izgleda da su različiti nivoi (svjetski, regionalni, nacionalni) kulturnih dodira, interakcija, koji su rađali određene vrijednosti bez bojazni od gubljenja svoje samobitnosti, sve manje mogući. Ono što njemački sociolog Valter Bil eksplicira za kulturne dodire kao podsticaje bogaćenja kultura, samo ako ti dodiri nijesu u savremenom svijetu uslovljeni etničkim, religioznim i staleškim diskriminacijama, sve manje važi, i to ne samo zbog stihijne poplave masovne i potrošačke kulture (W. L. Bühl, 1994: 166–67). Kultura je živo tkivo; kulturne vrijednosti povijesno traju, događaju se i zbivaju. V. Bil precizira: „Upravo kultura ne može da se definiše kao dato (muzejsko) stanje nego samo kao *sposobnost za stvaralačke promjene*, pri čemu svakako da i ove promjene moraju da se drže na vjerovatnoj (najprije, ipak nepoznatoj) granici identiteta, odnosno moraju izvirati iz zajedničke osnove konfiguracije ili generativne matrice. Kultura je identitet u promjeni, ili obrnuto. Kultura je stalno djelujući kreativitet“ (W. L. Bühl, 164). N. Berđajev

će naglasiti da se pod svemoćnim progresom, rastom saznanja i nauke, riječju sa naletom civilizacije, zatvaraju vrijednosti kulture u muzejske depoe i izloge. „Sva lepota kulture, vezana za hramove, dvorove i letnjikovce, prelazi u muzeje, koji su puni trupina lepote. Civilizacija je muzejna, u tome je jedina njena veza sa prošlošću. Počinje kult života izvan njegovog smisla. Ništa više nema samovrednost“ (N. Berđajev, 237). Dakle, Berđajev smatra da civilizacija materijalizacijom i institucijalizacijom vrijednosti guši vrijednosti kulture, koje joj, u stvari, služe za prezentovanje nametnute ideologije a bez kulturne samobitnosti, i to na sopstvenom društvenom prostoru. Time se sve više gubi sopstveni kulturni identitet, a tek šta biva sa onim malim i ekonomski nerazvijenim u okviru civilizacijskih globalističkih integracionih procesa. Neki autori sa teorijskim stanovištima drugačijim od Berđajeva, kao npr. Rejmond Vilijsams, uočavaju da su neke stare neevropske civilizacije, kao prvo civilizacije Indije i Persije, kasnije i Kine, imale razvijene svoje kulture sa sasvim različitim društvenim organizacijama i dugom umjetničkom i uopšte intelektualnom tradicijom. No, Evropljani su ih sa svoje tačke gledišta posmatrali kao naprosto zaostala društva, pogotovo u odnosu na svoja sa visoko razvijenom tehnologijom i politikom. Drugi pak, dakle van evropske kulture, vidjeli su u ovim kulturama posebne oblike čovjekovog duha, inače kulture otporne na uticaje sa strane, koje se nijesu dale asimilovati i podrediti unilinearnoj ideji civilizacije (R. Williams, 1967: 274a).

Kulturna raznovrsnost je od vjkada bila odlika mnogih društva. Danas se realni pluralizam kultura unutar istih društava permanentno obrazlaže, čak nameće od strane drugih (naročito velikih sila) kao prednost društava u kojima koegzistiraju različite kulture. Ali, ta ideja ipak sve više postaje neostvarljiva i to ne samo zbog manjih međusobnih uvažavanja kultura nego i zbog statičnosti svake od njih ponaosob, pogotovu u vremenu civilizacijski nametnute vrijednosti materijalizacije življenja.

Kulturni identitet podrazumijeva svoje utemeljenje u određenom sistemu vrijednosti na koji se naslanja proces kulturnog razvoja i ujedno stiče samosvijest pripadnika tog identiteta u smislu samorazumijevanja svoje kulture i u njoj sopstvenog samopotvrđivanja. Iz tako oformljenog identiteta svaka zajednica uspostavlja odnose sa drugim zajednicama sa drugačijim identitetima. „Kulturni identitet je“, kaže B. Stojković, „samosvest pripadnika jedne grupe koja istorijski nastaje i razvija se u zavisnosti od kriterijuma koje ta grupa uspostavlja u odnosima sa drugim društvenim grupama.“ (B. Stojković, 1993: 26). No, istorija je ipak zabilježila mnoge agresije, posebno velikih i jakih na male i slabašne i to ne samo radi njihovog ekonomskog porobljavanja i oduzimanja im političke i pravne nezavisnosti nego i radi kulturne asimilacije kada se, u značajnoj mjeri, gubi samobitnost porobljenih. To se događalo, kao po pravilu, kako bi se uvećavala brojnost, prostor i moć agresora u odnosu na druge moćne konkurente. Valter Benjamin to će izraziti na sljedeći način: „Onaj koji je stalno pobeđivao, sve do dana današnjeg korača u trijumfalnom pohodu što vlastodršce vodi preko danas pobeđenih. Kao što je oduvek bilo uobičajeno, u tri-

jumfalnom pohodu se nosi plen. Taj plen se naziva kulturnim dobrima. [...] Ona ne zahvaljuju za svoje postojanje samo naporu genija koji su ih stvorili već i bezimenom kuluku suvremenika“ (W. Benjamin, 1974: 82). U svjetskom kontekstu takvi odnosi velikih i malih, razvijenih i nerazvijenih, proizvodili su vječitih strah kod malih i nerazvijenih, i to ne samo zbog straha od pokoravanja njihovih kulturnih identiteta nego čak i od njihovog biološkog nestanka. Miodrag Popović opisuje stanje u Srbiji početkom 19. vijeka, kada je zbog nametanja *latinične jote* od strane moćne katoličke crkve podržane od strane austrijske vlasti proizveden poluvjekovni jezički rat. Sve se to, prije svega, događalo zbog straha od pounijaćenja pravoslavlja i asimilacije pravoslavno-srpske kulture (M. Popović, 1981: 17–18), kada se, u stvari, hegemonističko-političke tendencije „kulturalizuju“ u ideje globalnih integracija pod dirigentskom palicom moćnih.

Koliko god razne kulture nastoje da (sa)čuvaju svoj integritet i identitet i time održe svoju autonomnost i autentičnost, opet akulturacionim procesima, spontano i organizovano, one stupaju u određene dodire, interakcije. Time one prenose svoje vrijednosti drugim kulturama kao što isto tako prihvataju i preuzimaju vrijednosti od tih drugih kultura. Drugo je pitanje koliko su kulture u međusobnim interferencijama spremne da se međusobno integrišu. Ovo pogotovu ako integracijom gube od svoje samobitnosti, i to obavezno više nego one druge kulture sa kojima se integrišu. Antropolog A. L. Kroeber razmišlja o mogućnostima integracija kultura gdje i kada postoje takve težnje, opet se ne ostvaruju potpune integracije. Uostalom, možda ne postoje potpune integracije ni u jednoj oblasti društvenih djelanja, pa ni u kulturnim djelanjima, niti spontane niti nasilne. Kroeber će to obrazložiti na sljedeći način: „Kulture u sebi sadrže težnje prema integraciji, u bitnom pogledu, one je do izvjesnog stepena i postižu, iako potpuna integracija nikad nije u pitanju. Potpuna integracija jeste zapravo idealan uslov, koji je izmislio jedan broj antropologa nedovoljno upućenih u istoriju. Teško je čak i zamisliti nekog historičara – sem ako je to propagator – koji bi se, imajući u vidu profesionalno iskustvo, zalagao za nešto tako kao što je potpuna integracija“ (A. L. Kroeber, 1952: 118).

Možemo se slobodno pitati kako to da moćne sile zapadnog svijeta na svojim prostorima tako jednostavno difuzno nameću masovnu kulturu i potrošački stil života i time guše svoju elitnu i ozbiljnu kulturu, a da to, možda još jednostavnije, ne čine na tuđim prostorima nerazvijenog istočnog svijeta? Time „za svakoga ko je zabrinut za vrednosti tradicije i domaćih kulturnih modela“, kaže Amartya Sen, „ovo je zaista ozbiljna pretnja“. Nadalje, A. Sen će s razlogom upozoriti da Zapad dominira svijetom bez obzira na to što je vlast vladara opala; ipak ona, na određeni način, postaje još jača u odnosu na raniju vlast, naročito na kulturnom planu. „Sunce ne zalazi u carstvu Koka-kole i MTV-ja“. Zato nije čudo što njegova tvrdnja stoji, da u globalizovanom svijetu jasno postoji prijetnja originalnim kulturama. „Jedina mogućnost koja nije na raspolaganju jeste zaustavljanje globalizacije trgovine i ekonomije, pošto se silama ekonomske promene i podele rada teško može odupreti u svetu kon-

kurencije kome energiju daju masivna tehnološka evolucija koja pruža modernoj tehnologiji ekonomski konkurentnu oštricu“ (A. Sen, 2002: 283–84).

Ako se teže možemo složiti sa Karl Poperovom tvrdnjom, a koja glasi da je zapadna civilizacija najslobodnija, najpravednija, čak najljudskija i najbolja od svih civilizacija u istoriji čovjeka, ipak se daleko lakše možemo složiti sa ovim zapadnjakom u drugom dijelu njegove tvrdnje kada kaže da je opet samo tamo priznat moralni zahtjev za ličnom slobodom (bolje rečeno političkom slobodom), potom jednakošću pred zakonom, mirom (iako bi bilo dobro kada bi garantovali mir i onim drugima – slabijim od sebe) i napokon za izbjegavanjem sile kada god je to moguće (K. R. Poper, 1949: 115). Otprilike, Poper ipak zapadnjački glorifikuje Zapad, posmatrajući ga iz afirmativno-optimističke perspektive. No, bez obzira na to koliko se sa Poperom složili ili ne, opet moramo priznati da je taj isti Zapad (normalno, uz Japan na Istoku) po ekonomskom bogatstvu i razvoju, modernoj superrazvijenoj tehnologiji i formalnoj političkoj demokratiji, znatno odmakao od ostalog dijela svijeta. Ali, takođe, naspram tih vrijednosti savremenog progressa javljaju se i mnoge negativnosti koje prate naučno-tehnološku civilizaciju. Zato, interes malih i nerazvijenih, posebno onih pravoslavno-slovenske kulture, za globalne integracije (Evropske unije) treba, prije svega, sagledavati u prednostima prihvatanja, primanja (odnosno disciplinovanja) racionalnog duha, uspostavi važenja reglementacije u društvu ili čak u svakom obliku njihovih ljudskih zajednica, kao i u vladavini prava sa uspostavom obaveznosti nezavisnog sudstva. Te tekovine progressa i demokratije Zapada ne bi smetale društvima pravoslavnog Istoka, i ne samo zato što su ta društva, na izvjestan način, preskočila te tekovine za vrijeme trajanja ideologije komunizma u njima nego i zbog dugog vremenskog vladanja (trajanja) u njima, da tako kažemo, određenog mentalitetskog sklopa, autoritarne submisivnosti (podaničkog odnosa prema vlasti), što se ne uklapa u savremeni progres. Ako prihvatimo značenje kulture (normalno, sasvim uslovno) kao *načina života*, onda je sigurno da u svakodnevnom životu mnogo toga treba mijenjati. Ali, opet moramo biti svjesni toga da to treba mijenjati sa budnom oprežnošću i izgrađenim odbrambenim mehanizmom čuvanja i daljeg razvijanja, uz sve moguće akulturacione procese, svog sopstvenog kulturnog identiteta. Time ćemo, čini se, stvarati pretpostavke da nam drugi trebaju, posebno razvijeniji, ali samo uz osjećaj i još više uz svoju realnu vrijednost, da i mi trebamo njima. Tek tada i tako uspijevaju integracije u globalnije društvene zajednice.

I još nešto. Veoma je bitno za zemlje jugoistoka Evrope da u integracionom susretu sa Zapadnom Evropom usvoje jedan *selektivno-vrijednosni princip* koji bi se operacionalizovao kao regulativno-kontrolni kriterijum u smislu prihvatanja istinskih vrijednosti zapadnoevropske kulture. Normalno, to samo uz njegovanje autentičnih vrijednosti svoje kulture i istovremeno odbacivanje svih onih pseudovrijednosti koje je na svijet porodila savremena zapadna civilizacija. Vjerovatno, to bi bio obostrani vrijednosni dobitak, tj. kako zemljama još uvijek evropske periferije tako i zemljama razvijene Evrope. Inače, vrijeme je i da se Evropa vrati Evropi sa afirmacijom svih njezinih kulturnih speci-

fičnosti, (znači) kulturnih identiteta, pa i zajedničkog (evropskog) identiteta. Time će se svojom kulturom, na najbolji način, odupirati najezdi amerikanizacije koja je naročito intenzivirana od druge polovine proteklog 20. vijeka. To opet ne znači otcjepljenje od Amerike kao da u njoj ne stanuje Evropa, ali ipak znači vraćanje Evrope samoj sebi.

L i t e r a t u r a

- Benjamin, W. (1974), *Eseji* (Odjeljak: *Istorijsko-filozofske teze*), Beograd: Nolit
- Berđajev, N. (1989), *Smisao istorije*, Nikšić: NIO „Univerzitetska riječ“
- Božović, R. R. (1991), *Kultura potreba* (Poglavlje: *Relacije kulture i civilizacije*), II dopunjeno izdanje, Beograd: Naučna knjiga
- Bühl, W. L. (1987), *Kultur-wandel: Für eine dynamische Kultursoziologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Čičovački, P. (2002), *Svet u kojem zajedno živimo, Filozofska ukrštenica*, Nikšić: Jasen
- Kroeber, L. A. (1952), *The Nature of Culture* (Odjeljak: *The Concept of Culture in Science*), Chicago – London: The University of Chicago Press
- Morin, E. (1989), *Kako misliti Evropu*, Sarajevo: Svjetlost
- Mumford, L. (1934), *Technic and Civilization*, London: Routledge & Kegan Paul
- Нарочницкая Н. А. (1999), *Религиозно-философские основы культуры; Латинский Запад и Православный Восток: Два пути апостасии-один драматический вызов на пороге Третьего Тысячелетия Христианства*, Текст предавања одржаног на Универзитету Црне Горе, Подгорица
- Poper, K. R. (1999), *U traganju za boljim svetom*, Beograd: Paidia
- Popović, M. (1981), *Jota*, Beograd: Rad-Vukov sabor
- Sen, A. (2002), *Razvoj kao sloboda*, Beograd: Filip Višnjić
- Sioran, E. M. (1987), *Istorija i utopija*, Čačak: Alef, Biblioteka časopisa Gradac, Dom kulture
- Stojković, B. (1993), *Evropski kulturni identitet*, Niš: Prosveta
- Todorova, M. (1999), *Imaginarni Balkan*, Beograd: Biblioteka XX vek: Čigoja štampa
- Vitrac, Dž. Dž. (1993), *Vreme kroz Istoriju*, Beograd: Srpska književna zadruga
- Williams, R. (1967), *Culture and Civilization*, u: *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, Vol. 2, Macmillan/London: Collier Macmillan