

● šola v globalnem kapitalizmu

● duhovna veleblagovnica

● zgodovine spolov

● antične identitete

časopis
za
kritiko
znanosti
let. XXIX, 2001, št. 202-203



Revijo subvencionirajo Ministrstvo za znanost in tehnologijo RS in Ministrstvo za kulturo RS.
Po mnenju Ministrstva za kulturo RS, št. 415-96/98 – mb/sp, šteje revija med proizvode,
za katere se plačuje 5-odstotni davek od prometa proizvodov.

vsebina

Darij Zadnikar 5 SHENGENSKI KOLABORACIONISTI

ŠOLA V GLOBALNEM KAPITALIZMU

Mitja Sardoč 11 BES IN UPANJE: REVOLUCIONARNA PEGAGOGIKA PETRA McLARNA (INTERVJU)

Peter McLaren 23 REVOLUCIONARNA PEGAGOGIKA V POSTREVOLUCIONARNIH ČASIH: PREMISLEK POLITIČNE EKONOMIJE KRITIČNEGA IZOBRAŽEVANJA

Darij Zadnikar 55 ŠOLA POD LIBERALIZMOM

Jana S. Rošker 73 NUJNOST REVOLUCIJE REFORME

Robi Kroflič 77 NADALJEVANJE PRENOVITVENIH BOJEV Z NOVIMI SREDSTVI

DUHOVNA VELEBLAGOVNICA

Aleš Črnič 87 RAZUMETI SODOBNO DUHOVNO VELEBLAGOVNICO

Bryan Wilson 91 METODOLOŠKI PROBLEMI PROUČEVANJA NOVIH RELIGIJSKIH GIBANJ

Eileen Barker 103 "KDO BO ZMAGAL?" NACIONALNE IN MANJŠINSKE RELIGIJE V POSTKOMUNISTIČNI DRUŽBI

Gregor Lesjak 123 FRAGMENT IZVORNE HIPOTEZE O SEKTANTSKEM PRANJU MOŽGANOV

Aleš Črnič 141 NIRVANIZACIJA GLOBALNE VASI

Barbara Potrata 163 DUHOVNOST NOVE DOBE

Jure Trampuš 181 MILENARIZMI IN PREDČASNE APOKALIPSE

Vinko Potočnik 197 RELIGIOZNI OBREDI PREHODA V PREHODNEM ČASU

Vida Kramžar Klemenčič 213 EKONOMIJA IN RELIGIJA – OD OZNAČITVE RELIGIOZNIH TRGOV DO PREUČITVE NJIHOVE DINAMIKE

Ksenija Šabec 229 POD SVETIM BALDAHINOM RELIGIOZNIH IN SEKULARNIH NACIONALIZMOV

Dijana Krajina 243 POVOJNI TRENDI HIPERRELIGIOZNOSTI IN RELIGIJSKO-NACIONALNEGA EKSKLUZIVIZMA V BiH

ZGODOVINE SPOLOV

Judith Roof	269	POSTMODERNIZEM
Judith Butler	279	SUBJEKTI BIOLOŠKEGA SPOLA/DRUŽBENEGA SPOLA/ŽELJE
Thomas A. King	291	Z ROKAMI OB BOKIH
Suzana Tratnik	315	TRETJI SPOL KOT ZAČETEK MODERNE LEZBIČNE IDENTITETE
Nataša Sukič	331	ANDROGINOST – UTOPIJA SEKSUALNIH REVOLUCIJ
Evelyn McDonnell	343	FEMINISTIČNA KRITIKA: SKRITA ZGODOVINA ŽENSK IN ROCKOVSKEGA NOVINARSTVA
Gusti Leben	355	IZSEKI IZ GEJEVSKE ZGODOVINE BRITANSKEGA FILMA
Brane Mozetič	373	SLOVENSKI ROMAN IN LIK HOMOSEKSUALCA
Tatjana Greif	381	SPET ČISTO DEKLE: SEKSUALNOST V TEDNIKU DRUŽINA
Nataša Velikonja	395	GLEJ JIH, ODHAJAJOČE
Boris Pintar	411	K SOCIOLOGIJI ELIT

ANTIČNE IDENTITETE

Darja Šterbenc Erker	417	IZKUŠNJA DRUGAČNOSTI – INTERVJU Z JASPEROM SVENBROJEM
Darja Šterbenc Erker	427	MED SODOBNOSTJO IN ANTIKO: STRUKTURE ETIKE, RITUALIZEM IN IDENTITETA

Čitalnica

recenzije

453

Marjan Šimenc, KAJ JE TOREJ KRITIČNA PEDAGOGIKA?
Dušan Rutar, O INFROMACIJSKIH BOMBAH, GLOBALNEM TELENADZORU IN ETIČNEM ČIŠČENJU

Prikazi in pregledi

462

Peter Stankovič, Gregor Tomc, Mitja Velikonja (ur.), URBANA PLEMENA (Brane Škerjanc)

povzetki

abstracts

zusammenfassungen

467

Shengenski kolaboracionisti

Spomnim se, kako je v moji nemški veji družine – to velja za starejše člane – nacistična preteklost bila vedno slepa pega, o kateri se ni govorilo. Kot otroka, šolanega v antifašističnem duhu in črno-beli partizanski mitologiji, me je vedno presenetilo, ko je kdo od njih pripomnil, kako da vse skupaj le ni bilo tako slabo in da je sistem “funkcioniral”. Podobne zgodbe slišimo tudi na italijanski strani: običajno življenje se je “normaliziralo”, na železnici ni bilo zamud, plače so bile spodobne. Sistem je deloval “v dobro večine”, ki je sodelovala in zatiskala oči, dokler, seveda, vojna ni začela trkati na njihova vrata. Nihče ni nič vedel – ali hotel vedeti – o preganjanjih Judov, komunistov, homoseksualcev ... Zgodovinska distanca nam te sisteme upravičeno kaže v luči ekscesnosti in izrojenosti, vendar po drugi strani drži, da od znotraj, tak sistem “funkcionira” in je sprejemljiv za večino državljanov, ki se jim ne zdi nič spornega, da ga aktivno ali pasivno podpirajo. Logika stvari pa je taka, da preganjanja manjšin oziroma Drugih po eni strani zelo hitro vpletejo večino – tudi tisto molčečo – v sokrivdo, po drugi pa se krog preganjanih začne nezadržno širiti tako, da konstrukcija Drugega ni več omejena le na manjšine ali marginalce.

Logiko tihe kolaboracije razberemo v današnji Sloveniji. Pred kakim letom je večina političnih strank, državnih institucij, medijev in civilnodružbenih pobud začela širiti moralno paniko, ksenofobijo in rasizem spričo rastočega števila migrantov, ki jih je policija začela loviti in jim onemogočati dostop do šengenske trdnjave. Proces je bil posledica hlapčevske vloge, ki jo je dodelila Evropska unija Sloveniji in drugim tamponskim državam. Medijska panika, ksenofobija in rasizem so bili potreben ideološki okvir, ki bi dopustil stopnjevanje policijske represije v državi. Policija, nevajena in neopremljena za novo “evropsko” nalogo, je začela množično loviti ilegalne prebežnike, jih posipati z DDT-jem, jim pobirati denar in jih koncentrirati v namenske centre. Sprva je bil režim relativno odprt: po kakem tednu so migranti nadaljevali pot na Zahod, čeprav je večina njih zaplenjene novce pustila slovenski državi. Razmere v koncentracijskih centrih so bile nemogoče, a se jih je dalo preživeti, ker je itak večina “azilantov” nadaljevala pot v obljubljeni deželo. Nečedne posle slovenske države je zakrival plašč medijske gonje proti “grozeči tujski golazni”. Zbudila se je civilna družba, ki jih je strašilo postopanje črncev po sosesi in smeti na zelenicah. Strah pred ebolo je civilno družbo pripravil, da so obudili belogardistične vaške straže. Večina spodobnih državljanov in državljanek Slovenije je molčala, četudi jim ustava narekuje, da se zoperstavijo rasizmu in drugim oblikam diskriminacije. Strankarski antipolitični sistem je tu dobrodošlo opravičilo za lastno tiho kolaboracijo.

Politična aktivnost, ki bi se uprla ksenofobnemu in rasističnemu režimu in civilni družbi, ni mogla izhajati iz strankarskih elit, temveč le iz zunajparlamentarnih političnih skupin. Urad za intervencije (UZI) je združil tiste posameznice in posameznike ter skupine, ki so izrazile odločno politiko zavračanja medijske gonje, civilnodružbene ksenofobije in državne represije. Sprva se je marsikateri novinar in nostalgik osemdesetih spozabil in

razumel UZI in njegovo aktivnost kot oživiljanje civilne družbe osemdesetih. A večina dejavnih aktivistov UZI-ja je prepričanih, da je civilna družba osemdesetih, bolj kot državljanskim svoboščinam, služila restavraciji kapitalizma in nacionalističnemu poenotenju. Zato se niso mogli identificirati z nikakršnim civilnodružbenim apolitičnim gibanjem. Čeprav so v svojih akcijah sodelovali tudi z nevladnimi organizacijami, so sebe deklarirali za antivladno organizacijo. Migracijo razumejo kot posledico globalnega neoliberalnega kapitalizma, njihovi aktivisti pa so od Seattla do Trsta jasno izrazili svojo antiglobalizacijsko stališče. UZI je 21. februarja 2001 v Ljubljani na manifestaciji za solidarnost s prebežniki in proti nestrpnosti – ki jo oblasti niso dovolile – zbral prek tisoč demonstrantov, ki so po kulturnopolitičnem programu v parku Zvezda krenili na ulice in izrazili odločen protest pred represivnimi institucijami. V medijskih poročilih in iz oblastnih pisarn je bilo čutiti nelagodje in presenečenje. Takega števila udeležencev po dolgotrajnem medijskem, državnem in civilnodružbenem pranju možgan ni nihče pričakoval. Nihče ni pričakoval tudi močne mednarodne udeležbe, ki jo niso tvorili le pripadniki gibanja Ya Basta, temveč tudi vrsta drugih skupin, posameznikov in posameznic. A največje presenečenje so izzvala sporočila govorov Nade Hass, transparentov (“Evropa = kr’ neki”, “Proti diktaturi kranjske klobase”, “GAY” – z A-jem v krogu itd.) in črno-rdeča simbolika z zastav. Antidiskriminacijska politika je bila postavljena v izrecen socialen antikapitalističen kontekst in ne v abstraktne humanistične puhlice. Marsikoga med udeleženci je to tudi odvrnilo, a prav to je bil namen: pritegniti čim večje število politično opredeljenih in se ne spogledovati s fiktivno “javnostjo”, ki je itak civilnodružbena (ksenofobna in konformna). Šlo je za to, da se preštejejo in pokažejo moč tisti, ki so se pripravljene aktivno upreti. Novinarji in politiki tega gibanja niso mogli niti predvideti niti ustaviti niti interpretirati, ker ga preprosto niso mogli misliti. V glavi še vedno dominira neuporabna arhaična civilnonostalgčna terminologija osemdesetih.

Manifestacija je dejansko ustavila rasistično medijsko gonjo in premaknila prenekatero stališče v glavah ljudi iz pasivne kolaboracije v bolj pokončno držo, a po drugi strani ni dosegla ničesar v dobro internirancev. Nasprotno! Policijska represija se je zaostila: z operacijo “stenice” je v šišenskem taborišču prevzela nadzor posebna enota policije, omejila in onemogočila prosto gibanje in razširila uporabo nasilnih metod. Skupaj z domnevno naključnim ubojem prebežnika je bil najbrž ključni namen terorja odvrčanje možnih migrantov, da prečkajo Slovenijo. Vse lepo in prav (v očeh civilnodružbene javnosti in njihovih strankarskih reprezentantov), dokler je žrtev terorja Drugi! Tu pa se stvar – tako kot je že v začetku opozarjal UZI – obrne tudi proti samim prebivalkam in prebivalcem Slovenije.

Prvo nelagodje in strah domačinov s severozahoda Slovenije, ko so se srečevali z desetinami žena, mož in otrok, ki so blatni in premraženi tavalili na Zahod, so premagali občutki elementarne človeške solidarnosti. Kozarca vode temnopoltim niso več odrekli, ponekod so se že samoorganizirali in skrivaj zbirajo staro, a suho obleko, ki jo puščajo na krajih, kjer tujci ilegalno prečkajo mejo. Prebivalstvo se počasi obrača proti svojemu režimu, ki je iz njih naredil talce nesorazmerno okrepljenih policijskih patrulj, ki ustavljajo vse po vrsti in iščejo prebežnike. Njihova vnema je policijsko dosledna in nerazumna: kriminaliziran je vsakdo, ki ponudi tudi najmanjšo solidarnostno pomoč temnopoltemu neznanecu ali neznanici. Prodajalki v trgovini grozijo s kazenskim pregonom, ker je postregla tujcu. Vozniki javnega mestnega prometa zavračajo neslovenske potnike, ker se bojijo, da jih bodo obtožili, da sodelujejo v ilegalnem prevozu prebežnikov. Iz službe so vrgli človeka, ki je trdil, da je le pobral štoparje, a so ga policisti obtožili, da je peljal ilegalne prebežnike. Lastnikom lokalov policisti grozijo, da bodo morali plačati visoko denarno kazen, če bodo

postregli tujcem. Talci in žrtve ksenofobne in rasistične politike države počasi postajajo tudi vsi drugi "netuji" Slovenci in Slovenke. Zlo policijske države zdaj trka na vrata vseh. Skladno s tem se menda že pripravlja zakonodaja, ki bo restriktivno omejila pravico do javnega zbiranja in v bodoče preprečila neprijetna presenečenja, kakršno je bil shod v parku Zvezda.

Javnost pogosto in vsekakor upravičeno obsoja kriminalne združbe, ki brezvestno služijo na račun prebežnikov in jih pogosto spravljajo v življenjsko nevarne okoliščine. A resnica ni vedno povsem enoznačna. Prlekijo in Prekmurje se je zgodba o uspehu ognila v velikem loku: industrija je pokončana, dela v Avstriji je vedno manj, kmetovanje je tvegano, bela Ljubljana je daleč, velikemu številu mladih s severovzhoda sta ostala le nezaposlenost in alkohol. Nekaj stotakov mark pride vsakemu prav ...

In Slovenci? Bodo čez leta znali pogledati v oči svojim vnukom? So bili tihi kolaboracionisti ali celo aktivni rasisti? So našli pogum in odločnost, da se uprejo? Koliko takšnih bo tudi samih še preganjanih?

Darij Zadnikar

šola v globalnem
kapitalizmu





Bes in upanje: revolucionarna pedagogika Petra McLarna Intervju

Peter McLaren je mednarodno priznan pedagog in kritičen družbeni teoretik ter eden od severnoameriških pionirjev kritične pedagogike – pristopa k učenju in poučevanju, ki študente spodbuja k temu, da bi postali politično dejavni in družbeno zavedni ustvarjalci zgodovine. Pod vplivom dela znamenitega brazilskega pedagoga Paula Freira, ki je bil zaprt in izgnan, ker je kmete učil, naj se upirajo zatiranju vladajočega razreda, kritična pedagogika spodbuja študente, da se izobrazijo ne le za prilagoditev družbenim normam, temveč in predvsem za dejavno preoblikovanje družbe v interesu vsestranske družbene pravičnosti. Pedagoška kariera profesorja McLarena se je začela v njegovem rojstnem kraju Torontu v Kanadi s poučevanjem na šoli v enem od najgosteje naseljenih mestnih predelov v državi. Med poučevanjem na tej šoli je pisal dnevnik, ki je izšel pod naslovom Kriki s hodnika in se je leta 1980 na lestvici najbolje prodajanih knjig uvrstil na sedmo mesto. Leta 1983 je na Ontarijskem inštitutu za izobraževalne študije Univerze v Torontu doktoriral iz filozofije. Neslednje leto je bil imenovan za specialnega docenta za izobraževanje na Pedagoški fakulteti Univerze Brock, kjer je predaval v dodiplomskem in podiplomskem programu.

Leta 1985 je sodeloval s Henryjem Girouxom pri ustanavljanju Centra za izobraževanje in

kulturološke študije na Univerzi Miami v Ohio, kjer je bil hkrati direktor in pomočnik direktorja. V tem obdobju je postal najmlajši profesor vseh časov, ki mu je bil na Šoli za izobraževanje in sorodne vede podeljen naziv renomiranega učenjaka rezidenta. Profesor McLaren je član Kraljeve družbe za humanistične vede in trgovino, dopisni član Massey Collegea ter avtor in urednik več kot tridesetih knjig. Leta 1993 je kot redni profesor začel predavati na Kalifornijski univerzi, na Oddelku za urbane študije Visoke šole za izobraževanje in informacijske vede. Profesor McLaren predava po vsem svetu, njegova dela pa so prevedena v trinajst jezikov. V zadnjem času so med drugim izšle njegove knjige Šolanje kot izvajanje obreda (3. izdaja, Rowman and Littlefield, 2000), Kritična pedagogika in plenilska kultura (Routledge, 1995), Revolucionarna multikulturalnost (Westview, 1997) in Che Guevara, Paulo Freire in pedagogika revolucije (2000).

MITJA: Z vašim delom sem se prvič srečal v knjigi Šolanje kot izvajanje rituala, v kateri kombinirate strukturalistično, poststrukturalistično in marksistično analizo katoliškega šolanja. Od takrat je postalo vaše delo (govorim o tretji izdaji Življenja v šolah, Kritični pedagogiki in plenilski kulturi, Revolucionarnem multikulturalizmu, Che Guevari, Paulu Freiru in pedagogiki

revolucije) precej bolj prežeto s postmoderno teorijo, hkrati pa se – še posebej opazno v vaši zadnji knjigi Che Guevara, Paulo Freire in pedagogika revolucije – znova navezujete na historično materialistično analizo, na kritiko globalizacije kapitalizma in na proučevanje razrednega boja. Razredni boj in druge marksistične ideje se zdijo po padcu berlinskega zidu in po tistem, čemur Francis Fukuyama pravi “konec zgodovine” in “konec ideologije”, zastarele. In vendar – če beremo na primer Komunistični manifest, se nam nekateri odlomki zdijo še bolj relevantni, kot so bili leta 1848, ko je bila knjiga prvič objavljena. Zakaj marksistične ideje še vedno vznemirjajo zahodnjaški mainstreamovski pedagoški diskurz, ko pa je marksistična dediščina očitno že zaklenjena v skladišče zgodovine, kjer imajo svoje mesto izgubljene revolucionarne sanje?

PETER: Strinjam se z vami, da Marxove ideje še vedno vznemirjajo zahodnjaške pedagoške diskurze, ne strinjam pa se, da bi pomembneje vplivale na severnoameriške pedagoge. Zdi se, da je postmoderna teorija prevladala – ali pa je vsaj postala najbolj modna oblika kritike izobraževanja. Medtem ko je veliko število mojih bivših marksističnih kolegov sprejelo postmoderno teorijo in njene postmarksistične različice ter delo Foucaulta, Lyotarda, Virilia, Baudrillarda, Kristeve, Butlerja, Derridaja, Deleuza, Guattarija, pa se moje delo vedno bolj opira na marksistično kritiko. Veliko kolegov me je spraševalo: “Zakaj se hočeš prav zdaj, ko je postmoderna teorija postala najmočnejše orožje kritične družbene teorije, znova pridružiti dinozavrom historičnega materializma?” Moj odgovor je, da ni treba biti ravno postmodernist, če hočeš imeti v rokah močno orožje kritične družbene teorije. Perry Anderson, Norman Geras, Ellen Meiksins Wood, Clauss Offe, Raymond Williams, Eric Hobsbawm, Robert Brenner in Alex Callinos delujejo znotraj marksistične tradicije, pa bi jim le stežka mogli očitati teoretsko ohlapnost. Če bi kdo zadnjih nekaj desetletij sledil trajektoriji mojega dela, bi kaj hitro odkril konstantno gibanje. Včasih gre za enakomeren, mogoče celo militanten marš; spet drugič za opotekanje od ideje do ideje kot takrat, ko sem se poigral z levo postmoderno teorijo; večkrat kot ne gre za okorne geste v določeni smeri razmišljanja; in vse prevečkrat se v zadnjem

času zalotim, da kolovratim po intelektualnem nebesnem svodu kot pijan mornar po divji noči v mestu. Z drugimi besedami, začenjajo me opijanati možnosti povezovanja revolucionarne teorije s politično prakso. Gibanje, najsibo premočrtno, namerno ali opotekajoče, vedno poteka v smeri Marxa in marksistične tradicije. V svojem delu se stalno vracam k Marxovemu delu. Za novo izdajo *Šolanja kot izvajanja rituala* sem na primer obdelavo etnografije simbolov dopolnil s kratko obravnavo Marxa. V bistvu trdim, da v kapitalističnih družbah razredno izkoriščanje zavzema strateško središče pri organiziranju prav tistih dejavnosti, ki iz ljudi delajo ljudi, vključno z znakovnim in simbolnim sistemom. Volsinov in drugi so po mojem mnenju pravilno trdili, da so vrste govora determinirane s proizvodnimi odnosi in mahinacijami družbenopolitične ureditve. To je pomembna trditev, še zlasti če upoštevamo dejstvo, da smo, kot opozarja John McMurtry, priča apliciranju tržnega sistema na samo demokracijo, pri čemer se na demokracijo gleda kot na nekaj, kar se pojavlja na mestih, kjer so intervencije trga najmanj pogoste, pri čemer abstraktni zakon prevladuje nad konkretnimi določbami in abstrahira realno eksistenco v nič, načela distribucije prevladujejo nad konkretnimi bitkami za nove svobode, uspešnost demokracij se meri z njihovo sposobnostjo samouzakonitve in samoupravičenja, trgu pa je dovoljeno, da ostane neoseben in vseprisoten, ter se spodbuja in se mu pomaga v njegovih prizadevanjih za totalizacijo polja družbenih odnosov, kjer je postal osrednja sila. Pridobivanje presežka poteka s pomočjo procesov, ki so dialoški ter hkrati ekonomski, politični in ideološki. To niso ontološko privilegirani procesi, temveč si zagotavljajo osrednji položaj zaradi načina, na katerega organizirajo konstitutivne procese vsakdanjega življenja. Z drugimi besedami, razredni boj je tudi jezikovna igra. In sicer takšna, ki na neki fundamentalen način koordinira vse druge jezikovne igre. Vse jezikovne igre in vsi simbolni sistemi so zaznamovani z razredno močjo. In če je res tako, potem življenje v kapitalistični družbeni ureditvi terja kontinuirano afirmacijo boja delavskega razreda ne samo proti kapitalizmu, temveč proti kapitalu samemu. Navsezadnje je bil Marx prepričan, da je kapital družben odnos: odprava kapitala torej zahteva

odpravo določene oblike družbenega odnosa. Volosinov gre celo tako daleč, da trdi, da je prav znak postal arena razrednega boja, saj se akumulacija kapitala lahko nadaljuje le s pomočjo neenake menjave med družbenimi dejavniki – menjave, ki favorizira en družbeni dejavnik, medtem ko je kak drug iz gole potrebe prisiljen krasti. Nekatera svoja zgodnejša razmišljanja v *Šolanju kot izvajanju rituala* sem torej hotel dopolniti s – sicer kratko – naslonitvijo na Marxa.

MITJA: Nekateri teoretiki in raziskovalci opozarjajo, da se Marx maščevalno vrača v družboslovje. Zakaj po vašem mnenju, kot trdite, ni tako tudi v pedagoških krogih v Združenih državah?

PETER: Res bi se lahko reklo, da se Marx maščevalno vrača, ja, strinjam se. V določeni meri imate prav. Kljub temu, da imata protikapitalistični boj in marksistična analiza v pedagoški teoriji precej neugleden in nerazumljen položaj, pa je tu v Severni Ameriki res mogoče opaziti približevanje Marxu. Rekel bi, da se razen ene svetle izjeme – ameriške pedagoške levice – družboslovci vseh mogočih panog celo dandanes ali pa mogoče še zlasti dandanes, ko kapitalizem doživlja hudo krizo, mrzlično vračajo k Marxu. Njegove ideje sicer še zdaleč niso nekaj ustaljenega ali prevladujočega, vendar pa je presegnetljivo, kako svoj pomen črpajo iz različnih kontekstov, v katerih so bile uporabljene. Spričo kultivirane arogance in neusmiljenosti postmarksistov, brezsrarne triumfalnosti odpadnikov neoliberalizma in spričo zadržanih slavilcev buržoazne demokracije, ki so se odločili, da bodo ignorirali problematičnost trenutnega triumfa kapitalizma nad komunizmom – če ne omenjamo brezprecedenčne resnosti krize neoliberalističnega smrtonosnega kapitalizma – ni enostavno rešiti zamazanega Marxovega ogrinjala s pokopališča, kamor je bilo posmehljivo in kapriciozno odvrženo v ekstatičnih trenutkih buržoaznega veseljačenja ter zlobnega, opravljivega naslajanja, ko so vladajoči razredi s svojih kraljevskih zahodnjaških višav opazovali, kako so trepetale "ljudske demokracije" Vzhodne Evrope, ko so se majali in podirali stebri komunizma po vsem karminastem prostoru zgodovinskega spomina, ki ga poznamo kot Sovjetsko zvezo. Bili so časi, ko

sem koketiral s postmoderno teorijo, z modnim odpadništvom poststrukturalističnega razbojništva in z dekonstruktivističnim izobčenstvom – celo v tolikšni meri, da sem bil identificiran kot prvi, ki je v besednjak pedagoške kritike uvedel termin "postmodernizem" (dvoimljiva trditev, a dejansko postavljena v zvezi z mojim delom) – vendar sem ugotovil, da vse to nepremostljivo ovira in omejuje moje delo, da sploh ne omenjam vedno številnejše konfederacije akademskih ritoliznikov, ki dandanašnji očitno prenaseljujejo severnoameriške in evropske kritične študije. Callinicos opozarja, da je v francoskem poststrukturalizmu veliko stvari, ki so v mnogočem nadaljevanje Nietzschejeve misli, reformulirane s pomočjo Saussurjeve teorije jezika in Heideggerjeve filozofije biti. Pripominja tudi, da so velik del kritike razsvetljenstva, ki so se je lotili Foucault in drugi postmoderni teoretiki, zastavili že teoretiki frankfurtske šole – Adorno, Horkheimer, Benjamin in drugi. S tem vedoma nočem podcenjevati njihovega dela – mislim, da je neizmerno pomembno – vendar pa sem mnenja, da so tako postmoderni teoretiki kot tudi kritični teoretiki (v tradiciji frankfurtske šole) v glavnem preveč pesimistični glede možnosti socialne revolucije. Ugotovil sem, da v Marxovem delu obstaja strateško jedro – del njegovega opusa, ki je, kot to formulira Callinicos, "preživel debakel stalinizma".

MITJA: Strateško jedro?

PETER: Ja, v smislu povezovanja pedagoške teorije s političnimi projekti kot sredstva proti pritisku globalizacije, še posebej globalizacije kapitala. Najsi je postal kapitalizem še tako "dezorganiziran", pa ne morem verjeti, da živimo v obdobju kapitalizma brez razredov.

MITJA: Mar ni v tem, da živite v Združenih državah – in to celo v Hollywoodu! – in delujete kot marksist, nekaj ironije?

PETER: Ja, marsikomu, ki ne živi v Združenih državah, se to zdi nekam – kako bi rekel – čudno. Vendar bi bili presenečeni, če bi vedeli, koliko marksistov sem srečal v Hollywoodu. Več, kot bi si mislili. Vendar pa nas postmodernisti številčno zagotovo daleč prekašajo! Čeprav se številnim pedagoškim kritikom prav nič ne mudi spustiti

z višav postmoderne teorije v pregreto "rdečo" strojnico socialne analize, pa sam menim, da ima prakticiranje sociologije "pod vodno gladino" – tako rekoč v "podpalubju" – izrazite prednosti. Marxovo delo mi omogoča, da lahko skoraj brez teoretičnih zadržkov, kapilarno detajlno in z več socioanalitičnega balasta raziskujem dinamično kompleksnost družbene totalitete. Marksizem mi nudi konceptualno orodje, ki ga potrebujem za navigacijo med Scilo pozitivizma in Karibdo relativizma. Omogoča tudi takšen dostop do prakse, kakršnega v teh svetovnozgodovinskih časih epohalne dominacije kapitala in predelovanja oblik globalnega kapitalističnega imperIALIZMA zares nujno potrebujemo.

MITJA: Kateri teoretiki so vplivali na vaš najnovejši obrat k historičnemu materializmu?

PETER: No, na gornjem seznamu bi lahko bili še Marx, Gramsci, Lukacs, Althusser, Trocki, Malcolm X, Istvan Mezsaros, Boris Kalgarlitski, Terry Eagleton, Aijaz Ahmad, Franz Fanon, Albert Memmi, Paulo Freire, Stuart Hall, Rosa Luxemburg, Epifanio San Juan, Slavoj Žižek in še cela vrsta drugih, ki pa jih je preveč za poimensko naštevanje. Seveda sem se veliko naučil od Foucaulta, čigar predavanja sem imel priložnost poslušati (v Kanadi) le nekaj let pred njegovo smrtjo. Pa od Lyotarda, prav gotovo, in od Baudrillarda. Ne morem zanikati, da so v določenem obdobju postmoderni misleci v mojem delu igrali osrednjo vlogo. Seveda ne morem mimo pomembnih opusov Maussa, Victorja Turnerja in Pierra Bourdieuja (delu letega še vedno sledim), da navedem še tri primere iz antropološke literature. Pri vračanju k Marxu in tradiciji historičnega materializma so mi delali družbo britanski kolegi Glenn Rikowski, Mike Cole in Dave Hill, katerih delo prihajajočim generacijam pedagogov tlakuje pot do srečanja z Marxom. Name je vplival tudi marksistični humanizem Petra Hudisa in Raye Dunayevskaye, "rdeči feminizem" Terese Ebert in Rosemary Hennessey, marksizem-leninizem Mas'uda Zavarzadeha in Donalda Mortona ter delo kanadskega filozofa Johna McMurtryja in še številnih drugih. Z Raminom Farahmandpurjem sva sodelovala pri številnih projektih, povezanih s ponovnim premislekom o marksistični pedagoški praksi.

Naj torej ponovim: dandanes Marx doživlja ponovno ovrednotenje na številnih frontah: na področju sociologije, političnih ved, filozofije, ekonomije, etike, zgodovine in drugih. V severno-ameriški pedagogiki bo pot do takšnega ponovnega ovrednotenja najbrž precej težja, saj Marxovo delo v pedagoških diskusijah tu ni igralo kakšne pomembnejše vloge.

MITJA: Kaj pa zgodnja osemdeseta leta? Kaj ni v tistem času med kritičnimi pedagogi v Združenih državah obstajal interes za marksistično analizo?

PETER: Ja, res je, bilo je nekaj pedagogov, ki so v svoje delo vključili nekatera marksistična spoznanja – v mislih imam pomembne prispevke Henryja Girouxa, Mika Appla, Phila Wexlerja in Jean Anyon (ki še vedno počnejo sijajne stvari) – vendar pa vpliv marksistične in kvazimarksistične analize (na katero so v glavnem vplivali britanski pedagogi) ni trajal več kot kakšnih pet let. Potem se je začela širiti postmoderna teorija in ...

MITJA: In?

PETER: In ... ja, no ... v glavnem je to vodilo k poudarjanju politike identitete – k množenju vprašanj v zvezi z rasno, etnično in spolno identiteto ter k izginjanju in dušenju diskusij v zvezi z družbenimi razredi. Zanimanje za politiko identitete je razumljivo – posebno še, če upoštevamo nebrzdano priseljevanje v Združene države v zadnjih desetletjih.

MITJA: Če prav razumem, ste torej prepričan marksist.

PETER: Preden nadaljujem, moram nekaj pojasniti. Nisem eden od tistih zagriženih levičarjev, ki gledajo na marksizem kot na religijo, s katero se da pojasniti vse, kar je potrebno vedeti o človeštvu. Marksizem ni vera; ni preroški diskurz. Ničesar skupnega nimam s prepričanjem, da zadostuje zgolj vera – marksistična ali ekleziastična. Marksizem ne investira v vero, temveč v dobra dela. Poudarja pomembnost obtoževanja in spreminjanja sveta, ne ovija pa doktrinarnih lovk okrog njegovih temeljnih besedil niti se krčevito ne oklepa historičnega materializma kot vira prvinske čistosti ali

posvečene resnice. Marksizem ima tudi svojo obtoževalno plat, ki je tu bistvenega pomena. Če te jezik analize, ki presvetljuje tvoje delo, ne spodbuja in ti ne omogoča obtoževati tega sveta, potem bi bilo modro premisliti, ali uporabljaš pravi jezik. Celo papež Janez Pavel II. v svoji encikliki *Centesimus Annus* dopušča možnost, da je v marksizmu tu in tam "kakšno zrno resnice".

MITJA (med smehom): Lepo vas prosim, Peter, pa menda ne trdite, da je papež marksist?

PETER: Verjamem v moč odrešitve, bojim pa se, da bi bil to vendarle prevelik zalogaj tako za Boga kot za Marxa!

MITJA: Kaj pa postmarksistično gibanje? Omenili ste politiko identitete – mar ni tudi ta del tega gibanja?

PETER: Kot sem že rekel, se mi zdi razcvet politike identitete problematičen, vendar ga je mogoče razumeti. Problem je v tem, da se identitete pogosto ujamejo v diskurz militantnega partikularizma, obstaja pa tudi več načinov, na katere poudarjanje politike identitete lahko sabotira razredni boj, še zlasti če je ločen od širše družbene totalitete razvitega kapitalizma. Letošnje poletje sem predaval razredu, v katerem študentje niso hoteli razpravljati o družbenem razredu. Menili so, da so vprašanja v zvezi z raso in spolom pomembnejša. Sam pa mislim, da so vse identitete tako ali tako zaznamovane z raso, spolnostjo in spolom ter umeščene v razredne odnose – na nesinhron način, kot je opozoril Cameron McCarthy – da pa smo pozabili na to, kako družbeni razred funkcionira v vsakdanjem življenju. Mislim, da je okrevajoči razredni boj bistvenega pomena za vzpostavitev širše politične solidarnosti, ki jo neobhodno potrebuje sodobno gibanje proti globalnemu kapitalizmu. Razredno izkoriščanje ne bi smelo imeti "privilegirane" položaja glede na rasizem, seksizem ali homofobijo – naj to znova podčrtam – vendar pa se mi zdi, da kapitalistične družbene formacije pogosto koordinirajo, organizirajo in materializirajo te druge, enako pomembne oblike zatiranja. Gre le za centralnejšo, ne pa tudi za pomembnejšo obliko zatiranja. Upam, da je to zdaj jasno.

MITJA: Meni že.

PETER: Pa pustiva za trenutek politiko identitete in se vrniva k vašemu vprašanju o postmarksizmu. Ugotavljam, da velik del postmarksistične – in postmoderne – teorije funkcionalno podpira status quo. Pravzaprav se mi zdi delo postmodernistov v donečem sozvočju z delom nove desnice. Delo Laclaua in Mouffejeve je že tak primer. Izjemno spoštujem njuno erudicijo, vendar pa na družbena protislovja gledata kot na semantične probleme, medtem ko jih sam vidim zasidrana v objektivni naravi stvari; so del strukturnih determinant družbenega. Laclau in Mouffejeva v glavnem zavračata dialektični način razmišljanja, opustila pa sta tudi idejo, da se kapitalistično izkoriščanje navezuje na zakon vrednosti in na privzvanje presežne vrednosti. Izkoriščanje ni zgolj lingvističen proces – dogaja se objektivno, v drobovju vsakdanjih protislovij, ki izključujejo enakopravne odnose, in ne verjamem, da mora biti delavski odpor zavesten, da pride do izkoriščanja. Kot provokativno opozarja argentinski humanist Atilio Boron, so podreditvena razmerja v nasprotju z ideologijo (logiko kapitala), ki jih racionalizira. Boron je dokazal, da delo Laclaua in Mouffejeve nikakor ne pomeni boljšega nadomestka za marksizem, temveč reproducira nekatere temeljne obrazce severnoameriške sociologije petdesetih let, kakršne lahko najdemo na primer v delu Talcotta Parsonsa. V nasprotju z Laclauom in Mouffejevo ne verjamem, da je hegemonija izključno artikulacijski obrazec, temveč mislim, da gre za politično-ideološki proces, ki je zakoreninjen v razrednih odnosih.

MITJA: V kolikšni meri pa je razredni boj dandanes sploh možen?

PETER: Na tej točki prihaja do resnih sporov med družbenimi teoretiki in političnimi aktivisti. Po eni strani se strinjam, da ni nikakršnega zagotovila, da se bo razred *po sebi* preoblikoval v razred *za sebe*; nobena metafizična garancija ne lebdi nad izidom razrednega boja. Ne obstaja nikakršna skrivna struktura predestinacije in nobena teleološka gotovost. Po drugi strani pa se strinjam, da dandanes obstaja nujnost razrednega boja. In ta nujnost je povsem konkretna. Poglejte, kaj se je zgodilo v Seattlu. Petdeset tisoč ljudi je protestiralo proti Svetovni banki in proti globalnemu ekonomskemu interesu vladajočega

razreda! Mislim, da se je začela prebujati nova generacija mladih ljudi, ki jo boljijo rane, ki so jih povzročili globalizirani kapitalistični odnosi. Spreminjanje politike v nekaj praktičnega je tisto, kar te dni poganja moje delo. Decentralizacija kapitalističnih družbenih odnosov, menjalnih razmerij in potrošniške kulture me sicer ne zanima preveč (pač pa zanima številne postmoderne pedagoge), menim pa, da je zelo pomembno analizirati objektivne determinante, ki so porodile kompleksni skupek dislociranih in razpršenih identitet, ki jih lahko najdemo v sodobnih postmodernih nekropolah – hibridiziranih in kreoliziranih identitet, ki so rezultat neizenačene in kombinirane narave kapitalističnega razvoja. Trenutno me bolj zanima, kako doseči, da bi pedagogika s pomočjo demontaže kapitalističnih družbenih odnosov in samega kapitala odigrala odločilno vlogo pri razvijanju novih oblik neodtujenega dela. S pomočjo tistega, čemur pravim “revolucionarna pedagogika”, poskušam razvijati načine, kako spodbuditi študente k razmišljanju o tej možnosti. Zanima pa me tudi vloga, ki jo pedagogika z demontažo kapitalskega zakona vrednosti kot osrednje oblike posredovanja med človeškimi bitji lahko odigra v širši družbi.

MITJA: V svojih zadnjih delih ste dali jasno vedeti, da niste niti postmoderni teoretik niti postmoderni marksist ...

PETER: Kaj pa klasični marksist?!

MITJA: Prav. Pa klasični marksist. Vseeno pa ste omenili, da je postmodernizem pomagal poglobiti naše razumevanje načinov konstruiranja etničnih in rasnih identitet. Tradicionalno izključene “družbene skupine”, kot so črnici, ženske in druge manjšinske družbene skupine, v nasprotju z mainstreamovskim diskurzom na splošno definirane kot “drugi”, so bile po tradiciji izključene iz učnega načrta. Koliko se vam zdi produktivna njihova vključitev v učni načrt, ki je na ta način postal multikulturalen? In še, ali mislite, da je multikulturalizem, ki je s svojimi zahtevami po različnosti in toleranci nadomestil univerzalizem, spodkopaval konzervativno agendo, ki je šibkim in marginaliziranim odvzemala moč in jih depolitizirala? Pa še zadnje vprašanje v zvezi s tem: kakšna je po vašem mnenju razlika

med “vključitvijo” – integracijo prej marginaliziranih skupin v mainstream kulturo pod pogoji, ki ščitijo njihovo svobodo in enakopravnost – ter “asimilacijo”, ki pomeni njeno negacijo? V čem je razlika med tema dvema praksama znotraj izobraževalnega procesa?

PETER: To so pomembna vprašanja in imajo opraviti s tako imenovano “politiko difference”. Te politike sem se loteval v številnih knjigah, pri katerih sem bil sourednik skupaj s Christine Sleeter, Carlosom Ovando in Henryjem Girouxom. Prav imate, ko pripominjate, da je postmoderna teorija pedagogom pomagala razumeti, kako se konstruirajo identitetne formacije znotraj različnih družbenih in institucionalnih formacij v kapitalistični potrošniški družbi. Vendar večina teh del raje umešča moč v diskurz in “reprezentacije” kot v družbena razmerja. Vprašanje posredovanja je nadomestilo vprašanje reprezentiranja. Protislovja med delom in kapitalom je nadomestila problematika epistemologij, ki so druga z drugo v konfliktu. Problem razumevanja diskurzov kot epistemologij zatiranja je v tem, da jim meščanski/postmoderni teoretiki vse prepogosto oklestijo njihovo historično specifičnost – za kritičnega pedagoga ni izjemnega pomena njihova navezanost na evrocentrizem, temveč način, na katerega so jih kapitalisti uporabili za izkoriščanje objektivnega sveta (kot nasprotja leksikalnega univerzuma) delavskih razredov. Zdi se, da je bil fašizem tretjega rajha poražen in komunizem Sovjetske zveze spravljen na kolena samo zato, da bi razviti narodi lahko konstruirali transnacionalne identitete z obljubo tisočletnega neprekinjenega nakupovanja in gledanja nenehno ponavljajočih se epizod nadaljevanke *Baywatch*. Naše subjektivnosti so narejene iz ostankov mletja produkcijskih sil, iz izbruhanega presežka prekomerne akumulacije in iz napihnjene obljube globaliziranih kapitalističnih odnosov. Ekonomik želje, navezanih na kapitalistične družbene odnose, je nešteto in so izjemno kompleksne; če bi jih hoteli obravnavati na tem mestu, bi nam to vzelo preveč časa. Naj zadostuje, če rečem, da je konstrukcija identitete proces, ki ga ne sme ignorirati nihče od nas, ki delujemo v pedagogiki. Dejansko gre za ključni izziv. Vendar pa mora biti v tem izzivu več od golega surfanja za identitetami znotraj

hibridnosti in med prostori, ki so jih odprli srčiti spopadi v pretepaških klubih kulture. Kar se mene tiče, mora takšna konstrukcija identitete upoštevati razmerje med subjektivno formacijo in širšo totaliteto globaliziranih kapitalističnih družbenih odnosov. Kapitalizma tu ne smemo razumeti kot blažila, temveč raje kot vlak brez zavor, ki razbija vse pred seboj in nenehno uničuje kakršno koli možnost konstruiranja svobodnih, združevalnih oblik dela in razcveta človeških potencialov. Zdaj pa bi se rad posvetil še drugim vprašanjem, ki ste jih zastavili v zvezi z multikulturalizmom.

Naj zdaj odgovorim še na vaš komentar o univerzalizmu. Splošna ocena postkolonialnih teoretikov je, da je postavljanje univerzalnih zahtev enakovredno uporabi disciplinarne moči pri uveljavljanju skritega partikularizma. O tej oceni bi bilo mogoče povedati marsikaj. Vendar pa Callinicos trdi – in jaz se z njim strinjam – da odrekanje sklicevanju na univerzalna načela na osnovi partikularnega stališča določene skupnosti ignorira asimetrična razmerja moči in privilegijev v lokalnih situacijah in na koncu izmaliči formo družbene kritike, ki ste jo nameravali uporabiti. Raje kot da se odpovem univerzalizmu kot maskiranim partikularizmom (kar mi ne pušča nobene druge možnosti, kot da svoje partikularizme razvrstim po priljubljenosti), se postavim na stališče Callinicos, Eagletona in drugih, ki trdijo, da je tisto, kar potrebujemo, prava, resnična in nepotvorjena univerzalnost, v katero je vključen vsak in v kateri ni nobenih "Drugih". Na ta način bo projekt razsvetljenstva upravičil svoje ime. Verjamem, da je to navsezadnje tisto, za kar gre pri Habermasovem projektu. Moje stališče je naslednje: če hočemo poglobiti razsvetljski projekt, ne pa ga kot balast odvreči, se moramo odločiti, ali kapitalizmu sploh pripada kakšno mesto, in če mu, kje – v središču ali na obrobju. Po mojem mnenju mu ne pripada. Mislim, da se ne da upravičiti ne z etičnega ne s političnega stališča. Tu moramo analize neoklasičnih ekonomistov nadomestiti z Marxovimi. In razviti moramo koherentno politično in pedagoško teorijo, ki bo ta faktor upoštevala. Še bi lahko nadaljeval ...

MITJA: Dovolite mi, da vas vprašam, kako se to, kar ste povedali, ujema z vašimi idejami o multikulturalizmu?

PETER: Naj poskusim. Zahteve politikov, pedagogov in družbenih reformatorjev po različnosti so zgodovinsko marginalizirane skupine – Latinoameričane, Afroameričane, Azijce, staroselce – pritegnile v središče družbe vsaj na tak način, da so opozorile na pomembnost ukvarjanja z njihovimi potrebami, niso pa se *dejansko* posvetile njihovim potrebam, niti se niso posvetile njihovim *dejanskim* potrebam. Z drugimi besedami, ta zahteva po različnosti je bila komajda kaj več kot razsvetljska retorika, zagotovo pa ne praksa. Vendar pa multikulturalna pedagogika, ki jo motivira pomanjkanje opozicije kapitalističnemu izkoriščanju, ki ga podpira neoliberalna politika po vsem svetu, še naprej slabi svoje emancipacijske potenciale s postavljanjem zahtev po različnosti, ki so po mojem mnenju politično "prazne" – zahtev po različnosti, ki zamirajo v antiseptični izoliranosti od vprašanj, ki zadevajo središče kapitalizma. To središče je tisto, kar uravnoteža produkcijo istosti, ki jo imenujem *večno vračanje belosti*. Ta istost predstavlja destilat kolonializma, imperializma in etra belih laži, ki onesnažuje zrak, ki ga dihamo. To pomeni, da je pluralizem v skrivnem zavezništvu z asimilacijo. Pritegniti nekoga "v središče", pa mu ne dovoliti, da to središče kritizira, je enako, kot če bi ponotranjili kode belosti (ne da bi nam bile pri tem zagotovljene ugodnosti dejanske zasedbe "družbenega položaja" belosti). Tu obstajajo vzporednice z nekaterimi diskusijami o družbenem izključevanju v Evropski skupnosti. Evrokapitalistične države ponujajo retoriko družbenega vključevanja – nezaposlenih, nepismenih odraslih, invalidov in drugih skupin – ki stigmatizira "izključene" bodisi kot žrtve ali pa kot tiste, ki jim primanjkuje določenih spretnosti ali primernega odnosa, in hkrati razglaša, da jih hoče vključiti kot *enake* (pri tem pa vprašanje enakosti v celoti visi v zraku). To ni nič drugega kot kruta fantazija. V nekem smislu "družbeno izključenih" sploh ni: vsakdo je vključen v družbeni univerzum kapitala – vendar na razlikovalno, obsceno neenaki osnovi. Posedovanje kapitala v njegovi denarni obliki ljudi – v izredno različnih stopnjah – izključuje iz nakupovanja vseh vrst dobrin, pri čemer so resnične človeške potrebe žrtvovane. Po drugi strani pa kapital vključuje vse nas samo zato, da lahko na osnovi denarja generira neverjetne razlike med nami. Spol, "rasa" ter

druge družbene in kulturne razlike so znotraj buržoazne metafizike in "etike" podlaga za našo diferenciacijo in fragmentacijo na osnovi denarja. Kapital nas torej žene proti nam samim. Če se vrnem k postmodernizmu – postmodernisti, ki se ukvarjajo s politiko identitete, pogosto spregledajo centralnost družbenega razreda kot vseprekrivajoče identitete, ki vpisuje posameznike in skupine v izkoriščevalska družbena razmerja. Tisto, kar politika identitete in pluralizem spregledata, je dejstvo, da se raznovrstnost in različnost lahko bohota in množita, vendar samo pod pogojem, da pri tem ostajata znotraj prevladujočih oblik kapitalističnih družbenih sporazumov, vključno s hierarhičnimi lastninskimi sporazumi. Seveda se strinjam, da so razredni odnosi vseskozi zaznamovani z raso in spolom. Nikakor nočem rase, spola in seksualnosti podrežati družbenemu razredu; rad bi le poudaril, da imajo protirasistični, protiseksistični in protihomofobni boji brez zmage nad kapitalizmom le malo možnosti za uspeh. Slavoj Žižek pravi, da levica s svojo zahtevo po novih multiplih političnih subjektivitetah (na primer po rasnih, razrednih, feminističnih, religioznih) pravzaprav zagovarja neke vrste vseprežemajočo istost – neantagonistično družbo, v kateri je dovolj prostora za vse vrste kulturnih skupnosti, življenjskih slogov, religij in spolnih orientacij. Žižek pojasnjuje, da ta Istost temelji na določenem antagonističnem razcepu.

Menim, da je ta razcep vsaj v precejšnji meri rezultat razmerja med delom in kapitalom, ki ga vzdržuje in podpira prevladujoča bela kapitalistična patriarhalnost. Z drugimi besedami, po mojem mnenju osrednja napetost ne vlada med avtohtonim in tujim, temveč med delom in kapitalom. Kot vam je morda znano, se tu v Združenih državah zelo solidariziram z gibanjem, ki se imenuje "novi abolicionisti".

MITJA: Pripovedujte mi o tem gibanju – nanaša se na politiko belosti, mar ne?

PETER: Res je. Humanisti-aktivisti, kakršni so na primer Noel Ignatiev, David Roediger in drugi, se zavzemajo za abolicijo belosti oziroma bele rase. Povedati hočejo, da družbenemu položaju, znanemu kot belost, ni mogoče pripisati nobene pozitivne vrednosti. Termina ni mogoče ozdraviti niti prikazati kot nekaj pozitivnega. Beli ljudje se

morajo popolnoma prenehati identificirati z belo raso, saj le-ta konstitutivno temelji na demonizaciji vsega, kar je nebelo. Prizadevanje za kakršno koli pozitivno identifikacijo z belo raso – ali za politično popuščanje napetosti – je v najboljšem primeru zgrešeno že v zasnovi. To pa zato, ker je bela rasa zgodovinska iznajdba, ki sta jo zakuhala rasna superiornost in evropski kastni sistem. Belo raso moramo od-umiti, ne pa ponovno izumiti!

Theodore Allen in drugi humanisti upravičeno opozarjajo, da je družbena funkcija belosti družbena kontrola – praksa kolonialnega izvora, ki ji je mogoče slediti nazaj vse do napadov angleškega/britanskega in anglo-ameriškega kolonializma na plemenske vezi, običaje, zakone in institucije Afričanov, ameriških domorodcev in Ircev. Takšne zahrbtnne prakse družbene kontrole zreducirajo vse pripadnike zatiranih skupin na en sam nediferenciran družbeni status, ki je nižji od statusa katerega koli pripadnika kolonizatorske populacije. Z nastankom abolicionizma so se po Združenih državah razširile rasne tipologije, klasifikacijski sistemi in kriteriologije, ki so favorizirale belost in demonizirale črnost kot najnižji status na lestvici človeških bitij. Te tipologije oziroma mite (v Barthesovem pomenu besede) so uporabljali za upravičevanje in legitimiziranje zasužnjevanja Afričanov in za zagotavljanje vse življenje trajajočega uživanja suženjskih uslug teh premičnin. Dandanes je "belost" postala naturaliziran del naše "zdravo-razumske" realnosti. Ignatiev opozarja, da belost ni kultura. Obstaja irska kultura, obstaja italijanska kultura in obstaja ameriška kultura; obstaja mladinska kultura in obstaja narkomanska kultura; ne obstaja pa, tako trdi, nikakršna bela kultura. Opozarja, da Shakespeare *ni* bil bel; bil je Anglež. Mozart ni bil bel; bil je Avstrijec. Po mnenju novih abolicionistov belost nima v ničemer opraviti s kulturo, pač pa ima v celoti opraviti z družbenim položajem. Ignatiev pripominja, da brez privilegijev bele rase sploh ne bi bilo, svetla koža pa bi imela enak pomen kot velika stopala.

Ignatiev nadalje pravi, da identifikacija z belimi privilegiji belce vedno znova poveže z izkoriščevalskimi razmerji. To mučno situacijo se da seveda rešiti tako, da belci prenehajo obstajati kot belci. Ignatiev trdi, da je najzahtevnejša naloga, kako narediti, da bi bilo nemogoče,

da je kdor koli bel. To bi imelo za posledico tako flagrantno kršenje zakonov belosti, da bi uničilo mit o beli složnosti.

Poleg tega je neobhodno potrebno – in tu je Marxovo delo bistvenega pomena – precizno razumevanje načina, na katerega ideologija belosti prispeva k reprodukciji razrednega ločevanja – zlasti ločevanja med anglo-ameriški pripadniki delavskega razreda in pripadniki etničnih manjšin – da bi utrdila obstoječa lastninska razmerja in reproducirala zakon vrednosti kot posredniški pripomoček *par excellence* pri reifikaciji in fetišizaciji družbenih razmerij na sploh.

Skupaj s prizadevanji za abolicijo bele rase (ne pa belih ljudi, to je seveda velika razlika) je treba mobilizirati tudi prizadevanja za abolicijo kapitala. Kot sem že rekel, je kapital družbeno razmerje, ne pa "stvar". Je razmerje med nami vsemi (ne samo med zaposlenimi oziroma tistimi, ki delajo) in vrednostjo, ki je substanca kapitala, njegova življenjska tekočina. Sama eksistenca kapitalističnega razreda temelji na presežni vrednosti; neplačano delo, naš znoj, naši mentalni procesi in naše domače delo (s katerim vzgajamo in vzdržujemo naslednjo generacijo delavcev), naša izobrazba (kot generator atributov delovne sile: sposobnosti za delo) in vse druge sfere družbenega življenja. Kapital je globalen virus (ki ga razširja naše delo – v tem je tragedija), ki je sposoben prodreti na vsa področja sodobnega človeškega življenja. Krmijo ga nova desnica in vsi tisti, ki si prizadevajo z razširjanjem tega demonskega semena zaslužiti milijone in milijarde dolarjev. Človeško življenje moramo znova iztrgati iz krempljev kapitala.

MITJA: Kaj pa politika globalizacije? Kakšno mesto ima v vašem delu?

PETER: Najbogatejša desetina vseh družin v Združenih državah ima v lasti 83 odstotkov vseh finančnih sredstev v državi, medtem ko imajo štiri petine na dnu v rokah približno 8 odstotkov. Kubanski zunanji minister Felipe Roque je pred kratkim zastavil naslednje vprašanje: ali je 4,5 milijarde človeških bitij v nerazvitih državah, ki konzumira 14 odstotkov celotne svetovne produkcije, resnično enako svobodnih in enakopravnih kot 1,5 milijarde ljudi v razvitem svetu, ki konzumira preostalih 86 odstotkov? Kaj naj si mislimo o globalizaciji kapitalizma,

ko skupno premoženje treh najbogatejših ljudi na svetu presega skupno bruto domači proizvod 48 najrevnejših držav; in ko je skupno premoženje 225 najbogatejših ljudi približno enako skupnemu letnemu dohodku najrevnejših 47 odstotkov svetovne populacije? Le kaj! Globalizacijo – oziroma tisto, kar opisujejo kot "kapitalizem brez rokavic" – povežujem z njenim vladnim priležnikom neoliberalizmom. Neoliberalizem smo lahko videli na delu pri državnem zatiranju netržnih sil, pri kleščanju socialnih programov, pri ustoličenju neomerkantilističnega načrta javnega reda in morale, pri spodbujanju kontrole (skoraj vsakega milimetra!) družbenega življenja od zasebnih interesov, pri sabotiranju okoljevarstvene regulative ter pri nenehnem popuščanju transnacionalnim korporacijam. Medtem ko številni ljudje globalizacijo uporabljajo za opisovanje družbenih, političnih in ekonomskih premikov v poznem kapitalizmu, kakršna sta deregulacija trga delovne sile in globalizacija pretoka kapitala, pa je meni ljubša njena bolj zaostrena definicija, po kateri gre za obliko imperializma. Mogoče se bo to komu zdelo odbijajoče pretiravanje, vendar sam na to gledam kot na novo ureditev razmerja med delom in kapitalom, ki družbeno reprodukcijo podreja reprodukciji kapitala.

MITJA: Kako bi ocenili politiko odpora, če jo primerjate s konservativno evidentnostjo plenilske kulture?

PETER: Všeč mi je, kako ste oblikovali to vprašanje. Evidentnost konservativne kulture je natančno tisto, zaradi česar je le-ta tako skrita očem. Precej podobno tistim, ki so kontrolirali umetne paradize vsakdanjega življenja v filmu *Trumanov show*. Vsak dan znova me šokira način, na katerega plenilski kapitalizem podpira pozabljivost, krepi družbeno amnezijo, mehča blazine dokončnosti in ovija ves svet v občutek neizbežnosti in istosti. Prav depresivno očaran sem nad tem, za kako mogočnega nasprotnika se je izkazal, kako usodno onemogoča poln razvoj naših človeških potencialov in kako nas privaja na nespremenljivost družbenega življenja. Z drugimi besedami, utrjuje nas v prepričanju, da je kapital najboljši od vseh možnih svetov, da mogoče res ni popoln, je pa vsekakor boljši od socializma in komunizma. Številni levičarji

nehote postanejo apologeti kapitalističnih razmerij dominacije, ker so preobremenjeni s svojo domnevno severnoameriško nesposobnostjo, da bi si predstavljali svet, v katerem kapital nima vrhovnega gospostva. Da bi se lahko ustrezno lotil te situacije, sem se oprijel kritične pedagogike.

MITJA: V veliki meri vas identificirajo s poljem kritične pedagogike. Kako bi jo definirali? Kakšen je dandanes vaš položaj znotraj tega polja?

PETER: Kot veste, je bila v vzgoji in izobraževanju zadnji dve desetletji kritična pedagogika osrednja osvobodilna tendenca. Služila je kot oblika boja znotraj družbenih norm in sil, ki strukturirajo proces šolanja, ter hkrati kot oblika boja proti njim. Večina pristopov h kritični pedagogiki se omejuje na vznemirjanje temeljev, na katerih je zgrajeno buržoazno znanje, pri čemer postavlja pod vprašaj sam termin "šolanje". Vprašanja, ki se porajajo v kritični pedagogiki, imajo pogosto opraviti z razmerjem med šolanjem in številnimi javnostmi, ki jih je skonstruiral trg, povzročili pa sekularizacija in internacionalizacija potrošniške politike. Z drugimi besedami, kritična pedagogika ima najpogosteje opraviti s kulturnimi manifestacijami kapitala ter z normami in formacijami, ki se porajajo s pomočjo menjalnih odnosov. To je pravzaprav kar dobra strategija. Vendar pa revolucionarna pedagogika, za kakršno se zavzemam in kakršno gradim na delu Marxa, Freira in številnih drugih, na primer velikega revolucionarja Che Guevare, vključuje izkoreninjenje sadik naturalizacije, ki sta jih posadili reifikacija družbenih razmerij ter podreditev razlike identiteti s pomočjo zakona vrednosti, to pa pomeni razgaljenje izkoriščevalskih, seksističnih, rasističnih in homofobnih dimenzij sodobne kapitalistične družbe. Pomeni pa tudi več kot zgolj "razkrivanje" oziroma razkazovanje teh razmerij v vsej njihovi ideološki goloti. Brezpogojno zahteva – to je treba povedati brez ovinkov – popolno izkoreninjenje razredne družbe v vseh njenih pohablajočih manifestacijah. Revolucionarna pedagogika se nanaša na aktivno sodelovanje pri totalni družbeni revoluciji; na sodelovanje, pri katerem se delovanje in znanje spajata na tak način, da je prav akt kontemplacije tisto, kar nepovratno oblikuje objekt znanja. Z drugimi besedami, sam akt kontemplacije (poudariti moram, da je

ta akt kolektiven in dialogičen) je tisti, ki objekt preiskave oblikuje – in je od njega oblikovan. Tiste, ki znajo, s pomočjo dialoga oblikuje njihovo znanje. Revolucionarna pedagogika si prizadeva proizvesti presežek zavesti, ki bi prekrival našo pogojno, naturalizirano zavest, prizadeva si ustvariti nekakšno miselno povodnj, ki bi preplavila zgodovinske pogoje, ki jo omejujejo in poskušajo zasidrati, tako da bi se lahko mišljenje in posledično tudi vsakdanje družbene prakse osvobodili svoje zakoreninjenosti v prav tistih materialnih pogojih, ki pojav razmišljanja in družbene aktivnosti sploh omogočajo. Z drugimi besedami, revolucionarna pedagogika nas uči, da se nam ni treba sprijazniti s permanentnostjo kapitalističnega zakona vrednosti. Pravzaprav nam razkriva, kako bi lahko začeli razmišljati o nadaljevanju Marxovih prizadevanj za permanentno revolucijo. Številni misleci so pomagali razvozlati revolucionarne implikacije Freirevih razmišljanj, ki so potekala v tej smeri – Donaldo Macedo, Henry Giroux, Ira Shor, Peter Mayo in še mnogo drugih. Sam sem to poskusil storiti z iteracijo protejskega potenciala njegovega dela za socialno revolucijo in ne zgolj za demokratizacijo kapitalističnih družbenih odnosov. Številna sodobna dela o Freiru precenjujejo svoj prispevek k transformaciji učilniških praks in podcenjujejo svoj potencial za revolucionarno družbeno spremembo zunaj učilnice v širši družbi. Revolucionarna pedagogika zahteva dialektično razumevanje globalnega kapitalističnega izkoriščanja. Na Freira se pogosto sklicujejo, ko je treba osvetliti diskusije o šolski reformi, ki so v glavnem strukturirane okrog kvazidialoga o enakih možnostih in le redkokdaj presežejo nivo visoko donečega odklanjanja korporativizma in z zobmi škripajočega obtoževanja privatizacije. Vendar tovrstne debate prav študioso ignorirajo ključna protislovja, ki jih je proizvedla zgodovina – tista med delom in kapitalom. V Združenih državah organizirajo takšne diskusije zato, da bi se izognili obravnavanju teh protislovij.

MITJA: Kateri je po vašem mnenju najpomembnejši izziv, ki v prihodnosti čaka pedagoške raziskovalce?

PETER: Najti način, kako s pogledom predreti plašč vseh nevidnosti, ki nas obdajajo, in uvideti,

da trenutne zahteve po vzpostavitvi demokracije niso nič drugega kot polovičarska hišna politika, dimna zavesa za neoliberalizem ter za to, da bi kapitalizem napravili obvladljiv in reguliran – “nepriistranski”, če hočete. Ne verjamem, da bo tak kapitalizem deloval, še manj pa sem naklonjen tržnemu socializmu. Začrtati je treba tak tip pozitivnega humanizma, da bo služil kot temelj za resnično socialistično demokracijo brez tržnih odnosov, marksistični humanizem, ki bo privedel do transcendence odtujenega dela. Eagleton sledi Marxu, ko pravi, da smo svobodni takrat, ko – tako kot umetniki – proizvajamo brez pritiska fizičnih potreb; to je tisto, kar je po Marxovem mnenju bistvo vsakega posameznika. Transformacija izobraževalnih ritualov je po obsegu omejena, saj ti rituali koreninijo v kapitalističnih družbenih odnosih in v zakonu vrednosti. Obstajajo znamenja, da v družboslovnem raziskovanju morda prihaja do transformacij. Mislim, da bi morali svojo pozornost preusmeriti s tega, kako je v postmodernih potrošniških prostorih poskrbljeno za individualne identitete, na to, da se ustvarijo pogoji za radikalno rekonstrukcijo družbe. Všeč mi je nova vloga, ki jo v javnosti igra Pierre Bourdieu – vloga, ki ga je primorala, da je svojo politiko ponesel na ulice in v tovarne Francije in se začel boriti proti strukturnim krivicam in ekonomskim nestabilnostim, ki jih prinašata kapitalizem in neoliberalizem – dejansko proti ničemur drugemu kot totalitarnim praksam, ki omogočajo izkoriščanje delavcev tega sveta. Bourdieu se zaveda, da še nismo izčrpali vseh alternativ kapitalizmu. Če je res tako, moramo kot raziskovalci svoje delo osredotočiti na iskanje novih družbenih odnosov, okrog katerih bo mogoče produktivno in ustvarjalno organizirati vsakdanje življenje. To je način, na katerega bi morali po mojem mnenju prakticirati družboslovje – in politiko.

Prevedel Andrej Jereb

Revolucionarna pedagogika v postrevolucionarnih časih: Premislek politične ekonomije kritičnega izobraževanja¹

Zmagoslavni razglasi in odmevni komentarji o propadu socializma, ki so jih podpirali liberalni in konzervativni propagandisti kapitalizma (vključno z naraščajočim nizom post-marksistov), so v preteklem desetletju pomagali uveljaviti načela obnovljene globalne ureditve, ki temelji na logiki prostega trga. Medtem ko desničarski ideologi dvigajo zastavo nebrzdanega, složnega, špekulativnega kapitalizma in obenem v katakombah *realpolitike* pojejo rekviem marksizmu, je levica v ZDA zmedena, ko tokovi tesnobe brzijo po njenih vrstah. Rezultat ključnih zgodovinskih mehanizmov, ki so vodili k tako imenovanemu "koncu ideologij", je odsotnost radikalne levice, ki bi se bila sposobna in pripravljena kosati z družbenimi, kulturnimi in ekonomskimi načeli neoliberalnega kapitalističnega razreda. Izobraževalna levica ni ostala imuna na zmedo v vrstah levice na splošno in še posebno marksistične levice. Čeprav je izobraževalna levica dosegla zanimiv napredek na področju kritike postmoderne kulture, je bil njen učinek v nasprotovanju globalnim kapitalističnim odnosom v zadnjih nekaj desetletjih *prima facie* nespodbuden. Marksistična izobraževalna levica se je večinoma previdno skrila znotraj izobraževalnega sistema, kjer je neugodno zavezništvo onespobilo njeno zmožnost, da bi naredila precej več, kot zgolj privzela radikalno držo, medtem ko uživa v koristih akademskih nagrad. V pričujočem eseju bom obravnaval nevarno zmagoslavje globalnega kapitalizma, zagovarjal prenovljeno levičarsko kritiko kapitala in provizorično orisal nekaj navodil za kritično izobraževanje.

¹ Pričujoči esej je bil predstavljen na konferenci "thirty Years Later: A Retrospective on Che Guevara, Twentieth Century Utopias, and Dystopias", University of California, Los Angeles, 24.–25. oktober 1997. Preveden je iz *Educational theory*, jesen 1998, zv. 48, št. 4 (op. ur.).

² Peter McLaren, "Critical Pedagogy in the Age of Global Capitalism: Some Challenges for the Educational Left", *Australian Journal of Education* 39, št. 1, 1995, str. 5–21. Glej tudi Peter McLaren in Ramin Farahmandpur, "Introduction" v: Carlos Tereda, Zeus Leonardo in Corrine Martinez (ur.), *Charting New Terrains in Chicana(o)/Latina(o) Education*, Creskill, N. J., Corrine Hampton Press (v pripravi) ter Peter McLaren, "The Pedagogy of Che Guevara", *Cultural Circles* (v tisku).

³ Jacques Adda, *La Mondalisation de L'Economie*, Paris, Decouverte, 1996, str. 62.

⁴ Philippe Engelhard, *Principes d'une Critique de l'Economie Politique*, Paris, Arléa, 1993, str. 543. Citirano v: Alain de Benoist, "Confronting Globalization", *Telos* 108, 1996, str. 117–137. Benoist je radikalen konzervativni komentator.

⁵ Ellen Meiksins Wood, "Class Compacts, The Welfare State and Epochal Shifts: A Reply to Frances Fox Piven and Richard A. Cloward", *Monthly Review* 49, št. 8, 1998, str. 25–46. Regionalni in liberalizacijski pakti, ki so se pojavili v minulem desetletju – Svetovna trgovinska organizacija, Severnoameriški sporazum o prosti trgovini, Evropska unija, latinskoameriški Mercosur in nedavna pogajanja Organizacije za gospodarsko sodelovanje in razvoj o Multilateralnem sporazumu o vlaganjih – oblikujejo

Globalizacija dela in kapitala, ki jo spremljajo tehnološke inovacije, je povzročila bistvene spremembe v kulturnih navadah ter širitev novih protislovij med kapitalizmom in delovno silo. Progresivni pedagogi, ki so zaposleni na pedagoških šolah, so bili na spremembe prisiljeni učinkovito odgovoriti, vendar se jim ne tudi upreti.²

Sodobni pojav globalizacije so opisovali kot ekonomsko kanibalizacijo družbenega in političnega³ ter "veliki finale izbruha zahodne modernosti".⁴ Kleptokratski kapitalizem je danes na nogah in krade revnim, da daje bogatim. Diktatura prostega trga jamči, da je korporacijsko tveganje družbeno (s pomočjo javnega subvencioniranja zasebnega premoženja), medtem ko se koristi privatizirajo (kopičenje osebnega premoženja). Socialno pomoč za zatirane so nadomestile subvencije za kapital. Politična ideologija časa upravičuje travmatično obvladovanje delavskega dohodka. Eno osrednjih protislovij novega globalnega gospodarstva je, da "kapitalizem ni več sposoben vzdrževati maksimalne dobičkonosnosti s sredstvi sorazmerne gospodarske rasti, in videti je, da se zdaj ob pomoči neoliberalne države vse bolj zanaša na enostavno *prerazdelitev* bogastva v korist bogatih ter na naraščajoče neenakosti znotraj nacionalnih gospodarstev in med njimi".⁵ Razčlovečen položaj revnih, ki živijo med nami, spijo v kartonastih škatlah in jedo na odlagališčih odpadkov, je prav v tolikšni meri del globalnega gospodarstva kot novi losangeleški Mount Olympus, bleščeče novo središče Getty, ki z vrha griča gleda na luksuzno sososko Bel Air.

Danes nesporno drži, da je kapitalizem prišel v globalno krizo kopičenja in dobičkonosnosti. Samouničevanje je rezultat okrepljene konkurence, ki vodi k preobremenjenosti in produkcijskemu presežku ter upadanju dobičkonosnosti, zato nova doba fleksibilne akumulacije zahteva vrsto ominoznih ukrepov: popolno odpravo fordistično-keynesijanskega razmerja med kapitalom in delom, obrat k pridobivanju absolutne presežne vrednosti, obvladovanje delavskih dohodkov, zmanjšanje moči sindikatov, daljše delavnike, več začasnih zaposlitev in ustvarjanje trajnega podrazreda. Zahodne demokracije se soočajo z izključevanjem naraščajočega števila posameznikov iz produktivnih in distributivnih sfer. Brezposelnost širi bedo in nesrečo v vseh družbenih sektorjih Združenih držav. Kjer pa že obstajajo možnosti za zaposlitev, so vse prepogosto v "drugem" gospodarskem "sektorju", ki ne pozna zdravstvenega zavarovanja ter pokojnin in kjer obstaja le nekaj vladnih predpisov za zaščito delavcev. Na bolj globalni ravni smo priče stopnjevanju delitve na "kapitalistične" in "proletarske" narode.

William Greider je v nedavni številki *The Nation* zapisal, da "delavske dohodke na različne načine obvladujejo na obeh koncih globalnega sistema – v razvitih gospodarstvih ponavadi s silami na borzah dela (vključno z množično brezposelnostjo ali začasnimi zaposlitvami), v razvijajočih se pa pogosto z vladno odredbo in

surovo silo. Medtem morajo podjetja še naprej krepiti proizvodnjo ali iskati tovarne, da bi sledili stroškovno-cenovnemu lovu”.⁶ Greider meni, da se vračamo k obliki konkurenčnega kapitalizma, značilnega za obdobje pred državo blaginje, ki ga poganja konzervativna politična ideologija – sposobna spojiti diskurze svobode, družinskih vrednot, civilne avtoritete, nacionalizma in patriotizma. Izraz “svoboda” se seveda uporablja na odločno in usodno manipulativen način. “Svobodno” ostaja samo tržišče in ljudje se morajo podrediti zapovedim “samoregulativnega” trga. To je najbolj boleče očitno v primerih, ko Mednarodni denarni sklad in državna blagajna Združenih držav revnim državam vsilujeta prisilne in stroge pogoje (kot je zniževanje plač in javne porabe ter zviševanje obrestnih mer), da bi ogrožene banke popravile svoje bilančno stanje.⁷ Tako je Jorge Larrain prisiljen zapisati, da se “brezposelnost obravnava kot posledica lenobe in zahtevkov po previsokih plačilih, delavske stavke pa so postale problem javnega reda. Kriminaliteta in nove oblike nasilja se obravnavajo kot posledica pomanjkanja avtoritete v družini, premalo zakona in reda, pomanjkanja viktorijanskih vrednot in tako dalje. Terorizem je uspešen zaradi svobodnega tiska in pretirane prizanesljivosti zakona. Za delitve in oblike diskriminacije je deloma krivo priseljevanje, delno pa jih odpravljata patriotizem in šovinizem.”⁸

Globalno prestrukturiranje industrij in delovnih organizacij je imelo pogubne posledice za države v razvoju. Mednarodni denarni sklad zahteva, da revne države izboljšajo položaj svoje plačilne bilance z liberalizacijo gospodarstev, devalvacijo valut in povečanjem uvoza v razmerju z izvozom. To pa je revnim prineslo samo škodljive posledice. Zaradi mednarodnih trgovinskih konvencij, kot je Splošni sporazum o carinah in trgovini (GATT), je iskanje ekološko neoporečne hrane postalo vedno težje.⁹

V Združenih državah smo danes priča pojavu novega dominantnega razreda, sestavljenega iz tehnološke aristokracije in kadra poslovnih direktorjev, ki delujejo v korist korporacijskih borznih kurzov.¹⁰ V tem kontekstu kapital in država preoblikujeta raso in spol: bela moška potrošniška delavska aristokracija se umika pred bolj decentraliziranimi, lokalnimi in prilagodljivimi načini uporabe rase in spola znotraj taktik “deli in vladaj”. To je posledica dejstva, da se globalni kapitalizem vse bolj zanaša na delovno silo tretjega sveta in fond delovne sile tretjega sveta na področjih prvega.¹¹

S prihodom interneta, poceni satelitskih komunikacij, več milijard dolarjev vrednih globalnih softverskih korporacij, spletnih podjetij in razvojem v biotehnologiji, nanotehnologiji ter tehnologiji alternativne energije se z evolucionarnim korporacijskim vzorcem razkriva nova svetovna ureditev. Nova obratovalna matrica na biotehnologiji temelječe tehnološke revolucije, ki sledi vzoru globalnih komercialnih podjetij z njihovimi združitvami, konsolidacijami in prevzemi življenjske znanstvene industrije, ustvarja pogoje za tisto,

ново svetovno ureditev v skladu z najidealnejšimi investicijskimi pogoji za transnacionalne korporacije. Odstranili bodo vse, kar ovira tuje vlaganje – kot so pravila in predpisi, ki ščitijo delavce in delovna mesta, javni blagor, okolje, kulturo in domačo poslovno dejavnost. Svetovna trgovinska organizacija (ki je bila ustanovljena 1. januarja 1995, po podpisu GATT-ovega /GATT – Splošni sporazum o carinah in trgovini/ Sporazuma o globalni prosti trgovini leta 1994) in Mednarodni denarni sklad poskušata pridobiti trgovinske koncesije v državah, kjer so gospodarstva v krizi, ter dostop do nezaščitenih sektorjev gospodarstev tretjega sveta. Svetovna trgovinska organizacija, Mednarodni denarni sklad, Organizacija za gospodarsko sodelovanje in razvoj, Mednarodna trgovinska zbornica, Evropska okrogla miza industrialcev, Zveza evropske industrijske in delodajalske konfederacije, Svet Združenih držav za mednarodno poslovanje, Mednarodna organizacija delodajalcev, Poslovni svet za nacionalna vprašanja, Svetovni poslovni svet za širitev razvoja, Komisija Združenih narodov za trgovino in razvoj ter Svetovni odbor za poslovanje in industrijo si prizadevajo zagotoviti nadzor nad trgovino in pomagati transnacionalnim korporacijam, da se prerinejo med največja svetovna gospodarstva. V Združenih državah raziskovalni centri v Silicijski dolini, Route 128 v Bostonu, raziskovalni

trikotnik v Severni Karolini (Raleigh-Durham) in v okrožju Fairfax, Virginija, ter na drugih lokacijah po vsej državi ne olajšujejo samo možnosti za elektronsko trgovino, temveč ustvarjajo tehnološke kontekste za korporacijske združitve in prevzeme.

⁶ William Greider, "Saving the Global Economy", *The Nation* 265, št. 20, 1997, str. 12.

⁷ *Ibid.*, str. 11–16.

⁸ Jorge Larrain, "Stuart Hall and the Marxist Concept of Ideology", v: David Morely in Kuan-Hsing Chen (ur.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, London, Routledge, 1996, str. 68.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ David Ashley, *History without a Subject*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1997.

¹¹ *Ibid.*

¹² Jeremy Rifkin, "The Biotech Century: Human Life as Intellectual Property", *The Nation*, 13. april 1998, str. 12.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Glej Peter McLaren, *Revolutionary Multiculturalism: Pedagogies of Dissent for the New Millennium*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1997.

¹⁵ Greider, "Saving the Global Economy", str. 11–16.

kar Jeremy Rifkin opiše kot "ponovno množično zasejanje zemeljske biosfere z laboratorijsko spočeto Drugo Genezo – umetno proizvedeno bioindustrijsko naravo, ki je bila oblikovana, da bi nadomestila evlucijski načrt narave".¹² Logiko neoviranega kapitalizma napovedujejo kot razširitev principov same narave, in tako opravičujejo pojav korporacijske evgenične znanosti kot drugostopenjski evlucijski trend, v katerem geni postanejo "zeleno zlato", ki bo usmerjalo prihodnost svetovnega gospodarstva. Pobudo za patentno zaščito genskih zapisov – v povezavi s projekti, kot je Projekt raznolikost človeškega genoma – so spremljali tajni poskusi vlade Združenih držav, da bi s pridobitvijo patentov za celične zgradbe panamskih Indijancev Guaymi ter prebivalcev Salomonskih otokov, Papue Nove Gvineje in Indije "privatizirala človeško telo",¹³ tako da bi njene korporacije imele dobiček od globalnega nadzora nad genetskimi kopijami človeškega življenja.

"Revolucija prostega trga", ki jo žene nenehna kapitalistična akumulacija z geslom "zmagovalec-pobere-vse", je raztrgala socialno infrastrukturo Združenih držav (kaj šele drugih delov planeta). V skladu s politiko povečevanja svojih vojaško-industrijsko-finančnih deležev še naprej stiska trepetajoča buržoazna usta, kaže imperialistične čekane ter sesa življenjsko silo iz odprtih žil Južne Amerike in drugih regij na planetu. Nenaden propad Sovjetske zveze v devetdesetih in obrat h kapitalizmu v vzhodni Evropi sta na svetovno tržišče pripeljala skoraj pet milijard novih ljudi. Globalizacija kapitalizma in njen politični družabnik, neoliberalizem, si skupaj prizadevata demokratizirati trpljenje, uničiti upanje ter narediti atentat na pravičnost. Logika privatizacije in proste trgovine – kjer je družbeno delo koristno sredstvo in ukrep, presežno družbeno delo pa predstavlja jedro dobička – zdaj oblikuje arhetipe državljanstva, upravlja naše dojemanje tega, kaj mora določati "dobro družbo", ter ustvarja ideološke tvorbe, ki proizvajajo nujne funkcije kapitala v odnosu do dela.¹⁴ Medtem ko korporacije, ki delujejo kot storitvene industrije za transnacionalni kapitalizem, vse pogosteje financirajo šole in ko buržoazno dobičkarstvo ekspertnih skupin ter izobraževalni profesionalizem še naprej usmerjata izobraževalno politiko in prakso, se prebivalstvo Združenih držav sooča z izzivalno izobraževalno realnostjo. Liberalci zagovarjajo potrebo po nadzoru nad kapitalom in deviznim poslovanjem, stimulacijo rasti in plač, uveljavljanje delavskih pravic pri narodih, ki si denar izposojajo pri Združenih državah, ter odpravo finančne pomoči v bančništvu in kapitalu, dokler ti ne priznajo osrednjega pomena problema plač in vztrajajo pri delavskih pravicah.¹⁵ Vendar pa jih zelo malo zahteva odpravo samega kapitala.

Komercializacija visokošolskega izobraževanja, birokratska obdelava intelektualnega kapitala in njegova omejitev na mašinerijo kapitala, razcvet industrijskih poslovnih partnerstev, selitev raziskovanja v komercialno areno dobička, v službo trgovinskim

organizacijam in akademskim korporacijskim konzorcijem, je institucijam visokega izobraževanja prineslo globoko nezaupanje tistih, ki v izobraževanju vidijo sredstvo demokracije. Tako David Noble opozarja, da so nove lastninske ureditve spremenile univerze v patentne urade in marketinške agencije.¹⁶ Priče smo širitvi računalniškega izobraževanja (ki lahko omogoči zmanjšanje neposredne delovne sile, vendar prinaša višje stroške, če upoštevamo opremo, posodobitve, vzdrževanje ter tehnično in administrativno vzdrževalno osebje) in izobraževanja na spletu, ki zmanjšujeta število učiteljev ter spodkopavata avtonomijo in neodvisnost fakultet. Tehnološki gorečnejši so učitelje ponovno proletarizirali, delovno silo pa disciplinirali, pregnali in ji odvzeli kvalificiranost. Učiteljska avtonomija, neodvisnost in nadzor nad delom se močno zmanjšujejo, medtem ko sta delovno znanje in nadzor v vedno večji meri v rokah administracije.¹⁷

Izobraževalna levica se je v nacionalnih učilnicah in zunaj njih znašla brez revolucionarne agende za nasprotovanje učinkom in posledicam novega kapitalizma. Zato smo v razvitem kapitalizmu priča stopnjujočemu se in neoviranemu spajanju pedagogike s produkcijskimi procesi. Izobraževanje je skrčeno na podsektor gospodarstva, ki je bil oblikovan zato, da ustvarja kibernetične državljane v teledemokracijah hitro gibljivih podob, predstav in izbir življenjskega sloga. Kapitalizem je bil naturaliziran kot zdravorazumska realnost – celo kot del same narave – medtem ko je izraz “družbeni razred” nadomestil manj protisloven termin “družbenoekonomski status”. Berndt Ostendorf tako opazi, da “so z izginotjem socializma zakoni kapitalizma kot politične pobude ali borbene alternative vnovič postali del narave”.¹⁸ Izobraževalno reformo v Združenih državah je nemogoče preučiti brez upoštevanja neprekinjenega delovanja globalizacijskih sil in stopnjujočega se odtekanja kapitala v finančne in špekulativne kanale – kar so nekateri poimenovali “tajkunski kapitalizem” ali “igralniški kapitalizem na svetovni ravni”.

Marksisti so že davno prepoznali nevarnosti kapitala in eksponentno naraščanje njegove širitve v vse sfere sveta, v katerem živimo. Kapital danes poveljuje svetovni ureditvi kot še nikoli prej, medtem ko si nova ciklična gibanja blaga in povečana hitrost kroženja kapitala prizadevajo razširiti in zaščititi kapitalsko globalno vladavino terorja. Nasvet, ki ga je Marx podal v *Grundrisse*, poudarja pomembnost “določitve ustrezne ravni abstrakcije, da bi doumeli dejansko naravo stvari”.¹⁹ Prizorišče, kjer se srečajo konkretne določitve industrializacije, korporacij, tržišč, pohlepa, patriarhije in tehnologije – središče, kjer so določeni temelji izkoriščanja in nadvladanih – “je zavzela težko opredeljiva entiteta, ki jo poznamo kot kapital”.²⁰ Joel Kovel trdi, da “je kapital težko opredeliti, ker ga ne moremo izolirati. Gre za družbeno razmerje, ki temelji na poblagovljenju (komodifikaciji) moči delovne sile, kjer je le-ta

¹⁶ David F. Noble, “Digital Diploma Mills: The Automation of Higher Education”, *Monthly Review* 49, št. 9, 1998, str. 38–52.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Berndt Ostendorf, “On Globalization and Fragmentation”, 2be: *A Journal of Ideas* 4, št. 9–10, 1996, str. 41.

¹⁹ Joel Kovel, “The Enemy of Nature”, *Monthly Review* 49, št. 6, 1997, str. 6–14.

²⁰ *Ibid.*, str. 7.

²¹ *Ibid.*

²² Paul Street, "The Judas Economy and the Limits of Acceptable Debate: A Critique of Wolman and Colamosca", *Monthly Review* 49, št. 9, 1998, str. 56.

²³ Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, Cambridge, Blackwell, 1996.
Glej tudi Peter McLaren, "Introduction: Traumatizing Capital: Pedagogy, Politics, and Praxis in the Global Marketplace", v: Manuel Castells, Ramon Flecha, Paulo Friere, Henry Giroux, Donaldo Macedo in Paul Willis (ur.), *New Perspectives in Education*, Boulder, Colorado, Rowman and Littlefield (v tisku).

²⁴ Nastanek omenjenega evangelija lahko zasledimo na prelomu stoletja v Avstriji in v sedemdesetih letih na Univerzi v Chicagu. Zgodba se začne z avstrijskim ekonomistom Friedrichom Von Haykom, ki je ob uživanju v cigarah Virginier in konjaku Moyet v prvih letih 20. stoletja debitiral v buržoaznih salonih "Rdečega Dunaja". Hayek je zavračal neoviran, laissez-faire kapitalizem ter namesto njega zagovarjal aktivno udeležbo vlade pri zaščiti tekočega delovanja prostega trga. Hayek je kasneje kot profesor na Univerzi v Chicagu oblikoval monetarno ekonomijo konstitucionalnega liberalizma prostega trga, ki je temeljila na ideji, da med človeškim namenom in

podrejena zakonu vrednosti – razmerje, ki se kaže v mezdnem delu, ekstrakciji presežne vrednosti in preoblikovanju vseh produkcijskih sredstev v kapital".²¹ Vrivanje koherence in logike kapitala v vsakdanje življenje – ter posvetitev trga kot vzora vseh družbenih odnosov – je izvršeno dejstvo. Gospodarsko prestrukturiranje, ki smo mu priča, ponuja tako nove strahove o neizbežnosti kapitala kot tudi nekatere nove možnosti za organizacijo proti njemu. Trdim, da je kritična pedagogika nujen (vendar ne zadosten) element tega upora.

Hegemonistične prakse in regulacijske sile, na katerih je slonel povojni kapitalizem, so predvsem v Reaganovih letih doživele dramatično destabilizacijo in takšna dinamika se je nadaljevala. Spokojne dneve pred prihodom novega Leviatana globalizacije – ko je liberalno keynesijansko oblikovanje politike utrdilo vsaj provizorično mrežo socialne varnosti – so zamenjale vsenacionalne strukture produkcije in distribucije ter komunikacijske tehnologije, ki omogočajo "nenaravno hitri kapitalizem" neposrednih svetovnih finančnih transakcij. Paul Street meni, da je "izmenično fatalistična in slavnina pesem o globalizaciji postala velika kapitalistična dimna zavesa, ki razorožuje vsak upor proti kapitalu in nas odvrča od tega, da bi prepoznali resnično in ne tako novo naravo vse preveč domačega napada kapitalistov Združenih držav na delavce Združenih držav."²²

Mednarodna delitev dela, za katero so značilne ogromne neenakosti, je danes postala tako izrazita, da celotna nacionalna in celinska gospodarstva izključuje iz nove svetovne ureditve.²³ Novi "hitri" kapitalizem, ki ga poganja razdrobljenost množičnega trga na manjša podtržišča in specializirane niše, kjer je konkurenca osredotočena na potrošnikovo "identiteto", omogoča ostrejšo konkurenco, ki ustvarja majhno število velikih zmagovalcev (na osnovi visokih kratkoročnih dobičkov) in veliko število poražencev. V Ameriki ni kraja, ki ne bi bil le za lučaj oddaljen od temačne gotovosti brezposelnosti.

Soočamo se s tem, kar Pierre Bourdieu poimenuje "evangelij" neoliberalizma. Omenjeni evangelij "vodi v boj z vsemi sredstvi, ki vključujejo uničenje okolja in človeške žrtve, preko vseh ovir do skrajnega povečanja dobička".²⁴ Bourdieu opiše neoliberalizem kot "močno ekonomsko teorijo, ki s strogo simbolično močjo, združeno z učinkom teorije, okrepi moč ekonomskih realnosti, ki naj bi jih izražala. Neoliberalizem potrjuje spontano filozofijo ljudi, ki vodijo velike multinacionalke, in predstavnikov visokih finančnih krogov – predvsem upraviteljev pokojninskih skladov. Po vsem svetu ga širijo nacionalni in mednarodni politiki, uslužbenci civilnih ustanov in zlasti občestvo novinarjev na višjih položajih – ki se vsi približno v isti meri ne menijo za matematično teologijo, na kateri temelji – ter na takšen način postaja nekakšno splošno prepričanje, novi ekumenski evangelij. Omenjeni evangelij ali bolje omiljena vulgata, ki jo povsod uveljavljajo pod imenom liberalizem,

je skovana iz kupa slabo definiranih besed – ‘globalizacija’, ‘fleksibilnost’, ‘deregulacija’ in tako dalje – ki bi s pomočjo svojih liberalnih ali celo libertarnih konotacij lahko pomagale dati videz sporočila svobode in osvoboditve konzervativni ideologiji, ki se ima za nasprotje vseh ideologij.”²⁵

Po mnenju Scotta Daviesa in Neila Guppyja je eno osrednjih načel neoliberalne razprave, da morajo šole svojo politiko in prakso uskladiti s pomembnostjo znanja kot oblike produkcije.²⁶ Neoliberalni pedagogi menijo, da so šole v veliki meri krive za gospodarske padce, zato se mora izobraževalna reforma odzvati na dogajanje na postindustrijskem trgu delovne sile in v prestrukturiranem globalnem gospodarstvu. Davies in Guppy navedeta razmišljanje, ki stoji za tem: “Ker nizko-kvalificirano delo (zaradi avtomatizacije ali izvažanja delovnih mest) izginja, bodo skoraj vse zaposlitve zahtevale minimalne sposobnosti, ki jih morajo zagotoviti šole. Poleg tega globalizacija napoveduje novo dobo zahtevanega znanja. Učni načrti, ki se osredotočajo na potrošniška razmerja, reševanje problemov, podjetništvo in medkulturno ‘večstransko usposabljanje’, so ključnega pomena za omenjeno gospodarsko preoblikovanje. Zaposlovalci²⁷ bodo zaposlovali ljudi s široko izobrazbo in to dopolnjevali z intenzivnim usposabljanjem na delovnem mestu.”²⁸ Davies in Guppy tudi dokazujeta, da je globalizacija usmerjala šole k poudarjanju tesnejših povezav med šolo in delovnim mestom zaradi razvijanja strokovnega usposabljanja in “vseživljenjskega učenja”. V gospodarstvu, ki je polno znanja, šole ne morejo več zagotavljati strokovnega znanja za celotno življenjsko kariero. Zato tržno usmerjeni pedagoški misleci pozivajo šole k večjemu osredotočanju na odrasle učence s pomočjo usposabljanja v podjetjih.

Vse bolj običajno je slišati refren “izobraževanje je preveč pomembno, da bi se prepustilo pedagogom”, medtem ko si vlade s posredovanjem na vso moč prizadevajo zagotoviti, da bi šole odigrale svojo vlogo pri odpravljanju gospodarske stagnacije in zagotavljanju globalne konkurenčnosti. Standardizirane preizkuse čezmerno hvalijo kot sredstva, ki zagotavljajo dobro usklajenost izobraževalnega sistema z globalnim gospodarstvom. Zdaj obstaja gibanje za oblikovanje mednarodno standardiziranih preizkusov, ki teži k izobraževalnemu zblizevanju in standardiziranju med narodi. Davies in Guppy menita, da takšen poskus omogoča obliko nadzora, ki nacionalnim državam dopušča opravičevanje njihovega razširjenega vpliva ter hkrati služi za homogenizacijo izobraževanja po regijah in državah.²⁹ Pobude šolskih alternativ, ki se pojavljajo pri vedno večjem številu narodov Severne Amerike in Evrope, spodkopavajo moč sistema javnih šol ter pomagajo privatizirati izobraževanje.

Poslovna dejavnost je dobila zeleno luč za prestrukturiranje šolstva v skladu z lastnimi potrebami, saj podoba *homo economicusa* usmerja izobraževalno politiko in prakso, korporacije in

družbenim rezultatom ni povezav, da so rezultati človeškega delovanja po svojem bistvu naključni ter da mora sila tradicije zaščititi spontanost. Hayek je (skoraj do stopnje religiozne gorečnosti) zaupal nereguliranemu mehanizmu cen kot sredstvu za gospodarsko usklajevanje ter dokazoval, da mora biti vloga države zmanjševanje človeškega posredovanja in zaščita spontane družbene ureditve pred vztrajno zmedenimi človeškimi poskusi. Hayek je kot filozofski naturalist užival v vsem, kar je ušlo zavestnemu poskusu družbenega nadzora. Gnusilo se mu je vse, kar je smatral za pojave človeškega načrtovanja tržnega posredovanja. Tržno neusmiljenost je obravnaval kot skupno posledico potrošniških odločitev in po njegovem mnenju je bilo, kljub pogosto škodljivim posledicam za revne, pomembneje zaščititi spontanost trga kot posameznike ali skupine pred sramotnimi posledicami tržne pravičnosti. Hayek je bil prepričan, da so poslovni monopoli vselej manj nevarni kot monopoli delovne sile in države. Konkurenca zagotavlja spontanost trga, ki ustvarja potrebne podjetniške možnosti kot sestavne elemente naravnega razvoja tržnega sistema, ki ga je potrebno varovati za vsako ceno. Izobraževalna epistemologija, ki izhaja iz omenjenih neoliberalnih pogledov, izvira neposredno iz ideje, da je znanje “bistveno in nespremenljivo posamezno”. Haykovi

*ideali so tako v Združenih državah kot v Združenem kraljestvu zagotovili temelje za razprave o šolski alternativni, nacionalnih standardih in učnem načrtu, odpravi države blaginje ter vseživljenjskemu učenju. Haykijanska ekonomija, kot so jo tolmačili spisi Milтона Friedmana, predstavlja temelje tako thatcherizma kot tako imenovane Reaganove revolucije ter je navezadnje vplivala na globalno gospodarsko načrtovanje. Medtem ko klasični liberalci zavračajo posredovanje države v gospodarstvu in izobraževanju, neoliberalci tako na gospodarskih kakor na izobraževalnih področjih zagovarjajo državno posredovanje, da bi zavarovali delovanje prostega trga in neomejeno napredovanje kapitala. Neoliberalna izobraževalna politika je potemtakem konzervativna sila, ki pogosto združuje krščanstvo, nacionalizem, avtoritarni populizem in ekonomijo prostega trga ter zahteva tvorbe, kot je kurikulum nacionalne zgodovine, ki slavi vrline krščanskih vrednot, minimalne vladne regulacije (razen pri zagotavljanju "prostega trga") in posameznikovo svobodo. Glej Hillary Wainwright, *Arguments for a New Left: Answering the Free Market Right*, London, Blackwell, 1994; Joel Spring, *Education and the Rise of the Global Economy*, New Jersey, Lawrence Erlbaum, 1998; glej tudi Haykovo najbolj vplivno knjigo, *The Road to Serfdom*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994 in Milton Friedman,*

transnacionalni poslovni konglomerati pa skupaj s političnimi družabniki postajajo vodilne razumniške sile izobraževalne reforme. Ker so v zadnjih nekaj desetletjih ideologije tako demokracije kot socializma izgubile tehtnost in ker narašča število raztresenih tokov priseljencev, ki iščejo zaposlitev onstran nacionalnih meja, je ponovno oživelo čaščenje etničnosti in sklepanje zavezništev na osnovi rase. Družbenopolitični dialog, ki obkroža raso in etničnost, je pritisnil na šole, naj prilagodijo svoje razprave in prakse upoštevanja raznolikosti. Medtem ko je v šolah multikulturalizem postal ključni dejavnik institucionalne globalizacije in vzpostavljanja nacionalne identitete, "ki je želel vzgojiti kozmopolitanske državljane sveta",³⁰ je korporacijski multikulturalizem prevzel bolj liberalne različice multikulturalizma z lastnim poudarkom na "enotnosti v raznolikosti", da bi diskurz o raznolikosti povezal z načelom poslovne skupnosti in nove globalne ekonomije.³¹

Ker je v Združenih državah kapital vdrl skoraj v vse življenjske sfere, je bila pozornost izobraževalne levice večinoma usmerjena stran od velikih razrednih bojev, ki so zaznamovali stoletje. Levičarska agenda sedaj skoraj v celoti sloni na razumevanju nesorazmernih spolnih in etničnih odnosov. Čeprav je omenjeni poudarek vsekakor pomemben, pa se razredni boj zdaj obravnava kot zastarelo vprašanje. V razpravah je družbeni razred ponavadi opazovan relacijsko in ne opozicijsko. V kontekstu razprave o "družbenem statusu" raje kot o "razrednem boju" si je tehnološko-elitna kurikulumsko novost zagotovila privilegirano položaj, ki funkcionalno ustreza družbeno reproduktivni logiki podjetniškega kapitalizma, zasebnega lastništva in osebnega prilaganja družbene produkcije. Zapeljivost kapitala je neustavljiva in vpliva celo na najbolj dobronamerne skupine naprednih pedagogov. Davies in Guppy nas opozorita, da "globalizacija spreminja izobraževanje z iztiskanjem moči iz sredine. Moč, ki so jo odvzeli pedagoškim strokovnjakom, učiteljskim sindikatom in izobraževalnim uradnikom, so prerazporedili višje, v roke državnih funkcionarjev, in nižje, v roke lokalnih skupin."³²

Pedagoški kritiki, ki poudarjajo družbeni značaj znanja, pa po drugi strani trdijo, da lahko ljudje na osnovi sodelovanja bolje razumejo družbene posledice svojih dejanj, čeprav jih ne bodo nikoli v celoti poznali. Poudarjanje družbene določenosti načina produkcije znanja (ki je na primer temeljno načelo pri freirejancih) zagotavlja osnovo za dvom o vrednotah in mehanizmih prevladujočega kapitalističnega reda. James Paul Gee, Glynda Hull in Colin Lankshear v svoji novi knjigi *The New Work Order: Behind the Language of the New Capitalism* analizirajo načine, kako je kognitivna znanost postopoma premaknila svoj koncept ekspertize od povezanosti s strokovnim znanjem posameznih disciplin v akademskem pomenu do svetovnega pogleda novega kapitalizma, ki se osredotoča na spremembo, hitrost, fleksibilnost in inovacijo.³³

Avtorji opozorijo tudi na način, kako so akademske učne načrte v šolah prilagodili, da bi izobraževanje bolj čvrsto povezali z zaposlitvenimi potrebami "nove delovne ureditve". V tem smislu lahko obstoječa preizkusna merila, institucionalno usmerjanje in poskuse, da bi šole povezali z internetom, razumemo ne kot strategije oblikovanja ustvarjalnejših in bolj obveščenih državljanov, temveč kot načine, ki globalnemu gospodarstvu ob vstopanju v novo tisočletje pomagajo pri kadrovskem načrtovanju.

Nedvomno drži, da je danes kapitalistični razred bolj gnusen in močan kot v časih, ko so se protikapitalistični gverilci, kot je Che Guevara, borili, da bi kapitalizem po šivih razsekali z mačeto oboroženega uporniškega gverilskega gibanja. Ena izmed razlag moči kapitalističnega razreda v sedanjem obdobju globalnega gospodarskega prestrukturiranja pravi, da se njegova grabežljiva moč bolj trdovratno drži globalnega komercialnega medijskega sistema kot kdaj koli prej v zgodovini. Kapitalistične diskurze usklajuje majhno število transnacionalnih medijskih korporacij, ki imajo svoj sedež večinoma v Združenih državah.³⁴ Po mnenju Roberta W. McChesneyja gre za sistem, "ki želi povzdigniti ideal globalnega trga in promovirati komercialne vrednote, ob prizadevanju, da bi očrnil novinarstvo in kulturo, ki ne vodita k uresničevanju neposrednih ključnih ali dolgoročnih korporacijskih interesov. To je katastrofa za vse z izjemo najbolj površne predstave demokracije – demokracije, kjer bi morali tisti, ki imajo svet v lasti, svetu tudi vladati, če parafraziramo geslo Johna Jaya."³⁵

Pri tem vprašanju je vredno podrobno citirati Williama Robinsona: "Globalni kapitalizem je plenilski in parazitski. V današnjem globalnem gospodarstvu je kapitalizem bolj nevaren, manj občutljiv za interese velikih večin po vsem svetu in manj odgovoren do družbe kot kdaj koli prej. Približno 400 transnacionalnih korporacij ima v lasti dve tretjini osnovnih sredstev na planetu ter nadzira 70 odstotkov svetovne trgovine. Glede na to, da nekaj sto globalnih korporacij nadzira svetovne vire, je življenjska moč in dejanska usoda človeštva v rokah transnacionalnega kapitala, ki lahko sprejema odločitve o življenju in smrti za milijone človeških bitij. Takšne ogromne koncentracije gospodarske moči na globalni ravni vodijo k ogromnim koncentracijam politične moči. Vsaka razprava o demokraciji pod takšnimi pogoji postane nepomembna ... Paradoks propada diktatur, "demokratičnih tranzicij" in širitve "demokracije" po vsem svetu pojasnijo nove oblike družbenega nadzora in zloraba koncepta demokracije, saj je bil njen izvorni pomen vladavine (kratos) ljudstva (demos) preoblikovan do nerazpoznavnosti. To, kar transnacionalna elita imenuje demokracija, bi bilo točneje poimenovati *poliarhija*, če si koncept sposodimo pri Akademiji. Poliarhija ni ne diktatura ne demokracija, temveč predstavlja sistem, v katerem majhna skupina dejansko vlada v korist kapitala, sodelovanje večine pri sprejemanju odločitev pa je omejeno na

Capitalism and Freedom, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

²⁵ Pierre Bourdieu, "A Reasoned Utopia and Economic Fatalism," angleški prevod John Howe, *New Left Review* 227, januar, februar 1998, str. 126. Kurziva v izvorniku.

²⁶ Scott Davies in Neil Guppy, "Globalization and Educational Reforms in Anglo-American Democracies," *Comparative Education Review* 41, št. 4, november 1997, str. 435–459.

²⁷ Pri prevodu termina ne uporabljamo nemškutarskega izraza "delodajalci", ker gre dejansko za jemanje rezultatov dela (op. ur.).

²⁸ *Ibid.*, str. 439.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Davies in Guppy, "Globalization and Educational Reforms," str. 444.

³¹ McLaren, *Revolutionary Multiculturalism*.

³² Davies in Guppy, str. 459. Kurziva v izvorniku.

³³ James Paul Gee, Glynda Hull in Colin Lankshear, *The New Work Order*, St. Leonard's, Avstralija, Allen and Unwin, 1996.

³⁴ Douglas Kellner, *Media Culture*, New York, Routledge, 1995.

³⁵ Robert W. McChesney, "The Global Media Giants," *Extra!* 10, št. 6, 1997, str. 11.

³⁶ William Robinson, *Globalisation: Nine Theses on our Epoch*, *Race and Class* 38, št. 2, 1996, str. 20–21.

³⁷ Alan Toneleson, *Globalization: The Great American Non-Debate*, *Current History: A Journal of Contemporary World Affairs*, november 1997, str. 359.

³⁸ Gee, Hull in Lankshear, *The New Work Order*.

izbiranje med tekmujočimi elitami v močno nadzorovanih volilnih procesih. Takšna "demokracija nizke intenzitete" je oblika sporazumne prevlade. Družbeni nadzor in prevlada sta hegemonistična, v Gramscijevem pomenu, prej kot prisilna. V manjši meri namreč temeljita na neposredni represiji kot na raznolikih oblikah ideološke kooptacije in političnem zmanjšanju moči, ki ju omogoča strukturalna dominacija in 'moč veta' v rokah globalnega kapitala.³⁶ V državah, kot so Združene države, dejansko prisostvujemo razvoju kapitalistične kulture, ki jo podpirajo privilegirane hierarhije, podobne tistim v številnih tako imenovanih deželah tretjega sveta.³⁷

Kaj bi današnji globalni pedagogi morali narediti s strukturalno močjo, ki je utelešena v novih oblikah transnacionalnega kapitala, predvsem v smislu spremembe razmerja med nacionalnimi državami in nekdanj nacionalno utemeljenimi razredi, s področjem gospodarskega prestrukturiranja in njegove zmožnosti, da razkroji moč organizirane delovne sile, in z razsežnostjo, v kateri globalne množične migracije ujamejo skupine v pasti ostre borbe za izredno redke vire? Robinson meni, da je transnacionalna elita demokracijo zdaj lahko postavila na mesto diktature (kar lahko imenujemo neoliberalna država), da bi na ravni nacionalne države lahko opravila naslednje naloge: sprejetje fiskalnih in monetarnih politik, ki zagotavljajo makroekonomsko stabilnost, zagotovitev potrebne infrastrukture za globalna kapitalistična ciklična gibanja in dotoke ter zaščito finančnega nadzora za transnacionalno potrošniško elito, medtem ko se nacionalna država vse bolj zanesljivo premika proti neoliberalističnemu taboru ter obenem ohranja iluzijo "nacionalnih interesov" in zaskrbljenosti zaradi "tuje konkurence". Koncept "nacionalnih interesov" in izraz "demokracija" dejansko funkcionirata kot ideološka zvijača, ki avtoritarnim režimom omogoča približevanje k preoblikovanju v elitne poliarhije ob relativni odsotnosti nesoglasij. V današnjih šolah so številne izobraževalne prakse funkcionalno povezane z novim globalnim gospodarstvom – na primer "kooperativno učenje" in razvoj "učnih skupnosti" – ter podpirajo ustrezno zvezo med novim hitrim kapitalizmom in konvencionalno kognitivno znanostjo. Čeprav nova učilniška merila pomagajo oblikovati in analizirati simbole, pa jih je prevzel tudi novi kapitalizem, ki ga omogočajo.³⁸

V danih strukturalnih in konjunkturalnih razmerah, kot je privatizacija subjektivnosti, fundamentalizem prostega trga in moralni propad socialne demokracije po porazu komunizma, moramo ponovno premisliti naravo in namen izobraževanja glede na vrsto "delavca znanja" (knowledge worker), ki ga je nova kapitalistična ureditev predlagala novi kapitalistični ureditvi. Takšen skriti kurikulum ali "pedagoško neizrečeno" ni novost, čeprav so mu ideološki aparati države dali bolj sofisticirano podjetje. Njegova funkcija je večinoma enaka kot v zgodnejših fazah industrijskega kapitalizma: poskus, da bi znanje preoblikovali v diskreten niz tehničnih spretnosti, ki je

izvzet iz konteksta in oblikovan v skladu z velikimi poslovnimi interesi, poceni delovno silo in ideološko konformnostjo. V obdobju vztrajnega padanja plač učence dejansko pripravljajo, da postanejo čuvaji kapitalistične države – države, ki jo destabilizirajo nenehne izgube in ponovna prisvajanja področij s strani kapitala, njeno moč pa vse bolj krepi hiter pretok informacij, ki omogoča nenadne preobrate na finančnih trgih.

Kritična pedagogika: fragmentacija vizije

Levi teoretiki izobraževanja v Združenih državah so se približno dvajset let po kubanski revoluciji, ko je "Che Guevara postal *prototip nove revolucionarne generacije*",³⁹ začeli boriti proti uničevalni logiki kapitala z oblikovanjem tistega, kar je bilo različno poimenovano kot radikalna pedagogika, feministična pedagogika in kritična pedagogika. Kritična pedagogika je način razmišljanja, razpravljanja ter preoblikovanja odnosa med poučevanjem v učilnicah, produkcijo znanja, šolskimi institucionalnimi strukturami in družbenimi ter materialnimi odnosi širše skupnosti, družbe in nacionalne države.⁴⁰ Oblikovali so jo napredni učitelji, izobraževalni delavci in radikalni teoretiki, ki so poskušali odstraniti neenakosti, temelječe na družbenem razredu. Kritična pedagogika je spodbudila veliko število antiseksističnih, antirasističnih in antihomofobičnih, na učilnicah temelječih kurikulumov ter političnih pobud. To sledi odločnemu spoznanju, da kapitalistično izkoriščanje širi rasizem, seksizem in homofobijo.

Kritična pedagogika je zrasla iz številnih teoretičnih dognanj, kot so latinskoameriške filozofije osvoboditve, pedagogika brazilskega učitelja Paula Freira,⁴¹ protiiimperalističnega boja Che Guevare in drugih revolucionarnih gibanj, sociologije znanja, frankfurtske šole kritične teorije, feministične teorije in neomarksistične kritike kulture. V zadnjih letih so jo sprejeli pedagogi, na katere je vplivala postmoderna družbena teorija, Derridajeva dekonstrukcija ter njen nekoliko bolj politično rivalski akademski partner, poststrukturalizem.⁴² Vendar kritično pedagogiko na ravni življenja učilnic pogosto tolmačijo kot sinonim za celotno poučevanje jezika, programe opismenjevanja odraslih in nove "konstruktivistične" pristope k poučevanju in učenju, ki temeljijo na depolitizirani interpretaciji dela Leva Vigotskega ter na optimizmu po vzorcu "jaz sem v redu, ti si v redu". Čeprav kritiki pogosto obsojajo takšen izobraževalni pristop zaradi njegovega idealističnega multikulturalizma in harmonične politične vizije, pa so se njegovi privrženci, vključno s pokojnim Paulom Freiro, pritoževali, da je bila kritična pedagogika v praksi pogosto ukročena in omejena na poučevalne pristope, ki so usmerjeni k učencem, brez družbene kritike in revolucionarne agende. Seveda je delno tako zaradi odmika izobraževalne levice

³⁹ James Petras, "Latin America: Thirty Years After Che," *Monthly Review* 49, št. 5, oktober 1997, str. 8–21.

⁴⁰ Glej McLaren, *Critical Pedagogy and Predatory Culture*; McLaren, *Revolutionary Multiculturalism*; Peter McLaren, *Life in Schools: An Introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education*, New York, Longman, 1997; ter Henry Giroux in Peter McLaren, *Between Borders: Pedagogy and the Politics of Cultural Studies*, New York, Routledge, 1994.

⁴¹ Peter McLaren in Peter Leonard, *Paulo Freire: A Critical Encounter*, London, Routledge, 1993; Peter McLaren in Colin Lankshear, *Politics of Liberation: Paths from Freire*, London, Routledge, 1994; ter Henry A. Giroux in Peter McLaren, "Paulo Freire, Postmodernism and the Utopian Imagination: A Blochian Reading," v: Jamie Owen Daniel in Tom Moylan (ur.), *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, London, Verso, 1997, str. 138–162.

⁴² Glej Stanley Aronowitz in Henry Giroux, *Postmodern Education*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991; Patti Lather, *Getting Smart: Feminist Research and Pedagogy with/in the Postmodern*, London, Routledge, 1991; William Doll, Jr., *A Post-Modern Perspective on Curriculum*, New York, Teachers College Press, 1993; Joe Kincheloe, *Towards a Critical Politics of Teacher*

Thinking: Mapping the Postmodern, Westport, Connecticut, Bergin and Garvey, 1993; Robin Parker Usher in Richard Edwards, Postmodernism and Education, London, Routledge, 1994; Andy Hargreaves, Changing Teachers, Changing Times, New York, Teachers College Press, 1994; Giroux in McLaren, Between Borders; ter Richard Smith in Philip Wexler (ur.), After Post Modernism, London, Falmer Press, 1995.

⁴³ Glej razpravo v: Steven Best in Douglas Kellner, *The Postmodern Turn, New York, Guilford Press, 1997. Glej tudi Steven Best in Douglas Kellner, Postmodern Theory: Critical Interrogations, New York, Guilford Press, 1991.*

⁴⁴ Morton Wenger, "Decoding Postmodernism: The Despair of the Intellectuals and the Twilight of the Future," *Social Science Journal* 28, št. 3, 1991, str. 391–407. Glej tudi Morton Wenger, "Idealism Redux: The Class-Historical Truth of Postmodernism," *Critical Sociology* 20, št. 1, 1993/94, str. 53–78.

⁴⁵ Glej E. San Juan, Jr., *Beyond Postcolonial Theory, New York, St. Martin's Press, 1998.*

⁴⁶ Glenn Rikowski, "Left Alone: End Time for Marxist Educational Theory?," *British Journal of Sociology of Education* 17, št. 4, 1996, str. 442.

⁴⁷ Judith Butler, "Merely Cultural", *New Left Review* 227, januar/februar 1998, str. 33–44.

od historičnega materializma in metateorije kot zastarelih sistemov inteligibilnosti, ki so zgodovinsko usmerjali njihov tok, ter zaradi premestitve moči, znanja in želje, ki jo je prinesla zaslepljena zagledanost nove levice v konzervativnejše oblike avantgardnega odpadništva, ki jih najdemo v določenih utelešenjih francoskih postmodernističnih teoretičnih dosežkov.⁴³

Ker številni postmoderni teoretiki in njihovi poststrukturalistični kolegi delujejo na teoretičnem terenu, ki temelji na nizu vprašljivih predpostavk – to se pravi, da menijo, da do simbolične menjavo prihaja izven področja vrednosti, strukturam ustrežljivosti dajejo prednost pred strukturami izkoriščanja, menjalnim odnosom pa pred produkcijskimi, poudarjajo lokalne bolj kot obsežne prikaze, v večji meri spodbujajo simbolično zapostavljene, da spregovorijo, kot pa se zavzemajo za spremembo obstoječih družbenih odnosov, spreminjajo modele stvarnosti v zgodovinske fikcije, opuščajo ocenjevanje resničnostne vrednosti konkurenčnih prikazov, idejo, da je oblast odvisna od razreda in zgodovinsko določena, nadomestijo z idejo, da je oblast povsod in nikjer – končajo pri širjenju filozofskega dekreta, ki propagira hegemonistično razredno vladavino ter ponovno vzpostavlja vladavino kapitalističnega razreda.⁴⁴ Posledica je nadaljevanje reprodukcije razrednih protislovij in ustvarjanje novega ravnotežja hegemonističnih odnosov, ki podpirajo dominantne razredne interese.⁴⁵ Po mnenju Glena Rikowskega "vrivanje postmodernizma v izobraževalne diskurze odpira pot nekaterim najbolj nedobrodošlim gostom – nihilizmu, relativizmu, komercializaciji izobraževanja, če jih navedemo le nekaj – zaradi katerih razmišljanje o človeški emancipaciji postane nepomembno. Levi postmodernizem je zaradi zanikanja možnosti človeške emancipacije uspešen samo pri zagotavljanju samovšečnega koktejl barskega akademskega blišča za projekt nove desnice pri komercializaciji izobraževanja in krepitvi vladavine kapitala na področju izobraževanja in usposabljanja."⁴⁶ Na tem mestu ne poskušam sprejeti konzervativne marksistične odklonitve postmodernizma,⁴⁷ ker je postmodernizem, kot nas opozarja Terry Eagleton⁴⁸ (in kot sem sam omenjal ob številnih priložnostih), kljub omejenosti pri kritiki kapitalizma, dosegel znaten in pomemben napredek pri razlagi ustvarjanja identitete.⁴⁹ Močno je prispeval tudi h konstrukciji tega, kar je bilo poimenovano "radikalna demokracija".

Medtem ko marksistični in neomarksistični pedagogi (kakor tudi drugi kritični družbeni teoretiki) še naprej razvijajo ostre kritike postmodernizma, na pomembne in nujno potrebne načine znova krepijo razprave o revolucionarnem razrednem boju znotraj trenutne globalizacijske krize.⁵⁰ Neoweberjanka Nancy Fraser je predstavila prepričljiv primer, da radikalna demokracija, ki uporablja postmodernistične in poststrukturalistične analize, "v veliki meri ostaja omejena na kulturno-politično raven", "politično ekonomijo" pa še vedno "pušča ob strani" in nasprotuje razvoju socialne politike

delitve sredstev.⁵¹ Jezik novega kapitalizma lahko pogosto prevzame jezik postmoderne kritike kapitalizma, ker *tako kapitalizem kot tudi postmoderno izobraževanje* vrlino vidita v raznolikosti, v premagovanju meja, v zanikanju hierarhičnega nadzora, v *droit a la différence* (pravici do drugačnosti), v poudarku na sodelovanju vseh, od delavcev do direktorjev, pri pomembnih delovnih odločitvah podjetja ter v zabrisanju ločnic med življenjem na delovnem mestu in izven njega.⁵² Novi kapitalisti se relativno enostavno pridružijo postmodernističnim kritikom kapitalizma in zahodne hegemonije. Britanski pedagog Andy Green na primer poroča, da "postmodernisti dokazujejo, da sta večji pluralizem in 'možnost izbire' v izobraževanju dobra, ker posameznikom in podrejenim kulturam dajeta večjo moč. Ob tem tudi domnevajo, da je slednje v modernem svetu nekako neizbežno, ker sta sama družba in kultura postali tako razdrobljeni."⁵³ Po Greenovem mnenju se na prvi pogled dejansko lahko zdi, da radikalen relativistični postmoderni pristop h kulturni politiki ceni marginalizirane in izključene, vendar takšen pristop ne more vzpostaviti solidarnosti ali resnično pluralističnih oblik učnih načrtov kot alternativ izključujočemu, monokulturnemu, nacionalnemu učnemu načrtu. Sklene, da "nam na koncu preostane 'prosti trg' v kulturni politiki učilnice, kjer si bodo močni prevladujoči diskurzi še naprej podrejali druge glasove in kjer bo enakost v izobraževanju postala vse bolj himerično upanje".⁵⁴ Uporabno barbarstvo konzervativnega postmodernizma zvede identiteto na psihogram, na instanco diskurza, ki je ločen od družbene celote kapitalističnih odnosov izkoriščanja.

Revolucionarji "stare garde" kot José Martí, Camilo Torres, Augusto Sandino, Lev Trocki, Maria Lorena Barros, Emiliano Zapata, Rosa Luxemburg in Che Guevara, bi ob trenutnem pomanjkanju utopije ter postmodernem napadu na enotni subjekt razsvetljske tradicije stežka pridobili simpatije postmoderne levice.⁵⁵ Univerzalen proletarizem, na katerem temelji vizija večine navedenih revolucionarjev, nas vabi, da preučimo socialistično alternativo uporniškemu avantgardizmu današnje postmoderne levice. Zdi se, da je užaloščena zaradi brezupa, ki so ga prinesli nietzschejanski perspektivizem ter politična paraliza in semiotična inertnost kulturne politike, ločene od nepopustljive kritike kapitalističnih družbenih odnosov, izgubila preveč osnov, da bi rešila revolucionaren socialistični projekt izobraževanja. "Celotna" vizija omenjenega projekta pa kljub temu ostaja navdušujoča in poučna ter resnično tako nujno potrebna kot pred tridesetimi leti. Mogoče celo bolj. Postmoderni teoretiki niso samo strahopetno podtikali, da je marksistična teorija neprijazna do rasnih, etničnih in spolnih vprašanj, temveč so ignorirali neizmerno bogastvo marksistične družbene teorije, ki je bila razvita v zadnjih desetletjih. Aijaz Ahmad se ne strinja s postmodernističnimi protimarksističnimi ocenami: "Marksizem danes pogosto obtožujejo zanemarjanja vseh vrst

⁴⁸ Glej Nikolai Jeffs in Darja Zaviršek, *Intervju s Terryjem Eagletonom*, Časopis za kritiko znanosti, št. 198–199, Ljubljana 2000 (op. ur.).

⁴⁹ Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Cambridge, Blackwell, 1996. Glej mojo analizo razlikovanja, ki ga je Teresa Ebert naredila med "ludističnim postmodernizmom" (hvali prosto artikulacijo označevalcev pri oblikovanju diskurzov življenjskih stilov, ki so v glavnem obravnavani kot ločeni od zunanjih pogojev) ter "uporniškimi postmodernizmom" (ki se naslanja na poststrukturalistične dosežke v razumevanju pomena, vendar jezik obravnava kot produkt zgodovine in pomen povezuje z razrednim bojem s pomočjo formalistične lingvistike Mihaila Bahtina, V. N. Volosinova ter sociološke analize jezika, ki je povezana z Levom Vigotskim in G. Plehanovom). Glej McLaren, *Critical Pedagogy*. Glej tudi Vered Amit-Talal in Caroline Knowles (ur.), *Re-Situating Identities*, Peterborough, Kanada, Broadview Press, 1996; Etienne Balibar in Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class*, prevedel Chris Turner, London, Verso, 1991; Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford, Stanford University Press, 1997; Ian Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*, London, Routledge, 1994; James D. Faubion (ur.), *Rethinking the Subject*, Boulder, Westview Press, 1995; Stuart Hall, *David Held in Tony McGrew, Modernity and its Futures*,

Cambridge, The Open University, Polity Press, 1992; Stuart Hall in Paul du Gay (ur.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage, 1996; Michael Keith in Steve Pile (ur.), *Place and the Politics of Identity*, London, Routledge, 1993; John Raichman (ur.), *The Identity in Question*, London, Routledge, 1995; ter Jonathan Rutherford (ur.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence and Wishart, 1990.

⁵⁰ Glej Dave Hill in Mike Cole, "Marxist State Theory and State Autonomy Theory: The Case of 'Race' Education in Initial Teacher Education," *Journal of Educational Policy* 10, št. 2, 1995, str. 221–232; Rikowski, "Left Alone"; Mike Cole, Dave Hill in Glenn Rikowski, "Between Postmodernism and Nowhere: The Predicament of the Postmodernist," *British Journal of Educational Studies* 45, št. 2, junij 1997, str. 187–200; ter Andy Green, "Postmodernism and State Education," *Journal of Educational Policy* 9, 1994, str. 67–83.

⁵¹ Nancy Fraser, *Justice Interrupts*, New York, Routledge, 1997, str. 181. Drugačno oceno ponuja Iris Marion Young, glej Iris Marion Young, "Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory", *New Left Review* 222, marec/april 1997, str. 147–160. Glej tudi Mas'ud Zavarzadeh in Donald Morton, *Theory as Resistance*, New York, Guilford Press, 1994, ter Teresa L. Ebert, *Ludic Feminism and After*,

'razlik', spola, rase, etničnosti, nacionalnosti, kulture in tako dalje. Vendar marksizem ni tisti, ki ne prepozna spolnih razlik. Takšne razlike takoj odpravi kapitalizem, ki ženske v enaki meri kot moške spremeni v orodja produkcije. Omenjene razlike se ohranjajo tudi z medrazrednim spolnim izkoriščanjem, kaj šele z diferencialnimi plačilnimi stopnjami, ki določajo, da so ženske za enako delo manj plačane kot moški, ali pa z neposrednim prisvajanjem ženskega dela v domačem gospodarstvu."⁵⁶

Naj na tej točki pojasnim svoje razmišljanje. Prepričan sem, da rasna, etnična in spolna pripadnost ter spolnostna usmerjenost določajo vzajemno povezano celoto družbenih praks in do neke mere različne logike. Moje stališče ni protiudarec tezi relativne avtonomije (v njenih različnih utelešenjih) ali nerazrednim procesom, temveč prej kritika postmodernističnega malomeščanskega odmikanja od "reprezentirane zunanosti" pomenskih praks, ki protikapitalistični projekt prikaže ne samo neverjetno, temveč odločno nedopustno. Ob upoštevanju zdrsa med marksističnimi in poststrukturalističnimi kategorijami sem prepričan, da so postmodernistične teorije v neudobni razpetosti nad breznom med politiko identitete in razredno analizo pregnale kategorijo razreda k sopojavom rase, etničnosti in spola. Moje stališče je podobno stališču Sherry Ortner, ki pravi, da "razred v Ameriki obstaja, vendar o njem ne moremo govoriti, ker je 'skrit', ker zanj ni jezika, vendar pa je 'pregnan' ali 'govori' skozi druge jezike družbene razlike – rase, etničnosti in spola".⁵⁷ Z Ortnerjevo se strinjam, da "so razred, rasa in etničnost *na ravni diskurza* tako globoko vzajemno vpleteni v ameriško kulturo, da jih je nesmiselno ločevati", čeprav so razred, rasa in etničnost do določene mere ločeni, toda interaktivne dimenzije družbene geografije Združenih držav, ki vplivajo druga na drugo in vsaj delno funkcionirajo po različnih logikah.⁵⁸ Četudi "v Ameriki ni razreda, ki ni vedno že rasno in etnično določen", in čeprav so rasne in etnične kategorije zmeraj že razredne kategorije, sta rasa in etničnost v Združenih državah tako poudarjeni, da ob vpeljavi v diskusijo težita k premoči nad družbenim razredom.⁵⁹ Ortnerjeva gre celo tako daleč, da trdi, da vztrajna skritost razreda "pomeni, da je diskurz nem in pogosto nesmiseln ter dejansko podrejen vsaki drugi vrsti trditve o družbenem uspehu in neuspehu".⁶⁰ Ko takšno realnost združiš z velikim napredkom sodobnih globalnih kapitalističnih družbenih odnosov, imaš recept za neizpodbitno reprodukcijo globalnih odnosov izkoriščanja.

Ali to pomeni, da verjamem, da konfiguracija nerazrednih procesov, kot so rasa, spol in spolnost, ni pomembna? Daleč od tega. Razredni odnosi imajo opravka s procesom proizvodjanja, prilagajanja in delitve presežne vrednosti. Takšno stališče o razredu ne želi omalovaževati ali zanikati pomembnosti moči in lastnine v strukturi sodobne družbe. Premestitev moči in lastnine dejansko *izvira iz* odnosov, ki jih posamezniki imajo do proizvodjanja in prilagajanja

presežne delovne sile.⁶¹ Vsekakor priznavam, da se nerazredni procesi lahko sporazumejo z eksistenčnimi pogoji temeljnih razrednih procesov v kapitalizmu. Nerazredni procesi, ki vključujejo rasne odnose in odnose med spoloma, drugače povedano, lahko zagotovijo pogoje za spremembo razrednih procesov v zahodnih kapitalističnih družbah. Za primer vzemimo spol. Richard Wolff in Stephen Resnick opozorita, da "bi specifične spremembe v družbenih procesih, ki zadevajo odnose med spoloma, zagotovile pogoje za spremembo v razrednih procesih obstoječih zahodnih kapitalističnih družb. Sprememba splošne zavesti o tem, kaj 'moški' in 'ženska' pomenita (to je sprememba v določenih kulturnih procesih), bi se skupaj s spremembo v procesu delitve avtoritete znotraj družin (sprememba v političnih procesih ali procesih moči) lahko povezale s spremembo, ko ženske vse več svoje delovne moči prodajajo kot blago (sprememba v ekonomskem procesu menjave), da bi ogrozili kapitalistične razredne procese. S preostalimi spremembami v drugih družbenih procesih – ki jih poskuša identificirati naša razredna analiza – bi takšni spremenjeni odnosi med spoloma lahko ustvarili eksistenčne pogoje za revolucionarno spremembo v nov družbeni sistem, vključno z drugačno razredno strukturo."⁶² Razredni in nerazredni procesi bistveno oblikujejo drug drugega. Ne trdim, da bi si razred moral podrediti vse druge družbene in kulturne procese ali da mora biti razredna analiza vredna več kot analize spola, rase ali spolnosti, temveč da bi jo morali v poskusih izobraževalne reforme natančno pregledati tako, da bi upoštevali globlje učinke globaliziranih kapitalističnih družbenih odnosov.

V zvezi z vprašanji rasne, etnične ali spolnostne identitete nič manj kot v zadnjih letih ne odobravam razvoja kritične kulturne zavesti ali kulturnega kritizma nasploh. Takšna sprememba stališča bi bila smešna za nekoga, ki že več kot petnajst let sodeluje pri analizi omenjenih vprašanj. Vendar me danes bolj zanima iskanje *skupnega temelja* kulturnega kritizma in gibanja za spremembo produkcijskih odnosov. Proces globalizacije je v borbi za pedagogiko osvoboditve ogrozil preveč, da bi bilo zame drugače.

Moje stališče je, da se kulturni kritizem – sodeč po specifični logiki negospodarskih dejavnikov – v veliki meri ni ustrezno usmeril k osvoboditvi človeštva pred ekonomsko odtujitvijo, povezano s kapitalistično gospodarsko logiko, ki služi kot motorna sila za transnacionalne oligopole in reprodukcijo obstoječih družbenih odnosov. Samirju Aminu se pridružujem pri oblikovanju neekonomske deterministične interpretacije marksizma, kjer kapitalistični način proizvodnje *ni* reduciran na status ekonomske strukture.⁶³ Z drugimi besedami, zakon vrednosti upravlja tako ekonomsko reprodukcijo kapitalizma kakor tudi vse vidike družbenega življenja v kapitalizmu. Zavzemam se za stališče, ki ga je Amin sprejel pri svojem oblikovanju "pod-determiniranosti", raje kot da bi sprejel althusserjanski strukturalizem z njegovim čudovito artikuliranim

Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.
 Glej tudi Peter McLaren, "Beyond Phallogocentrism: Critical Pedagogy and its Capital Sins: A Response to Donna LeCourt", *Strategies (v tisku)*, in Carole A. Stabile, "Postmodernism, Feminism, and Marx: Notes from the Abyss", v: Ellen Meiksins Wood in John Bellamy Foster (ur.), *In Defense of History*, New York, Monthly Review Press, 1997, str. 134–148.

⁵² Gee, Hull in Lankshear, *The New Work Order*.

⁵³ Andy Green, "Postmodernism and State Education", str. 80.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 81.

⁵⁵ Glej McLaren, "The Pedagogy of Che Guevara".

⁵⁶ Aijaz Ahmad, "The Communist Manifesto and the Problem of Universality," *Monthly Review* 50, št. 2, 1998, str. 22.

⁵⁷ Sherry Ortner, "Identities: The Hidden Life of Class", *Journal of Anthropological Research* 54, št. 1, pomlad 1998, str. 8–9.

⁵⁸ *Ibid.*, str. 9.

⁵⁹ *Ibid.*, str. 4.

⁶⁰ *Ibid.*, str. 14.

⁶¹ Richard Wolff in Stephen Resnick, "Power, Property, and Class", *Socialist Review* 16, št. 2, 1986, str. 97–124.

⁶² *Ibid.*, str. 120.

⁶³ Samir Amin, *Specters of Capitalism: A Critique of*

Current Intellectual Fashions, New York, Monthly Review Press, 1998. Glej tudi Samir Amin, *Capitalism in the Age of Globalization*, London, Zed Books, 1997, ter Samir Amin, *Eurocentrism*, New York, Monthly Review Press, 1998.

⁶⁴ Razširjeno razpravo o multikulturalizmu in globalizaciji je mogoče najti v: Peter McLaren, *Multiculturalism Critico*, Sao Paulo, Brazilija, Cortez Editora in Instituto Paul Freire, 1997. Glej tudi McLaren, *Revolutionary Multiculturalism*.

konceptom "pre-determiniranosti". Po Aminovem mnenju imajo determinacije gospodarstva, politike in kulture vsaka svojo specifično logiko in avtonomijo. Med omenjenimi logikami v sistemu poddeterminiranosti ni komplementarnosti, temveč obstajajo samo spori med določujočimi dejavniki, ki omogočajo izbiro med različnimi možnimi alternativami. Spori med logikami pridejo do rešitev s podrejanjem nekaterih logik drugim. Akumulacija kapitala je prevladujoča poteza kapitalistične logike in zagotovi kanale, skozi katere se gospodarska logika vrine v politične, ideološke in kulturne logike. Vse družbene revolucije morajo nujno biti kulturne revolucije prav zato, ker poddeterminiranost prej kot predeterminiranost določa tip konfliktnega načina, v katerega so vpletene logike, ki upravljajo različne dejavnike družbene vzročnosti. Zakon vrednosti torej ne usmerja samo kapitalističnega produkcijskega načina, temveč tudi vse druge družbene determinante. Zato, da bi presegel – prekoračil – sodobni kapitalizem, ki ga določajo tri osnovna protislovja gospodarske odtujitve, globalne polarizacije in uničenja naravnega okolja, Amin prikaže projekt družbenega preoblikovanja. Slednji bi s svojo politično ekonomijo, politiko in kulturno logiko dal pobudo za družbeno evolucijo, ki bi se raje usmerila k zmanjševanju protislovij kot njihovemu poostrovanju. Amin hkrati prepričljivo trdi, da se postmoderni kriticizem v veliki meri vda zahtevam obstoječe faze kapitalistične politične ekonomije v upanju po oblikovanju sistema bolj humanega – srečnega kapitalizma. Tako kot Amin poudarjam, da je pomembno omajati neomejeno prevlado kapitala, ki je zamaskirana v svobodo in se s pomočjo svojih političnih menedžerjev, ki si prisvojijo večino denarja, lažno predstavlja za poroka človeške emancipacije.

Ali so bila šestdeseta, če se ozremo nazaj, zadnja priložnost za uspešen splošni revolucionarni upor v velikem obsegu? Je politična zmeda velikih razsežnosti, ki je bila posledica odločitve evropskega proletariata, da zavrne levičarsko inteligenco iz obdobja po letu 1968, obsodila revolucionarni projekt in "produkcijsko" metapripoved Marxa na smetišče zgodovine? So postmodernistični popravki marksističnih kategorij in zavrnitev – v veliki meri – marksističnega projekta pri evropski in severnoameriški inteligenci naznanili opustitev upanja na revolucionarno družbeno spremembo? Kaj lahko pedagogom, ki delajo v kritičnem izobraževanju, ponudi historičnomaterialistični pristop, ki je pogosto povezan z revolucionarnimi gibanji in antikapitalističnim bojem? Ali lahko današnje šole oblikujejo novo družbeno ureditev?

Vprašanja postavljam v času, ko je boleče očitno, da kritična pedagogika in njen politični partner, multikulturalno izobraževanje, ne služita več kot ustrezna družbena in pedagoška podlaga, na kateri bi lahko oblikovali močen izziv za trenutno družbeno delitev dela in njene učinke na družbeno reprodukcijsko funkcijo šolstva v pozni kapitalistični družbi.⁶⁴ Kritična pedagogika dejansko ne uživa več

statusa glasnika demokracije, glasnega klica po revolucionarni praksi, jezika kritike in možnosti v službi radikalne demokratične podobe, kot je obljubljala v poznih sedemdesetih in zgodnjih osemdesetih letih.

Na površje razprave o šolstvu in novi kapitalistični ureditvi je privrelo neprijetno vprašanje: Ali lahko prenovljena in ponovno oživiljena kritična pedagogika, ki temelji na historičnomaterialističnem pristopu k izobraževalni reformi, služi kot izhodišče politike upora in protihegemonistične borbe v enaindvajsetem stoletju? Če poskušamo odgovoriti na omenjeno vprašanje ter resno obravnavati vse njegove implikacije, kaj se iz zapuščine in borbe revolucionarnih družbenih gibanj lahko naučimo? Na prvi pogled obstajajo določeni razlogi za optimizem. Kritična pedagogika je navsezadnje združila antirasistične in feministične boje z oblikovanjem demokratične družbene ureditve, ki temelji na načelih raznolikosti, tolerance in enakovrednega dostopa do materialnih virov. Takšna vloga je kljub vsej hvalevrednosti v tem pogledu vsekakor pripomogla, da je kritična pedagogika močno ogrozila zgodnejšo in radikalnejšo zavezanost prot imperialističnemu boju, ki jo pogosto povezujemo s protivojnimi gibanjem v šestdesetih letih ter zgodnejšimi revolucionarnimi gibanji v Latinski Ameriki.

Kritična pedagogika: kaj je potrebno narediti?

Kritična pedagogika, ki so jo malodušni varuhi ameriških sanj svojčas imeli za izraz sramote, je postala tako popolnoma psihologizirana, liberalno humanizirana, tehnologizirana in konceptualno postmodernizirana, da je videti kot da je njen trenutni odnos s širšim osvobodilnim bojem močno oslavljen, če ne celo usodno končan. Konceptualna mreža, ki jo poznamo kot kritično pedagogiko, je bila zastavljena tako široko in v časih tako oholo, da so jo povezovali z vsem, kar so potegnili iz nemirnih in polnih voda izobraževalne prakse, od učilniškega pohištva, razporejenega v "dialogu prijaznem" krogu, do učnega načrta "za dobro počutje", ki je bil oblikovan za krepitev samopodobe dijakov. Multikulturalni izobraževalni ekvivalent kritične pedagogike lahko povežemo s politiko raznolikosti, ki vključuje "spoštovanje različnosti" s praznovanjem "etničnih" praznikov in tematskih sklopov, kot je "mesec črnske zgodovine" in "Cinco de Mayo". Če izraz "kritična pedagogika" postavimo na prizorišče sedanjih razprav o izobraževanju, moramo oceniti, da je v veliki meri ukročen, česar so se močno bali številni njegovi zgodnji predstavniki, kot je Brazilec Paulo Freire.

Večina pedagogov, ki so predani kritični pedagogiki in multikulturalnemu izobraževanju, propagira njune različice, ki se izogibajo možnosti rasne, razredne in spolne umestitve. Njihove iskrenosti ali predanosti ni potrebno postavljati pod vprašaj ali pa njihovega dela zavračati kot površinskega ali nepomembnega –

⁶⁵ Charles Handy, "What's It All For? Reinventing Capitalism for the Next Century", *RSA Journal* 144, št. 5475, 1996, str. 33–40.

⁶⁶ Alex Callinicos, *Against Postmodernism: A Marxist Critique*, New York, St. Martin's Press, 1990.

saj v veliki meri ni – da bi zaključili, da so njihove artikulacije kritične pedagogike in multikulturalnega izobraževanja prilagojene potrebam kapitala in neoliberalističnim ciljem. Zgodnje predstavnike kritične pedagogike so obtoževali zaradi polemičnih izpadov in radikalnih političnih izstrelkov, medtem pa se je pojavila nova generacija, ki je v veliki meri sprejela, kar lahko opišemo kot pluralistični pristop k družbenim protislovjem. Njihovo delo proslavlja "konec zgodovine" in redko, če sploh kdaj, razpravlja o kritiki globalnega kapitalizma.

Razloge za ukrotitev kritične pedagogike sem omenil že zgoraj, vendar bi želel razčleniti nekatere zame najpomembnejše razloge. Med številnimi kritičnimi pedagogi, ki so jih zavedli postmoderni in poststrukturalistični pogledi, je bilo nedvomno močno gibanje, da zanemarijo ali se ne zmenijo za globoke spremembe v strukturi naravi in dinamiki poznega kapitalizma v Združenih državah. Zakaj bi predmet pedagogov morala biti politična ekonomija v dobi postmarksističnih simpatij in mnogovrstnih družbenih protislovij? Zato, ker živimo v času določenega zgodovinskega stika doktrinarnega nereguliranega kapitalizma s ponovno neustavljivo koncentracijo dohodka na vrhu. Trenutno obstaja 70 transnacionalnih korporacij s premoženjem, ki je večje kot kubansko – 70 zasebnih gospodarskih nacij.

V gospodarskih skupnostih prvega sveta so milijoni brezposelnih in še več milijonov v skupnostih tretjega sveta, tri četrtine novih delovnih mest v kapitalističnem svetu je začasnih, slabo plačanih in prinašajo malo, če sploh kaj, ugodnosti. Latinskoameriška gospodarstva so ujeta v desetletja trajajoče krize. Leta 1989 je v Združenih državah odstotek najbogatejših skupaj zaslužil več kot spodnjih 40 odstotkov prebivalstva. Charles Handy je na primeru Anglije kljub nedavni izjavi vlade, da ima 82 odstotkov vseh delavcev stalno zaposlitev, predpostavil, da je dejansko 24 odstotkov delovne sile zaposlene honorarno, 13 odstotkov je samozaposlenih, 6 odstotkov začasno zaposlenih ter 8 odstotkov brezposelnih, kar skupaj predstavlja 51 odstotkov vseh, ki niso redno zaposleni. Poleg tega traja zaposlitev s polnim delovnim časom približno 5,8 leta. V kapitalizmu torej govorimo o možnosti zaposlovanja in ne zaposlitvi.⁶⁵ Pretirana potrošnja – politično subvencioniranje subburžoaznega množičnega sektorja menedžerjev, podjetnikov in profesionalcev – se je pojavila v obdobju, ko se soočamo z obsežno prerazdelitvijo bogastva od revnih k bogatim, ko se korporacije okoriščajo s pomočjo velikih davčnih olajšav in preusmeritvijo potrošnje na novi srednji razred. Navedene trende hkrati spremlja tudi splošen umik delavskega gibanja.⁶⁶ Globalizacija kapitala je sprostila nove prakse družbenega nadzora in oblik internacionalizirane razredne prevlade. Vendar slednje ne namiguje, da določene kulturne formacije in institucije ne posredujejo gospodarstvo ali da obstajajo relativno neblagovna področja.

Številni severnoameriški kritični pedagogi so spremenili svoja stališča od zgodnjih marksističnih vidikov k liberalnim, social-demokratskim, neoliberalnim in celo desničarskim pogledom. Na teoretičnem vrhu smo obžalovali, da si je neoliberalna politična agenda prisvojila nekatere marksistične avtorje, kot je Antonio Gramsci. V celoti smo bili priča odstranitvi marksistične politike iz sedanjih razprav o izobraževanju ter prilagoditvi nekaterih njenih stališč kapitalističnemu državnemu aparatu. Številni severnoameriški levičarski pedagogi se razprav o političnih in ideoloških odnosih ter formacijah lotevajo, kot da bi se omenjena področja družbene moči nahajala v razkuževalni izolaciji od protiimperialističnega boja. Prenovljena agenda kritične pedagogike mora vsekakor vključevati strategije obravnavanja ekonomske distribucije in popravljanja njene krivice, ki jo bodo ponesle daleč preko njenega sedanjega postmodernističnega cilja težavnih ustaljenih predstav identitete in razlike ali zamajanja predstave omejenega, vnaprej danega ali bistvenega "sebstva". Osredotočanje predvsem na "politiko identitete" je eden izmed načinov, s katerim kapitalistični razred delavce in podrejene skupine lahko ohranja med seboj sprte, tako da obstaja malo možnosti, da bi oblikovali zavezništvo, ki bi nasprotovalo sedanjim poskusom nacionalnega in globalnega gospodarskega prestrukturiranja.

⁶⁷ *Joe Kincheloe, Toil and Trouble, New York, Peter Lang, 1995.*

Kritično izobraževanje za novo tisočletje

Kritična pedagogika in multikulturno izobraževanje se morata z osvajanjem (ki smo mu dodelili bolj blag izraz "kolonializem") lotiti prilagodljive vztrajnosti kapitalizma, problemov kapitalističnega imperializma in njegovih specifičnih manifestacij akumulativnih zmožnosti. Kritična pedagogika mora, drugače povedano, utrditi projekt emancipacije, ki presega enostavno izsiljevanje priznanih obstoječih kapitalističnih struktur in institucij. Osredotočiti se mora raje na spremembo lastninskih odnosov in vzpostavitev pravičnega sistema prilagajanja in razdelitve družbenega bogastva. Ne zadostuje, da prilagodimo fundacijske ravni financiranja šol, da bi zmanjšali raven revščine študentov, da predlagamo dodatno financiranje za revne in tiste z omejenim znanjem angleščine, povišamo lokalne davke v korist šol, zahtevamo, da državne oblasti delno subvencionirajo skupnosti z nizko lastninsko vrednostjo, ali pa se borimo za izenačenje financiranja, ki ga zagotavljajo okrožja z nizkolastninsko vrednostjo (čeprav bi bili takšni poskusi vsekakor dobrodošel korak v pravo smer). Zagovarjam bistveno širšo vizijo, temelječo na spremembi globalnih gospodarskih odnosov – na drugačni gospodarski logiki, če želite –, ki presega goli reformizem znotraj obstoječih družbenih odnosov produkcije in mednarodne delitve dela.⁶⁷

⁶⁸ Ellen Meiksins Wood, *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, str. 252.

⁶⁹ James Petras in Morris Morely, *Latin America in The Time of Cholera: Electoral Politics, Market Economies, and Permanent Crisis*, New York, Routledge, 1992.

⁷⁰ Wood, *Democracy Against Capitalism*, str. 262–263.

⁷¹ Istvan Meszaros, *Beyond Capital: Toward a Theory of Transition*, New York, Monthly Review Press, 1995.

⁷² Callinicos, *Against Postmodernism: A Marxist Critique*.

⁷³ *Ibid.*

Marksistične in neomarksistične ocene so jasno prepoznale imperialistične prakse v sodobnih gibanjih akumulacije globalnega kapitala, ki temelji na korporacijskem monoplnem kapitalu in mednarodni delitvi dela. Zahod je v svojem razvoju doživel napredek, ki bi ga nekateri liberalci želeli slaviti kot vzpon individualnosti, vladavino zakona in avtonomijo civilne družbe. Kljub temu pa je z marksističnega in neomarksističnega stališča takšne domnevne izboljšave dejansko mogoče obravnavati kot “nove oblike izkoriščanja in dominacije (konstitutivna ‘moč, ki prihaja od spodaj’, je nenazadnje moč oblasti), nove odnose osebne odvisnosti in hlapčevstva, privatizacijo presežnega izvlečka in prenos starodavnih zatiranj z države na ‘družbo’ – to pomeni prenos razmerij moči in prevlade z države na zasebno lastnino”.⁶⁸ Od triumfa evropskega kapitalizma v sedemnajstem stoletju dalje ima buržoazija zakonsko, politično in vojaško moč, da v svojem pohodu akumulacije uniči večji del družbe.⁶⁹ Kapitalizem v razvitih zahodnih državah je potrebno spremeniti, da bi lahko uspešno kljubovali negospodarskim neenakostim – kot sta rasizem in seksizem. Čeprav je res, da imajo ljudje poleg razrednih tudi druge identitete, ki oblikujejo njihove izkušnje na bistven in pomemben način, je antikapitalistični boj najboljšo sredstvo za ponovno artikulacijo identitet v radikalnem socialističnem projektu. Ellen Meiksins Wood pravi, da je kapitalizem več kot zgolj sistem razrednega zatiranja, saj predstavlja neusmiljen proces totalizacije, ki s podrejanjem celotnega družbenega življenja abstraktnim potrebam tržišča v vseh vidikih oblikuje naša življenja.⁷⁰

Istvan Meszaros opozarja, da se nam ni potrebno prilagoditi kapitalističnemu zakonu vrednosti.⁷¹ Pred nami je izziv, da delujemo v smeri razlastitve kapitalistov, vendar hkrati zagotovimo, da socialistični projekt ostane trden in samokritičen. Potrebno je poudariti, da je borba za socialistično demokracijo vztrajno povezana z bojem proti rasizmu. Kritični pedagogi morajo upoštevati način, kako se je rasizem v svojih sedanjih utelešenjih razvil iz prevladujočega načina globalne proizvodnje v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, predvsem na kolonialnih plantažah novega sveta s suženjsko delovno silo, ki so jo uvozili iz Afrike, da bi pridelovala potrošniško blago, kot je tobak, sladkor in bombaž.⁷² Na kakšen način je bil priseljski delavski razred v zgodovini razdeljen glede na rasne poteze, je proces, ki ga morajo multikulturalni pedagogi bolje razumeti in se nanj bolj učinkovito obrniti. Na kakšen način, na primer, rasizem daje belim delavcem posebno identiteto, ki jih povezuje z belimi kapitalisti?⁷³

Kritična pedagogika mora kot partnerica multikulturalnega izobraževanja poglobiti svoje polje kulturne teorije in politične ekonomije ter razširiti sodelovanje v družbenoempiričnih analizah, da bi se bolj kritično obrnila na vrste intelektualcev in institucij v obstoječih oblikah gibanja zgodovine. Kritična pedagogika in multikulturalno

izobraževanje potrebuje več kot dobre namene, da bi dosegla svoj cilj. Potrebuje revolucionarno gibanje pedagogov, ki so seznanjeni z načelno etiko sočutja in družbene pravičnosti, socialističnim etosom, ki temelji na solidarnosti in družbeni soodvisnosti, ter jezikom kritike, ki je sposoben razumeti posledice zgodovinskih prikazov.⁷⁴ Gre za posebno težko nalogo, ker izobraževalna načela, ki so povezana s korporacijskimi pobudami, pogosto uporabljajo jezik javne demokracije, da bi prikrija model privatizirane demokracije.⁷⁵ Z veljavno izobraževalno politiko Združenih držav, katere cilj je služiti interesom korporacijskega svetovnega gospodarstva – ki *de facto* učinkovito služi svetovni vladi, ki jo sestavljajo Mednarodni denarni sklad, Svetovna banka, G-7, Splošni sporazum o carinah in trgovini (GATT) ter druge strukture – je nujno, da kritični in multikulturalni pedagogi prenovijo svojo zavezanost k borbi proti izkoriščanju na vseh področjih.⁷⁶ S poudarjanjem enega takšnega področja – področja razrednega boja – želim poudariti, da prenovljeni marksistični pristop h kritični pedagogiki, ki si ga predstavljam, ne obravnava rasnih in spolnih protislovij kot statičnih, strukturnih rezultatov kapitalističnih družbenih odnosov prednosti in pomanjkljivosti, temveč jih prej išče v teoriji delovanja, ki priznava pomembnost kulturne politike in družbene razlike. Kritična pedagogika in multikulturalno izobraževanje, daleč od tega, da bi kulturno sfero deaktivirala z opazovanjem samo in zlasti v službi akumulacije kapitala, morata priznati specifičnost lokalnih bojev v bližini mikropolitike rasne, razredne, spolne in spolnostne ureditve. Vendar pri tem ne smeta pozabiti na globalno delitev dela, ki jo povzročajo sile kapitalistične akumulacije. Kritična pedagogika, zasnovana na razrednem boju, ki se ne zoperstavi rasizmu, seksizmu in homofobiji, ne bo zmožla ustaviti uničevalne širitve kapitala.

Kritična pedagogika, o kateri govorim, mora postati manj in-formativna in bolj per-formativna, torej v manjši meri pedagogika, usmerjena k zasliševanju pisanih besedil, kot snovna pedagogika, ki temelji na doživetih izkušnjah dijakov. Kritična pedagogika, ki jo predelujem z marksističnega stališča, je usmerjena proti tekstualnim fondom, vidnemu fetišizmu in monumentalnemu abstrahiranju teorije, ki zaznamuje večino kritične prakse v učilnicah učiteljskega izobraževanja. Zahtevam pedagogiko, ki izvaja revolucionarno multikulturalno etiko – živi na ulicah – raje kot da se enostavno omeji na prakso branja besedil (čeprav je branje besedil z drugimi besedili, proti drugim besedilom in na osnovi drugih besedil pomembna vaja). Učitelji morajo nadgraditi tekstualno politiko, ki prevladuje v večini multikulturalnih učilnic, z udeleževanjem v politiki osebnega in emocionalnega vlaganja, ki pomeni “delati to, kar govoriš”, ter delo v tistih skupnostih, ki jim želiš služiti. Kritična pedagogika za multikulturalno izobraževanje bi morala spodbujati emocionalno občutljivost učencev ter zagotoviti jezik družbene analize, kulturne

⁷⁴ E. San Juan, Jr., *Mediations: From a Filipino Perspective*, Pasig City, Filipini, Anvil, 1996.

⁷⁵ Glej David T. Sehr, *Education for Public Democracy*, Albany, SUNY Press, 1997.

⁷⁶ David Gabbard, “NAFTA, GATT, and Goals 2000: Reading the Political Culture of Post-Industrial America”, *Taboo 2*, jesen 1995, str. 184–199.

kritike in družbenega aktivizma, ki služi paranju moči in prakse kapitala po njegovih šivih. V kontekstu skupnostnega aktivizma in sodelovanja v naprednih družbenih gibanjih je potrebno učencem ponuditi možnost, da delajo v skupnostih, kjer lahko čas preživijo z ekonomsko in etnično raznolikimi, pa tudi z gejevskimi in lezbičnimi populacijami.

Učenci morajo preseči enostavno poznavanje kritične multi-kulturne prakse. Obenem se morajo približati utelešenemu in snovnemu razumevanju takšne prakse ter emocionalnemu vlaganju na ravni vsakdanjega življenja, tako da je mogoče zavrniti in spremeniti napadalno moč kapitala.

Kritična pedagogika v dobi globalizacije

Medtem ko je javna sfera še vedno razvrednotena in depolitizirana in se vedno bolj spreminja v kulturo nakupovalnega središča, umikanje zavezanosti do javne sfere spodkopava pogoje za preživetje javnih šol, da ne omenjamo nove družbene ureditve. Danes je trend obramba osebnih "enkav" raje kot javnih in kolektivnih prostorov, in takšna enklavska lokalnost stežka omogoča makropolitiko, ki je povezana z modernim projektom radikalnega preoblikovanja. Ali je v danih razmerah globalnega kapitalizma, ki ga opisujem skozi celotno besedilo, bolj utopičen socializem ali demokratični kapitalizem? Zdi se mi, da v precej večji meri slednji. Čeprav je malo verjetno, da same šole lahko služijo kot kaj več kakor nujni, vendar ne zadostni javni prostori potencialnega političnega, kulturnega in gospodarskega preoblikovanja, pa obstajajo pobude, za katere izvršitev se je vseeno vredno boriti. Zato bi želel bolj natančno določiti izziv – in možnosti – ki ga za kritične pedagoge predstavlja filozofija revolucionarnega boja.

Prvič: kritična pedagogika mora premisliti zgodovinsko specifičnost lastnih kategorij tako, da svoje ekonomije želje ne prikaže kot naravo in potrebo vsega človeštva. To je ključnega pomena zato, da bo kritična pedagogika v lastnih okvirih zmožna izzvati patriarhalne in evrocentristične predpostavke. Kritična pedagogika se je naučila pri feminističnih pedagogikah ter pedagogikah, povezanih z latinskoameriški teologijami osvoboditve, afriški diaspori in severnoameriških pedagogikah upora, da mora zavrniti vse lažne trditve o univerzalnosti, ki se nanašajo izključno ali predvsem na bele, moške, zahodne in delavske heteroseksualce. Kjer kritična pedagogika zatrjuje, da zavzema univerzalno stališče o osvoboditvi in človekovih pravicah, njene premise ne smejo ostati nagnjene k maskulinistični in evrocentrični perspektivi. Pomembno si je zapomniti, da novi akter demokratičnega socializma ni bitje, predeterminirano z družbenimi razmerji, temveč ni nikoli popolno in je dialektično oblikovano skozi

družbena razmerja in razvoj politike, ki imata za podlago revolucionarno prakso.

Drugič: kritična pedagogika mora podpirati lokalna vprašanja in protislovja, ki jih določa kontekst, vendar mora biti hkrati previdna, da se ne omeji samo na lokalne ocene.⁷⁷ Zdi se, da ima ludistična postmoderna izobraževalna analiza vedno manj povedati o svetu in tem, kako ga spremeniti, in vse več govori o sebi. Medtem ko so marksizem obtožili za fiksiranost na razredni boj v demonskem, svetovnem kapitalističnem sistemu, ki je oropan svojih bolj demokratičnih vidikov, so se ludistični postmoderni pedagogi vpisali med propagandno orožje kapitala in uveljavili pomembnost provizoričnega znanja ter mnogovrstnih področij moči in upora. Vendar so s tem pretrgali razmerje med kritiko in delovanjem. V kritično pedagogiko je potrebno bolj obširno vključiti učinkovito delo, ki ga je opravil kritični poststrukturalizem, materialistična feministična analiza ter "rdeči" feminizem in pedagogika, ki so jo zagovarjali teoretiki, kot sta Teresa Ebert in Rosemary Hennessy.⁷⁸ Omenjeno delo ne dopolnjuje le marksistične pedagogike, ki jo zagovarjam, temveč vznemirja kontra-politični ludistični postmodernizem, ki ga v tolikšni meri najdemo v sodobni družbeni kritiki.

Kritična pedagogika se mora usmeriti k nasprotovanju novim disciplinskim sistemom družbenega nadzora s pomočjo razvoja kritične pedagogike prostora. Kritična pedagogika bi morala slediti kritičnim urbanim geografom, kot je Edward Soja, ter se opogumiti za raziskovanje prostorskega človeškega življenja in slednje združiti z njeno zgodovinskostjo-družbenostjo, predvsem s spolnim in rasnim določanjem ruralnih in urbanih prostorov s trializmom prostora, znanja in moči.⁷⁹

Tretjič: kritična pedagogika mora še naprej upoštevati osnovne človeške potrebe, vendar se jih mora lotiti, ne da bi zapadla biologemu utemeljevanju ali lažnim posploševalnim in etnocentričnim težnjam modernih, zahodnih velikih teorij, ki teleološko privilegirajo določene zgodovinske in filozofske končne točke človeškega stanja, kot sta "konec zgodovine" ali "konec ideologije", ali pa bijejo mrtvaški zvon političnemu delovanju s "smrtjo subjekta". Takšne velike teorije namigujejo na nepotrebnost diskurza za prihodnost, ki poskuša človeštvo šteti kot odgovorno za svoj trenutni položaj. Čeprav bi morali opustiti epistemološki zaključek, ki so ga sprejele "velike teorije", nikakor ne želim nagovarjati, da zgodovine več ne bi smeli razumeti kot serije determinativnih učinkov ali družbene ureditve obravnavati v njeni "celoti". Neusmiljena brezbriznost do zgodovine se z malo možnosti za uspeh bojev proti patriarhiji, rasizmu ali razrednemu izkoriščanju potrjuje v številnih postmodernih oblikah kritike.

Četrtič: kritična pedagogika mora še naprej oporekati normativnim zvezam inteligence in načinu diferencialnega razporejanja "razuma", ki prednost vedno daje kapitalističnemu razredu. Spoznali smo, da znanje redno natančno pregledujejo predstaviški sistemi,

⁷⁷ Joe Kincheloe in Shirley Steinberg, *Students as Researchers*, London, Falmer Press, 1998.

⁷⁸ Glej Ebert, *Ludic Feminism and After* ter Rosemary Hennessy, *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*, New York, Routledge, 1993. *Moja kritika postmodernih diskurzov ni napad na feministično kritiko. Gre za kritiko tistih kritičnih poskusov – feminističnih, postmarksističnih in drugih – ki dovolj glasno ne oporekajo vodilnim okvirom patriarhalnega kapitalizma, ki spolno razliko učinkovito izrabljajo za opravičevanje neenake porazdelitve bogastva in moči. Moja marksistično-feministična kritika prepozna patriarhalno izkoriščanje onstran kapitalistične retoričnosti in izražanja v prenesenem pomenu, v razrednih, spolnih in etničnih delitvah lastninskih razmerij ter v borbi za dobiček in presežno delovno silo.*

⁷⁹ Edward Soja, *Postmodern Geographies*, London, Verso, 1989. Glej tudi David Harvey, *Justice, Nature, and the Geography of Difference*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1996.

⁸⁰ McLaren in Leonard, Paulo Freire: *A Critical Encounter* ter McLaren in Lankshear, *Politics of Liberation*.

⁸¹ Spring, *Education and the Rise of the Global Economy*.

ki na vnaprej določene načine popravljajo njegov pomen, tako da ustreza posebnim interesnim skupinam. Kritiki nikoli ne smeje prenehati poudarjati, da obstajajo determinančna razmerja med sistemi inteligibilnosti, ki so jih proizvedle javne šolske institucije, in tistimi, ki so člani dominantne kulture in utrjujejo takšne institucije. Eden izmed političnih učinkov produkcije znanja je legitimacija glasov določenih skupin ter dodelitev večje verodostojnosti njihovemu glasu kot glasovom manj privilegiranih skupin. Z drugimi besedami, kritična pedagogika ne sme dovoliti ničesar v zvezi s stališčem, da imajo nesorazmerna razmerja moči in privilegijev v kateri koli družbi odločilni vpliv na to, komu bo uspelo in komu ne. Posamezniki na primer na univerzo niso sprejeti zaradi svojih odlik, kajti če bi bilo tako, potem bi morali postaviti absurdno trditev, da so člani kapitalističnega razreda bolj kognitivno nadarjeni. Vendar bi brez truda lahko priznali, da je kapitalistični razred precej nadarjen, saj je sposoben nadzirati definicijo legitimnega znanja (na primer prek preizkusnih meril, uradnega znanja v učbenikih in pomanjkanja izzivov "uradnim" verzijam zgodovine) ter zagotavljati, da takšno znanje služi interesom globalnega gospodarstva. Uradno znanje, vodilna hierarhija diskurzivne avtoritete, suverene episteme in uradni družbeni transkript kapitalističnega razreda, kot so opozorili kritiki, na takšen ali drugačen način nasprotujejo prizadevanju za svobodo in družbeno pravičnost.

Uradni transkript državljanstva Združenih držav brezpogojno domneva, da je samo bela, evroameriška elita sposobna sprejeti univerzalno stališče in govoriti v imenu vseh skupin. Kljub temu po Paulu Freiru in drugih kritičnih pedagogih vemo, da pogoji produkcije znanja v "dejanju znanja" vedno vključujejo politične odnose podprejanja in prevlade.⁸⁰ Kritiki morajo prepoznati kodirane pomene, ki določajo znanje, ter odkriti retorične in formalne strategije, ki se ukvarjajo z njeno interpretacijo. Kritiki morajo poleg tega priznati zapletena dejanja investiture, fantazije in hrepenenja, ki prispevajo k družbeni konstrukciji znanja. Potrebno je izzvati vodilne oblike znanja in trditve, ki poskušajo formacije znanja ločiti od njihovih ideoloških in epistemoloških predpostavk. Ključne človeške ideje, ki trenutno podpirajo neoliberalno izobraževalno politiko, fetišizirajo izobraževanje in zmanjšujejo lov za znanjem na logiko komodifikacije, ki je povezana s prihodnjimi zaposlitvenimi priložnostmi, močjo šolanja pri ekonomskem povračilu in vlaganjem v človeško delovno silo. Izobraževanje hlapčevsko pade na kolena pred zapovedmi trga delovne sile in Velikimi možgani korporacijske elite. V lepljivih rokah liberalnih birokratov takšne "zapovedi" lahko povišajo univerzitetne šolnine, da bi zmanjšali število diplomantov, ali uvedejo kvote za določene predmete, če se zdi, da podpirajo gospodarsko rast naroda kot celote. Zato da bi pri delavcih spodbudile "všeživljenjsko učenje", korporacije lahko zmanjšajo ugodnosti in varnost zaposlitve tako, da so se delavci prisiljeni prilagajati spreminjajočim se zahtevam trga delovne sile.⁸¹ Takšna neoliberalna ideologija zagotavlja samo

neskončno obnavljanje nepravilnosti in olepšane izboljšave, izkoriščanja ter kompenzacijskih programov. Gee, Hull in Lankshear nasprotujejo viziji in praksam "novih kapitalističnih šolskih reformatorjev" z oporekanjem njihovemu potrošniškemu determinizmu, s poudarjanjem družbenega kriticisma, ki je "nujno potreben za resnično učenje in potemtakem kot del in sveženj kritičnega mišljenja ter povečanja moči delavcev", ter s ponovno okrepitevijo lokalne politike "kot nasprotjem lažne lokalnosti novega kapitalizma", tako da se lahko osnuje globalna skupnost, "kjer interesi in blaginja vseh, postanejo skrb vseh".⁸² Avtorji poudarjajo kritično razumevanje kompleksnih sil nove delovne ureditve, ki lahko "razkrinka pohlep in manipuliranje, ki se skrivata za sistemi in njihovimi izbranimi racionalizacijami."⁸³

Petič: kritiki morajo premisliti vprašanja "produkcijskih načinov" tako, da pedagogi lahko upoštevajo premik od industrializiranega javnega življenja k post-industrijskim, post-fordističnim kontekstom prilagajanja specializacije v globalnem kapitalizmu. Vendar morajo to storiti na način, ki popravi in ne zmanjša pomembnosti kategorije družbenega razreda ter ne napeljuje – kot številni konzervativni postmodernisti – na to, da je izkoriščanje nekako bolj enostransko, manj dejansko ali ostro, kot je bilo v bolj industrializiranih režimih.⁸⁴ Reprodukcijska ekonomskih in diskurzivnih prednosti na šolskih prizoriščih ne deluje naključno v korist kapitalističnega načrta skrajnega povečanja virov in nadziranja bogastva, ki je v interesih belega večinskega prebivalstva. Izkoriščani, osiromašeni in prekleti zemlje – *les damnés de la terre* – se niso pojavili iznenada kot skupina zombijevskih prostovoljcev, ki so se pridružili vrstam obubožanih milijonov brez pravic. Ne glede na to, ali pedagogi sledijo Marxovi delovno-vrednostni teoriji izkoriščanja ali drugim ekonomskim razlagam, ni sporno, da pozitivni dobički v kapitalizmu slonijo na ustreznem izkoriščanju in da je takšna neenaka porazdelitev bogastva nepravilna. Učitelji lahko kot skromen uporniški ukrep v svoje učne načrte vključijo lekcije, ki obravnavajo globalne delavnice, v katerih delajo bedno plačani delavci.⁸⁵ Bill Bigelow opisuje, da so učenci srednje šole Monroe v Los Angelesu poskrbeli, da je šolski odbor sprejel resolucijo, ki okrožje zavezuje, da od držav, ki dopuščajo otroško delovno silo, ne kupuje nogometnih žog. Bigelow uči tudi proti mitu, da je dopustno delavcem v nerazvitih deželah plačevati z nizkimi plačami, ker so življenjski stroški v tistih deželah veliko nižji. Navede, da mleko na Haitiju stane 75 centov, medtem ko je v New Yorku 65 centov, jajca so na Haitiju dolar in pol, v New Yorku 1,39 dolarja, kosmiči na Haitiju stanejo 1,90, v New Yorku pa 1,60 dolarja; gorivo je na Haitiju 2,20 dolarja, v New Yorku pa 1,26 dolarja.⁸⁶

Takšen upor je nespodbudna naloga spričo nedavne invazije kapitalskih baronov na naše šole. Baroni kapitala razvijajo prokapitalistične strateške igre, kot je Virtualna trgovinska misija, ki se

⁸² Gee, Hull in Lankshear, *The New World Order*, str. 166, 152.

⁸³ *Ibid.*, str. 167.

⁸⁴ Rikowski, "Left Alone" in Cole, Hill in Rikowski, "Between Postmodernism and Nowhere."

⁸⁵ Bill Bigelow, "The Human Lives Behind the Labels: The Global Sweatshop, Nike, and the Race to the Bottom", *Rethinking Schools* 11, št. 4, 1997, str. 1–16.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Glej razpravo Luke Minesa, "Globalization in the Classroom", *The Nation* 266, št. 20, 1998, str. 22–23.

⁸⁸ Glej Rikowski, "Let Alone.". Glej tudi Jack Amariglio in Antonio Calari, "Marxian Value Theory and the Problem of the Subject: The Role of Commodity Fetishism", v: Emily Apter in William Pietz (ur.), *Fetishism as Cultural Discourse*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1993, str. 186–216; William Pietz, "Fetishism and Materialism: The Limits of Theory in Marx", v: Apter in Pietz, *Fetishism as Cultural Discourse*, str. 119–151; ter Jean Baudrillard, "The End of the Millennium or the Countdown", *Theory, Culture and Society* 15, št. 1, februar 1998, str. 1–9.

uporablja v vedno večjem številu učilnic Združenih držav. Kurikulum Virtualne trgovinske misije, ki ga je podpisala Clintonova administracija in sponzorji, kot so MCI, Boeing, Hughes in UPS (kot tudi države v razvoju, kot sta Indonezija in Singapur), približno 50 tisočim učencem v desetih državah ponuja "izobraževalne" videoposnetke in delovni zvezek z vajami. Videoposnetki prikazujejo direktorje, ki hvalijo vrline proste trgovine in prednosti prodaje vojaškega in drugega industrijskega in komercialnega blaga državam v razvoju. Program Virtualne trgovinske misije vključuje tudi gostujoča predavanja korporacijskih uradnikov in diplomatov ter ponuja študijski načrt z imenom Izziv izvoza. Učenci na primer igrajo vloge poslovnih direktorjev, ki želijo razširiti svoje poslovanje v tujino ali v dežele v razvoju. Navedemo lahko primer, ko so učenci chattanoške šole znanosti in umetnosti pomagali oblikovati strategijo za povečanje Boeingovega deleža na kitajskem komercialnem letalskem tržišču.⁸⁷ Z izjemo ene same vaje, ki jo je oblikovala Mednarodna bratovščina električnih delavcev, ki predstavlja majhno nasprotje s pretresanjem družbenih razsežnosti menjave, program Virtualne trgovinske misije učencem predstavlja silno bleščečo podobo sveta proste trgovine. Ne omenja delavnic z bedno plačanimi delavci, izkoriščanja delavk, opustošenja okolja ali ustvarjenja sveta z nesorazmernimi razmerji moči in privilegijev, ki temeljijo na rasi, razredu, spolu in spolnostni usmeritvi.

Kritična pedagogika mora biti kritična do kapitala kot družbenega razmerja, ki vključuje kritičnost do dela kot subjekta kapitala. Borba proti kapitalu je navsezadnje najvažnejša stvar. Kot pedagogi smo tudi kapital, kapital ni samo nekaj, kar je "tam zunaj", temveč delno določa našo subjektivnost.⁸⁸ Razdeljeni smo proti sebi in v sebi – kot delovna sila v (pa tudi proti) kapitalu. Učiteljski sindikati ne smejo premakniti svojega političnega težišča, da bi ugodili zasebnikom prostega trga, temveč morajo pospeševati družbene politike in družbena gibanja, ki se ukvarjajo z nevarnostmi globalnega kapitalizma. To lahko dosežejo s pomočjo političnih koalicij s starši, učenci in lokalnimi skupinami.

Šestič: kritična pedagogika mora biti antirasistična, antiseksistična in antihomofobična. Trenutno so belci, heteroseksualnost in moškost skupaj vodilni motiv večjih pomenov v kapitalistični demokraciji, medtem ko sta črna in rjava barva suverena kazalca rase določenosti. Temu je treba oporekati, in sicer tako močno, kot je le mogoče.

Sedmič: kritična pedagogika mora v središče postaviti zadovoljitev osnovnih človeških potreb po preživetju in blaginji v borbi za socialistično demokracijo. V skladu s splošnim ustrojem človeških bitij, ki potrebujejo hrano, primerna oblačila, zaščito ter samospoštovanje in dostojanstvo, je potrebno zadovoljiti določene materialne potrebe. Čeprav vsekakor velja, da so potrebe zgodovinske in se spreminjajo iz konteksta v kontekst, mora kritična pedagogika določiti standard minimalnih materialnih potreb in človekovih pravic

kot sestavni del svoje socialistične vizije. Takšne potrebe lahko služijo kot transhistoričen standard, ki je splošno uporaben po vsem svetu. Samouresničitev in emancipacija (čeprav sta kontingentni, konjunktorni in nikoli dokončani) nista mogoči brez soglašanja o osnovnem standardu človeških zmožnosti in gotovo mora obstajati nekakšna oblika omejevalnega koncepta za tisto, kar smo imenovali razmerja dominacije, zatiranja ali izkoriščanja.

Na tem mestu ne pozivam k transcendentalni teoriji pravičnosti. Namesto tega želim resno poudariti dejstvo, da kapitalizem, kot kisik neoliberalne demokracije, temelji na odnosih neenake in neenakopravne menjave. Za določitev moralne osnove pedagogike osvoboditve se je potrebno vsaj v strateško univerzalnem smislu opreti na transhistorično trditev z upoštevanjem razporeditve družbenega bogastva, kolikor smo prisiljeni priznati, da je rezultat kapitalističnega izkoriščanja neusmiljeno trpljenje in nepotrebno umiranje ljudi. S poudarjanjem gospodarskega ne dokazujem, da je svet znakov, simbolov in drugih reprezentacij vselej podrejen kapitalu ali da gledališče diskurza ni pomembno, ko razpoloženje časa poziva k družbenemu boju. Navsezadnje skozi diskurz "živimo" družbene odnose in jim dajemo smisel. Ko se diskurzi smiselno prevedejo in dekonstruirajo za smer, v kateri njegovi pomeni "živijo" skozi človeško delovanje, in ko se znaki in simboli intenzivirajo, nepremoščajo le k razvoju kritičnega razumevanja, temveč lahko postanejo hudi udarci po resničnosti. Vendar ko kapitalu prijazni oblikovalci politik poberejo diskurzom in interpretacijam njihove družbene kritike, se brez težav preobrazijo v politične oglase za neoliberalno agendo.

Osmič: kritična pedagogika mora vsebovati politiko gospodarske razporeditve in razporeditve virov kot tudi politiko prepoznavanja, afirmacije in razlike. Z drugimi besedami, biti mora politika, ki zagovarja tako politiko preoblikovanja kot tudi kritični in feministični multikulturalizem.⁸⁹ Nedoločenost z barvo kože pomeni biti bel, in beli – zlasti beli moški – trenutno funkcionirajo kot normativna stališča človeštva, ki jih ne določa barva kože. Družbene ugodnosti v naši navidezni demokraciji – nujni globalni poliarhiji – so večje, čim manj si črn ali rjav. Ostaja dejstvo, da je učiteljski poklic večinoma belski, medtem ko populacijo v številnih večjih mestih vedno bolj sestavljajo predvsem temnopolti učenci. Vprašanja, na katera je v tem scenariju potrebno odgovoriti, so tale: Kako so rasne formacije bistveno družbene konstrukcije? In še pomembneje, kako takšne družbene konstrukcije sprejmemo, živimo in izčrpamo s pogubnimi posledicami za temnopolte ljudi? Kako so posamezniki ali skupine neizprosno razvrščeni na osnovi navidezno znanstvenih klasifikacij, ki so tako glede spola kakor etničnosti povezane z vprašanji biologije ali kulture? Kako kapitalistična načela branijo takšne klasifikacijske sisteme, da bi izkoriščali človeško delovno silo in naši skupine v globalni delitvi dela?

⁸⁹ Glej McLaren, *Critical Pedagogy and Predatory Culture in McLaren, Revolutionary Multiculturalism*.

⁹⁰ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1990.

⁹¹ Kovel, "The Enemy of Nature," 14. Glej tudi Peter McLaren, "Introduction: Traumatizing Capital" in McLaren, "Critical Pedagogy in the Age of Global Capitalism."

Devetič: kritična pedagogika mora zasledovati ideal komunikativne demokracije znotraj širše vizije socialistične demokracije. V dobi globalnega kapitalizma, ko je tako imenovano demokratično šolanje postalo smešen naziv, se lahko koncept komunikativne demokracije Iris Marion Young izkaže za poučnega. Po njenem mnenju demokracija ne pomeni enostavnega zapisa izbire na volilnem lističu, temveč postati kritično refleksiven o možnih izbirah. Posledica je obrat od motivirane sebičnosti k skupinskemu interesu s pomočjo proučevanja družbenega znanja, ki je neomejeno na razpolago v kontekstu.⁹⁰ Kritiki, kot je Youngova, tudi potrjujejo, da imajo belci prednost pri lobiranju in organiziranju za svoje volilno okrožje. Ker slednje utemeljuje večinsko demokracijo, moramo priznati, da je komunikacija v tem primeru pogosto omejena. Vemo na primer, da so beli moški danes bolj ranljivi kot kdaj koli v globalnem gospodarstvu in da je to eden izmed glavnih razlogov za nazadovanje afirmativnega delovanja v državah, kot je Kalifornija. Guverner Pete Wilson želi zaščititi precejšnjo prednost, ki jo imajo belci. Še celo bolj sramotno pa je, da se sklicuje na moralnost, ko grozi z ukinitvijo izvajanja predporodnih storitev za ženske, ki so brez dokumentov, in nasprotuje afirmativnemu delovanju. Vendar kritiki menijo, da v trenutnem družbenopolitičnem stanju v Združenih državah ukinitvev "prednostnih pravic" temnopoltih pomeni zagovarjati afirmativno delovanje v korist belcev. Nekatere probleme, s katerimi se trenutno soočamo, je mogoče izboljšati s skupinskim zastopanjem ter omogočanjem, da se pokažejo prej utišane in razvrednotene potrebe in izkušnje zatiranih skupin.

Desetič: kritična pedagogika mora jasno izoblikovati svojo politiko z globokim spoštovanjem do doživetih izkušenj in epistemološkega stališča zatiranih. Vendar morajo kritiki obenem zavrniti vse preveč udomačeno držo, da izkušnje govorijo same zase. Slednje je v skladju s poudarjanjem pridobivanja teoretične osnove s samoizobraževanjem kot sredstvom razumevanja in preoblikovanja izkušenj. Izkušnje zatiranih ne smemo utišati, temveč jim moramo dati možnost, da pridejo na dan. Kritična pedagogika pa mora hkrati poskrbeti, da se slišijo. Čeprav je epistemološki pogled "od spodaj" življenjsko pomemben zaradi možnosti, ki jih ponuja, pa ga je vseeno potrebno opravičiti ter razložiti z močjo pojasnjevanja. To ne pomeni, da nekateri dogodki na določenih osnovnih ravneh niso sami po sebi umevni, temveč da so okviri za interpretacije izkušenj in postavljanje teorij, ki temeljijo na teh izkušnjah, nujna in pomembna naloga. Prizadevati si moramo za interpretacijske okvire, ki z etičnih in epistemoloških ključnih točk dopuščajo najbolj prepričljive razlage in opravičila. Včasih so zato potrebne zapletene teorije, včasih pa ne. Vendar se napredni pedagogi in aktivisti pogosto upirajo zapletenim teorijam, ker naj bi bile elitistične. Nekateri so prepričani, da je tako delno zaradi napačnega pojmovanja izkušenj kot transparentnih, in sklepam, da zaradi

upiranja proti sodelovanju pri težavni in delovno zahtevni nalogi kritičnega teoretiziranja. Družbena analiza dejansko ne bi bila potrebna, če bi bile vse izkušnje in odnosi politično, psihološko in etično samoumevni. V razlage izkušenj so se nedvomno naselile določene definicije o tem, kaj je normalno, s stališča, da večina služi interesom vladajočih elit. Teorije osvoboditve izpodbijajo takšne zdravorazumske definicije, klasifikacijske sisteme ter družbene in materialne odnose, ki so družbeno in zgodovinsko motivirani, da služijo interesom kapitalističnega razreda. V omenjenih teorijah ni pomembna njihova zapletenost, temveč njihova pojasnjevalna in dokazna moč kot tudi njihova retorična prepričljivost. Kritična pedagogika zavrača jezik treznega opisovanja ter zagotavlja jezik analize, ki želi razložiti tiste reprezentacijske strukture, ki dodelijo zdravorazumski stvarnosti njen "resnični" videz. Ne gre za politično zagovarjanje, ki je zgolj v domeni kulturnih podob. Če je potrebno, moramo podjarmljenim in svetovnim garačem slediti na ulice.

V svetu, kjer sta zadnja blagovna moda in obljuba večno novega in drugačnega postali afrodizijaka demokracije, se poziv k zavestni vrnitvi k zgodnejši in obnovljivi viziji družbene spremembe utegne zdeti provincialen, kot igralec, ki še naprej igra igro tudi potem, ko so jo že zapustili tisti, ki uveljavljajo trende. Poziv po povratku k teoriji, ki je osnovana na refleksivnem odnosu do praktične uporabe, se lahko zdi nenavaden (če ne celo politično naiven) maneuver na novem nietzschejanskem igrišču gramatologov. Vendar v nasprotju s konzervativno postmodernistično igro neskončnega odlaganja pomena, neskončnega odlaganja realnega, večnega ponavljanja obljub o prihodnosti, ki ni dosegljiva, revolucionarna praksa, ki podpira politiko kritične pedagogike, potrjuje *eshaton* miru in dela, končne zmage za zatirane. Milijarderski korporacijski baroni, ki kramljajo s svojimi starimi znanci v Davosu, na Bohemian Grovu, Bildbergu ali trilateralali, se lahko smehljajo ob dejstvu, da je skupno premoženje njihovih 358-ih prijateljev milijarderjev večje od premoženja 2,5 milijarde ljudi v najrevnejših svetovnih državah. Postmoderna kultura jih je preskrbela z občutkom za ironijo. Navsezadnje se lahko celo šalijo na svoj račun. Revolucija, ki bo z njihovih obrazov izbrisala osladen nasmeh, iz njihovih *maquiladora* tovarn pa dobiček, ne bo revolucija stila, temveč revolucionarna borba z vsemi možnimi sredstvi.

Rad bi poudaril, da je borba za izobraževanje ključno povezana z borbami na širšem prizorišču družbenega in političnega življenja. Borba, ki nas zaposluje in preizkuša kot šolske aktiviste in kritične pedagoge, mora gojiti globalne in lokalne poglede glede načina, kako se producirajo in reproducirajo kapitalistični družbeni odnosi ter mednarodna delitev dela. Čeprav sem močno naklonjen poskusom reformiranja šolskih praks na ravni politike, kurikula in učilniške pedagogike, je potrebno takšne poskuse udejanjiti in pri njih delovati s celostnih perspektiv borbe proti kapitalističnim družbenim odnosom.

Šole morajo postati prizorišča produkcije kritičnega znanja in družbenopolitičnega delovanja. Vsaka institucija, ki je vredna naziva "šola", mora učence izobraževati, da postanejo aktivni akterji družbenih sprememb in kritičnega državljanstva. Šolske prakse se morajo bolj kot kdaj koli v svetovni zgodovini obrniti na objektivne materialne pogoje delovnega mesta in delavskih odnosov v globalnem kapitalizmu. Gre za nujno nalogo, ker je pred nami pomemben izziv izobraziti državljane, ki bodo sposobni premagati sistemsko izkoriščanje tako velikega števila svetovnega prebivalstva. Šole bi učence morale oskrbeti z jezikom kriticizma in jezikom upanja. Omenjene jezike bi morali uporabljati, da bi učence pripravili na sistematično konceptualiziranje odnosa med njihovimi osebnimi sanjami in željami ter skupinskimi sanjami širšega družbenega reda. Nove generacije učencev morajo biti sposobne analizirati družbene in materialne pogoje, v katerih se sanje porajajo, uresničujejo, slabijo ali uničijo. Še pomembnejše je, da morajo biti učenci sposobni prepoznati, katere sanje in kateri sanjači so nevarni za širšo družbo in zakaj.

Šole morajo gojiti skupinsko sanjarjenje, ki zagovarja vzpostavljanje pravičnosti za vse skupine ter morebitno odpravo razrednosti, rasizma, seksizma in homofobije. To pa se lahko zgodi samo, če so šole zmožne in zavezane, da učencem pomagajo analizirati načine, na katere so se znotraj izkoriščevalskih sil in odnosov globaliziranega transnacionalnega kapitalizma ideološko oblikovale njihove subjektivnosti.

Če bodo pedagogi sledili zgledu kritične pedagogike, ki jo je navdahnil Marx, je jasno, da bo za oblikovanje družbene ureditve potreben skupen napor, ki ga ne določa kapital. Kovel tako opozarja, da "se mora kapital posloviti, da bi kot civilizacija in seveda kot vrsta preživel. Vse delne ukrepe in reforme bi moral prevevati duh o dosežku strmoglavljenja kapitala. Nič ne more vlivati večjega strahu kot to, saj si tega v obstoječem ravnotežju sil resnično ne moremo predstavljati. Zato je prva naloga, da si slednje predstavljamo kot možnost in se ne pasivno ne ukлонimo dani situaciji. Kapital ni odsev nobenega naravnega zakona narave, temveč je rezultat izbire, zato ni bistvenega razloga za domnevo, da ne more biti ne-izbran. Takšen način razumevanja stvari nas stežka zadovolji. Vendar pa je tako v moralnem kot v praktičnem smislu nujen."⁹¹

V pričujočem eseju sem poskušal dokazati, da predmet Marxovega strahu ni izginil, temveč se je dramatično okrepil: peščica, ki izkorišča večino na svetovni ravni, ter naraščanje siromašenja delavskega razreda. Postmodernistični izobraženci, ki razglašajo, da je zgodovina mrtva, zgolj poskušajo zanikati svojo sokrivdo z enotnostjo terorja, ki vznemirja človeštvo. Zapleteno poreklo misli, ki prinaša postmodernistično *posthistoire* spekulacijo in negativno stremenje, želi marksizem odpihniti kot drobec prahu na prizorišču zgodovine. Postmodernisti, ki jih je izzvalo to, kar dojemajo kot bankrot modernega "mi", so levico oskrbeli z žanrom politike konca, ki ne samo radostno razglašča Marxove smrti, temveč tudi preobrazi

revolucionarno prakso v njeno antitezo: sanjsko pokrajino, kjer avantgardni teoretiki lahko vplivajo na muzanje ironije, se naslanjajo nad dvoumnostjo diskurzivnih branj družbenega, zaničujejo poskuse tistih, ki vidijo nujno potrebo po revolucionarni spremembi, nadomestijo "državo" s "kulturo" ter izločijo vznemirjenje iz praznine neodločnosti.

Država ni manj pomembna pri oblikovanju in upravljanju politične moči, kot ocenjujejo nekateri globalni analitiki. Kritiki, kot je Ellen Meiksins Wood, so dejansko prepričani, da kapital danes bolj kot kdaj koli prej potrebuje državo.⁹² Če je to res – in prepričan sem, da je – potem je delavski razred v odličnem položaju, da na globalni ravni izzove kapital v nacionalnih državah. Zdaj je prelomni čas za pedagoge, da pomagajo oblikovati kritične državljane, ki bi bili kos takšnemu izzivu. Pedagogi morajo v končnici obnoviti svojo zavezanost zatiranim – vsekakor ne v zgodovinsko-teleoloških, temveč v etično-političnih ozirih, ki lahko usmerjajo politično delovanje in ustvarijo pogoje za ukoreninjenje sanj ter osvoboditveno prakso, ki bi jo izvedla neustrašna vera v zatirane.

⁹² Wood, *Democracy Against Capitalism*.

Prevedla Gita Zadnikar

Šola pod liberalizmom

Šolske politike in njene strokovne refleksije ni mogoče ločiti iz konteksta sprememb, ki jih je v zadnjih desetih letih doživela Slovenija, pa tudi obrisov, ki se na svetovni političnoekonomski ravni jasneje rišejo v zadnjih letih. Te kontekste tu razumem zlasti kot nove ideologeme, ki se kot samoumevne kategorije v politiki, teoriji in na vrednotnih ravneh vsiljujejo družbenim subsistemom, njihovim (samo)regulacijam in dojemanjem. Brez resne analize novih ideologemov, ki definirajo zeleno, pa tudi dopustno polje problematiziranj, dojemanj in projekcij, je težko razumeti, kaj se sploh dogaja na globalnih in subsistemskih ravneh.

Restavracija kapitalizma

Nesposobnost oblikovanja učinkovitega samoupravnega sistema, brez doktrinarnega in političnega monopola, je Jugoslavijo osemdesetih gospodarsko razkrojila in okrepila politično strujo "trde", v osnovi prosovjetske, linije Zveze komunistov Jugoslavije. Oblikovali sta se dve konkurenčni komunistični politiki, "liberalno-zahodna" in "konzervativno-vzhodna", kjer prva ni znala razviti učinkovite in verodostojne alternative, brez naslonitve na meščanski, podjetniški in kulturniški blok, kjer se je slednji delil še na vladajoči kulturniško-nacionalistični krog, ki je postopno pritegnil desnico iz emigracije, ter alternativo s subkulturami in tako imenovanimi novimi družbenimi gibanji. Partijska nomenklatura je, kljub deklariranim "prozahodnim" vrednotam ("Evropa zdaj", demokratizacija, pluralizem ...), le nerada in pod pritiskom okoliščin odpirala politični prostor in "sestopala z oblasti". V ta "sestop" jo je silil splošen razpad

vzhodnoevropskega real-socializma in militantna ofenziva konzervativnega krila ZKJ in JLA. Medtem ko so okoliščine razpada socializma silile zahodno krilo ZKJ v koalicijo z liberalnimi in nacionalističnimi krogi, pa vzhodno ni hotelo deliti oblasti z liberalci, s katerimi je opravilo v klasičnih stalinskih čistkah in se povežalo le z nacionalističnimi razumniki. Bolj ko je ideja socializma erodirala, bolj je vzhodnemu krilu preostajala le nacionalistična mitologija, ki potisne na vrh program Velike Srbije in njenega voditelja Slobodana Miloševića. Vojne na področju bivše Jugoslavije so v osnovi posledica vojaške agresije po programu Velike Srbije, posledično pa le različne variante etničnih čiščenj, ki jih zaključijo etnično čiščenje poraženih Srbov in genocid nad Romi s strani Albancev in ob asistenci Nata desetletje po začetku vojne. Etnično čiščenje v Sloveniji ni imelo teh razsežnosti kot na Hrvaškem in Bosni in Hercegovini. Nacionalistična politika države, medijev in "civilne družbe" se je pri nas izražala v širjenju ksenofobije v odnosu do prebivalcev z etničnim poreklom iz drugih jugoslovanskih republik, zlasti do tistih, ki niso imeli urejenega državljanstva, v odnosu do beguncev, do Romov in drugih. Ta mentaliteta se je zlahka transformirala v današnji razidem in ksenofobijo, ki sta usmerjena predvsem proti migrantom (azilantom in ilegalnim prebežnikom), ki so posledica politike Evropske unije in globalnega liberalnega kapitalizma. Enako logiko zasledimo ob stopnjujoči nestrpnosti do drugih skupnosti: spolnih manjšin, neburžoaznih intelektualcev, neinstitucionalne kulture, mladinskih subkultur ipd.

Slovenija se leta 1991 oblikuje kot samostojna država z oblastjo koalicije Demos, ki uspešno marginalizira liberalno krilo komunistov (prenovitelji) in prične s politiko "tranzicije", "demokratizacije", "privatizacije" in "evroatlantskega povezovanja". Koalicija Demosa je pod vplivom kulturniškega bloka, klerikalcev in desne emigracije svojo legitimiteto gradila na antikomunizmu, nacionalizmu, katolicizmu in profašističnemu revanšizmu, kar je peljalo v razpad vladne koalicije in vedno močnejšo pozicijo liberalcev (LDS). Skrajnostna politika desnice, zazrte v travmatično preteklost, jo je postopoma izolirala od volilne podpore, ki jo je imela v začetku devetdesetih. Desetletje samostojne Slovenije je, ob marginalizaciji prenoviteljev (levice?) in samopregnanstvu desnice na svoj skrajni rob, v pravem pomenu *desetletje liberalcev*.

Pojem liberalizem, še posebej v slovenskem kontekstu, pa ni povsem enoznačen. Slovensko politično zgodovino od druge polovice 19. stoletja dalje označuje bipolarnost liberalnega in klerikalnega bloka. Vloga rimskokatoliške cerkve, ki je na Slovenskem praviloma zavzemala konzervativno vlogo, je določala tudi profil tukajšnjega klasičnega meščanskega liberalizma. Čeprav je liberalizem izražal bolj urbano kot ruralno provinienico, se ta v zaostalih gospodarskih razmerah ni kazal v kakšnem radikalnem individualizmu (tudi liberalci so podlegali nacionalnemu čredništvu),

etiki konkurenčnega egoizma ali podjetniškega solipsizma. Njegov temeljni referenčni okvir je bil *antiklerikalizem*.

Pojem liberalizem postane aktualen po dolgi komunistični ohladitvi v začetku šestdesetih let, ko se govori o liberalizaciji v smislu samoupravnega socializma, ki bi naj vnesel prvine tržnega gospodarstva in dereguliral državno-plansko intervencijo v gospodarstvu. Krepitev relativno avtonomnih gospodarskih subjektov in zlasti njihovih poslovnih struktur je sprožila reakcijo proti "liberalizmu". V tem času se oblikuje za Jugoslavijo specifična oblika socialistične dinamike med "liberalizmom" in "stalinizmom". Fazam liberalizacije (začetek šestdesetih, prelom šestdesetih in sedemdesetih) so sledile ohladitve, čistke "liberalcev" (v Sloveniji primer Staneta Kavčiča) in krepitve partijske nomenklature.

Nova kvaliteta so bila kulturno-alternativna, mladinska in študentska gibanja konec šestdesetih, ki so se vezala na globalno emancipacijsko gibanje, ki ga simbolizira leto 1968. Umetniške avantgarde, rockovska kultura, hipiji, seksualna revolucija, študentsko gibanje in nova levica so prestrašili tudi "liberalno" nomenklaturu. Edvard Kardelj skuje termin "anarholiberalizem", ki je najbolje izrazil na eni strani bistvo teh gibanj, na drugi pa partijske strahove. Glavni očitki so se usmerili proti teoriji spontanosti, ki naj bi bila skupna vsej novi levici in po tej plati odrekala avantgardno vlogo komunistične partije¹. Tu ne bi mogli govoriti o pravem pomenu termina "liberalizem", za ta gibanja bi bila primernejša oznaka, da so "libertarna", še posebej zato, ker so današnja libertarna gibanja v osnovi antiliberalistična. Po politični ohladitvi sredi sedemdesetih let liberalizem v pravem pomenu besede (ekonomski in ideološki) zamre vse do razkroja socializma v osemdesetih.

Tudi družbena gibanja osemdesetih bi v Sloveniji lahko imenovali libertarna, zlasti pank, mirovnike, homoseksualce, feministke in "zelene", vendar jih je široka koalicija s protikomunističnimi in narodnjaškimi gibanji stopila v neposrečen in okoren teoretski amalgam "civilna družba", znotraj katere so izgubili libertarno emancipacijsko identiteto in pristali na plitvi ravni liberalne teorije človekovih pravic.

Libertarna gibanja osemdesetih so po osamosvojitvi skopnela. Uveljavljena razlaga je, da je "država" požrla "civilno družbo". Če odštejemo "liberalce ZSMS", ki so, skupaj z menedžerskim lobijem oblikovali LDS, in nekaj intelektualcev, ki so prebegnili v dobro plačan državno-strankarski aparat, je zamrtje libertarnega gibanja posledica medijske in splošne družbene taktike marginalizacije v razmerah navdušenja nad strankarskim pluralizmom in splošne nacionalistične evforije. Različna družbena gibanja so bila na svojih področjih aktivna tudi v devetdesetih, odpirala so se zlasti nova vprašanja (begunci), niso pa imela neko skupno javno legitimacijo. Po eni strani je k temu "od znotraj" prispevala postmodernistična ideologija, ki je gibanja potiskala v identitetni partikularizem in

¹ Spominjam se članka v glasilu *Komunist*, ki se je usmeril proti teoriji treh velikih M-ov: *Marxa, Maa in Marcuseja!*

pristajanje na NGO-jevsko logiko, ki je privatizirala dobršni del državne odgovornosti, gibanjem pa odvzela militantno ost. Vendarle pa velja, da je ob težjem položaju žensk, delavstva, mladine, tujcev, etničnih in spolnih manjšin in plenilskem značaju novega kapitalizma libertarna politika bila le "od zunaj" odrezana od medijskih in političnih vplivov, ki so bili "civilni družbi" osemdesetih zlahka na razpolago.

Restavracija kapitalističnega sistema je konec osemdesetih in do poznih devetdesetih temeljila na mitološki triadi: *nacija-demokracija-podjetništvo*. Ta triada se je oblikovala skladno s formiranjem novih gospodarsko-političnih elit. Oblikovanje novih vladajočih slojev in njihovih koalicij je zanimivo, ker so tiste politične sile, ki so se obremenjevale z anahronističnim antikomunizmom, hkrati zamudile priložnost za učinkovito in sodobno restavracijo, ki je bila prepuščena liberalizmu. Čeprav je bil liberalizem v koaliciji z desnico, ki jo tvorijo mali kmetje, pa ti niso imeli dovolj strokovnega potenciala in politične spretnosti, da bi pomembneje zaznamovali smer restavracije. Tako ni prevladala "Blut und Boden" različica nacionalizma, temveč kapitalski nacionalizem, ki je zaprl slovenski privatizacijski trg pred tujim kapitalom, kar je omogočilo, da so se novo nastajajoče lastniške elite, prejšnjih poslovodnih kadrov in novih podjetnikov ter političnih povzpetnikov zavarovale pred tujo konkurenco. Tako koalicija liberalcev z ruralno desnico ni bila tako "nenačelna" kot se ponavadi trdi: protekcionizem domačega kapitala in kmetov je zelo logična in konsekventna politika. Problem nevladne desnice je, da ni razumela te prioritete in jo je ob asistenci rimskokatoliške cerkve podrejala anahronističnim ideologijam. Pri tem je treba opozoriti tudi na to, da je z zaviranjem denacionalizacijskih postopkov "stara buržoazija" (vključno s Cerkvijo) prišla prepozno na trg kapitala in oblasti tako, da so se nove elite (in drobni kmetje) v samem startu učinkovito znebile neprijetne konkurence. Ekonomsko protekcionistični nacionalizem (plus zavarovanje nepremičnin, odnos do optantov, staroavstrijcev, Romov in ksenofobija "v okvirih politične korektnosti"...) je v sosesčini krvoločnega balkanskega nacionalizma deloval benigno, hkrati pa je vladajoči liberalizem, skladno s svojimi filozofskimi temelji in skupaj z nevladnimi organizacijami, korigiral patologije s humanitarnimi posegi in širjenjem ideologije človekovih pravic.

Demokracijo, drugi del mitološke triade, se je nekritično enačilo s strankarskim pluralizmom. Zgodovinske okoliščine enopartijskega monopola so jasen razlog za naivno vero v odrešilno moč strank, kljub temu, da je ena od ključnih tem sodobne politične znanosti bila kriza strankarskega sistema in potreba po poglobitvi družbene participacije. Nenazadnje ni nihče prisluhnil kritičnim pripombam starejših in njihovim izkušnjam s strankami v prejšnjih časih. Strankarska demokracija se očitno ne obnese v večnacionalnih okoljih, zato je jasno, zakaj vse "sodobne evropske demokracije"

temeljijo na zgodovini genocidov in etničnih čiščenj. Znameniti teoretski psihoanalitik je sicer v svojem komentarju v Mladini konec osemdesetih dokazoval, da v Jugoslaviji večstrankarski sistem ne bo vodil v nacionalistično vojno, ampak se bo tisto, kar je bilo v socializmu prikrito in potlačeno, lahko izrazilo in ozavestilo ter demokratično razrešilo. Model funkcioniranja histeričnih Dunajčank se tu ni obnesel. Ko so se pred leti v Italiji stranke razkrojile v korupcijskih in mafijskih povezavah, je bil splošen komentar, da gre za specifično italijansko mentaliteto. Danes pretresajo korupcijske afere tudi Nemčijo in njenega velikega kanclerja. In Nemčija je veljala kot vzor reda in zakonitosti. Podobne afere najdemo v vseh "sodobnih evropskih demokracijah". Nikakor ne bi mogli trditi, da gre v teh primerih za patologije, temveč za *sistem*. Strankarski sistem je preprosto uzakonjeni mehanizem, ki omogoča klientelizem med političnimi, gospodarskimi in drugimi stanovskimi elitami. Rezultat teh vezi je razredno gospostvo, namesto demokracije pa *kleptokracija*. Manj kot je strank, hujši je klientelizem (oz. korupcija), najhujši pa je, kot smo videli, v enopartijski diktaturi. S tega gledišča je večstrankarski sistem, sistem manjšega zla. Evforija nad strankarskim sistemom in padec fantazmagorične "alternative", ki se ji je reklo "socializem", je odvrnil od kakršnega koli poglobljanja dejanske demokracije in širjenja participacije ljudi. Bolj kot so sodobne tehnologije omogočale komunikacijo in širjenje politične participacije, bolj se ta porablja kot sistem nadzora in totalnega upravljanja družbe. Izkušnje neposredne participacije ljudi na lokalnih ravneh, v produkciji in socialnih zadevah, so bile potisnjene s strani logike partitokracij in komercializma, ker so bile pridobljene pod ideološkim pokrovom socializma. Tranzicija je bila utemeljena na logiki *reconquiste*, namesto na razvoju dejanske demokracije. Politična apatija, abstinenca, izrivanje žensk iz javnega življenja, utišanje in marginalizacija nemeščanskih skupin in splošno prepričanje, da je aktualni model "demokracije" le mehanizem za pridobivanje denarja, so jasni znaki mitološkega funkcije "demokracije".²

Tretji del mitološke triade je "podjetništvo". V tem delu sta še posebej razvidni "olepševalna" (morfinska) in "naturalistična" komponenta ideologije. Neokonzervativna revolucija osemdesetih let (R. Reagan, M. Thatcher ...) je pomedla z idejo socialne države, ki je bila birokratsko neučinkovita in je vse preveč vdiral v sfero zasebnosti ljudi. Rešitev se je zdela v neoliberalizmu in njegovih maksimah: privatizacija, svobodni trg in deregulacija (krnitev vpliva države in zmanjševanje davščin). Posledica je bila izjemno in neovirano bogatenje manjšine in revščina večine (prvič po 2. svetovni vojni tudi srednjih slojev). Globalne komunikacije in tovarne sanj so postavile prave mreže pranja možganov, ki so ideologijo neoliberalizma postavile za dominantno religijo razvitega sveta. Znanstvenotehnološka revolucija, ki je odpravila klasično

² *Diskurzivni paralelizem, kjer se po eni strani aklamacijsko pristaja na strankarsko demokracijo, po drugi pa se v njo ne verjame, prav tako kot kristjan, ki verjame dogmam, hkrati pa živi po racionalnih principih, potrjuje, da gre za strukturo mita.*

industrijsko družbo, je tako zgodovinsko odpravila industrijski delavski razred, ki je bil poldrugo stoletje nosilec kulture in politike odpora kapitalizmu. Intelektualistične legitimacije tega stanja so se kazale v maksimah: "Zbogom proletariat!", konec ideologij, konec zgodovine. Francis Fukuyama po kalifornijskem prebiranju Hegla zatrdi, da je po burni zgodovini preživela le liberalna demokracija. Neoliberalna apoteoza kapitala in tržišča, privatizacije in podjetništva kot edine racionalne alternative se je v osemdesetih zlahka nacepila na sentiment vzhodnoevropejcev, ki so bili tudi siti totalne regulacije s strani partijske države. Podjetništvo, individualna pobuda in prosta konkurenca so čarobni vzvodi v stanje blagostanja. Na tem sentimentu pade berlinski zid. Ne zaradi zatiranih idealov oporečnikov, temveč ker se Trabant niso dovolj lepo svetili.

Začetek samostojne Slovenije je doba grotesknega podjetništva, kjer so se ustanavljali na tisoči doo-jev z enozaposlenim delavcem, ki je imel na ceneni vizitki neizbežno natisnjeno "direktor – general manager". Z uvozom in prekupčevanjem ali pa trgovinico v nekdanji garaži so si generalni direktorji in tajnice v eni osebi nabrali nekaj denarja, kupili BMW in konec devetdesetih, s prihodom hipermarketov, propadli. Podjetništvo je bilo za večino le prevara, da so večino, zlasti nižjih slojev, razlastili in odstranili iz privatizacijskih tokov. Sredstva, s katerimi so nekoč (pod nadzorom partijske države) upravljali delavci in krajani, je bilo treba privatizirati. Privatizacija je potekala po modelu klasičnega liberalnega kapitalizma, zato jo je težko ločiti od gole kraje in drugih oblik nasilja in kriminala. Poslovodne (in stečajne) strukture so pogosto vodile podjetja v propad, jih kapitalsko razdrobili na uspešne in neuspešne dele, pograbili oz. privatizirali uspešne, višek zaposlenih in njihovih terjatev pa locirali neuspešnim, ki so se prepustili agoniji. Med podjetniškimi, političnimi in pravosodnimi elitami so se spletle še tiste vezi, ki so danes (ne)razvidne v klientelistično-korupcijskih povezavah. Pomemben del podjetniške strukture družbe v restavraciji so organizirane kriminalne združbe (tihotapljenje in nasilništvo). Privatizacija pa ne zajema le gospodarstva, tudi država odstopa del svoje javne odgovornosti privatni pobudi v obliki različnih "koncesij". Pravosodje je npr. odstopilo pravico izterjave dolgov zasebnim družbam. Povezave z nasilniškimi skupinami izterjevalcev, "zaščitnikov" in "varnostnikov" so tako zelo verjetne. K mitologiji podjetništva sodi tudi ustvarjanje glamuroznih elit, ki so na voljo voyerizmu potlačenih. Zvezdniki in zvezdnice, sijaj podelitev estradnih nagrad, državniške slovesnosti v Cankarjevem domu in druge parade kiča in plehkosti, ki jih spremljajo mediji, nam pričarajo košček hollywoodskega templja. PR in marketing so končni socialni domet te ideologije.

Ideološka triada nacionalizem-demokracija-podjetništvo se je izkazala za dominantno in dokaj uspešno normativno mrežo liberalne restavracije Slovenije. Kakorkoli je ta ideološka triada normativno

totalna in sposobna interpelirati večino akterjev v "tranzicijo", pa na ravni človeških vrednot pušča vrsto belih lis. Tovrstni pomisleki se sprožajo iz marginaliziranih skupin, ki jih tlači malomeščanska in nacionalistična unifikacija, pavperiziranih in proletariziranih skupin, ki jih včasih podprejo sindikati kritičnih intelektualcev (kolikor se še niso prodali) in – paradoksalno – Cerkev. Paradoksalno zato, ker je Cerkev, po drugi strani aktivno podpirala restavracijo in bila ena od največjih lastniških korporacij (nepremičnine, banke, gozdovi, mediji ...), ki je potegnila precejšnje politične in gmotne koristi. A zdi se, da so njeni apetiti večji. Past, v katero se ujame Cerkev, je, da ne razume logike mita. Cerkev praviloma deluje skladno s svojimi prepričanji, vključno z neoperativnimi dogmami. Kolikor to zahteva od vernikov, ki se jim postavljajo neživljenjske in absurde dogme (npr. kontracepcija in spolnost nasploh), da bi proizvedli "greh" – v praktičnem življenju seveda ne moreš biti kristjan (zato veruješ in ne verjameš) –, ki je potreben za prakticiranje krščanstva, tolikor gre za "razumljivo" početje. Takoj, ko svoj mit poskuša tudi dosledno uresničiti (veruje in verjame), ga tudi razkroji (vero, v katero tudi verjame). V versko idejo, da je cerkev "katoliška" oz. "vesoljna", konzervativni krogi očitno verjamejo. Zato je liberalizem, ideologija, ki Cerkev danes postavi na trdne kapitalske in državnopravne temelje, hkrati njena najhujša tekmica. Če hoče biti vesoljna, mora biti totalitarna in brez tekmecev. Ta logika je potiskala Cerkev v militantno³ zavzemanje dozdevnih doktrinarnih pozicij komunizma. Šlo bi naj za reconquisto: vero v komunizem bi zamenjal katolicizem, komisarje župniki, politične šole pa verouk. Liberalizem kot zgodovinski nasprotnik klerikalizma je tu vsekakor odigral pozitivno vlogo: zajezil je naskoke na nevtralno šolo, pravico do splava in libertarnih kultur. Problem liberalnih oblasti je v tem, da si pravzaprav ne želijo razrešitve sporov z rimskokatoliško cerkvijo v Sloveniji. Vse probleme bi lahko preprosto razrešil institut cerkvenega davka, ki ga plačujejo verniki določene konfesije (drugi pa se lahko pri najavi dohodnine odločajo za dobrodelne in sorodne ustanove). To bi uslužbencem Cerkve omogočil spodoben status (vključno z zdravstvenim in pokojninskim varstvom), državi pa pravno in davčno regulacijo ostalih storitev. Trenutno ta institucija, kot sicilski mafija, deluje zunaj legalnih okvirov moderne države. Cerkev je bilo nekoč, ko je bila premočna, res potrebno ločiti od države, danes pa bi jo bilo treba vključiti vanjo, ji omogočiti pravne okvire in meje delovanja, tako kot vsaki drugi instituciji, od Univerze do Nogometne zveze. Takšna ureditev Cerkvi dejansko ne ustreza, ker verjame v to, v kar veruje, namreč da je vesoljna. Po drugi strani pa ureditev razmer ne ustreza liberalcem, ker se v družbi legitimirajo kot obramba pred katoliškim fundamentalizmom in nabirajo volilni kapital.

Ne glede na omenjene boje med liberalci in katoliškimi fundamentalisti, pa je treba priznati, da so vrednostne orientacije

³ *Cerkveni ekskluzivizem se je v multinacionalnih okoljih bivše Jugoslavije vezal z nacionalizmom tako, da so balkanske vojne dobile tudi poteze verskih vojn.*

⁴ *Njegovih sedem temeljnih ekonomskih zakonov ne odstopa bistveno od splošne liberalno-ekonomske ideologije, jih pa v svojih etičnih spisih presega z vključitvijo socialističnih in komunističnih motivov.*

⁵ Karl Marx, "Prispevek k židovskemu vprašanju I.", v: Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrana dela, I. zvezek (MEID I.)*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1969, str.160.

⁶ Darij Zadnikar, "Heglova kritika liberalne filozofije prava", *Časopis za kritiko znanosti* 130–131, Ljubljana 1990.

klasičnih religij, skupaj z novimi religijskimi gibanji, dragocen prispevek v boju proti globalnemu neoliberalizmu, ki ga od Seattle dalje tvori združba antiavtoritarnih, antiimperialističnih, mirovniških, sindikalnih, ekoloških, feminističnih, gejevskih in lezbičnih, domorodskih, anarhističnih, komunističnih in drugih bazičnih (grassroot) gibanj. Vsako humano sporočilo, vključno s krščanskim, je vsaj imanentno tudi antikapitalistično.

Liberalizem

Liberalistične sentimente s srede dvajsetega stoletja še vedno najbolj izraža stoletje starejša filozofija utilitarizma Johna Stuarta Milla. Mill je korigiral hobbesovski utilitarizem Benthama, kjer vsak sledi le lastnemu načelu ugodja. S pripoznanjem višjih duhovnih ugodij se na človeka ne gleda več kot zgolj na konkurenčno-plenilsko bitje,⁴ temveč kot na projekt realizacij višjih oblik ugodja, ki izhajajo iz potencialov posameznika. Posameznikom morajo zato biti zagotovljene svoboščine, da bo razvijal te sposobnosti. Država oz. šola morata posameznike celo pripraviti na pot k višjim koristnostim, širitev izobrazbe pa bi omogočila posledično širjenje demokratičnih svoboščin. Liberalistični laissez-faire država tu korigira tudi v dobro manj privilegiranih in ogroženih. Na tak socialni liberalizem so z levece leteli očitki, da ignorira družbene (razredne) in ekonomske pogoje in tako tvori le ideološki paravan za družbeno izkoriščanje vladajočih razredov. Model te kritike je že v Marxovem *Prispevku k židovskemu vprašanju*:

"Država na svoj način odpravi razločke po *rojstvu, stanu, izobrazbi, zaposlitvi*, če razglasi rojstvo, stan, izobrazbo, zaposlitev za *nepolitične* razločke, če ne glede na te razločke razglasi, da je sleherni član ljudstva *v enaki meri* deležen pri suverenosti ljudstva, če obravnava vse prvine dejanskega življenja ljudstva s stališča države. Kljub temu pa država dopušča, da privatna lastnina, izobrazba, zaposlitev učinkujejo na *svoje* način, se pravi, da *učinkujejo* kot privatna lastnina, kot izobrazba, kot zaposlitev in uveljavljajo svoje *posebno* bistvo. Teh *dejanskih* razločkov niti malo ne odpravlja, saj celo obstaja samo tako, da jih predpostavlja, ima se za *politično državo* in svojo *splošnost* uveljavlja samo v nasprotju s temi svojimi elementi."⁵

Značilna je Heglova kritika liberalizma,⁶ čeprav, ko začnemo preučevati *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ugotovimo, da navkljub široko razglašenemu in globoko, v samem filozofskem sistemu, utemeljenemu razhajanju s teoretskimi predpostavkami liberalizma prevzema osrednje nazore liberalizma. Hegel, za razliko od liberalizma, v samem nastajanju meščanske družbe razkriva njeno protislovnost in tegobnost človeka v njej. Zastavlja si problem filozofiranja tam, kjer liberalizem v svojih teorijah brezobzirno in

nekritično, iz, v konkurenci osamelih in zoperstavljenih, individuov sestavlja podobo sodobne družbe. Liberalizem razglašča naravno pravico vseh na življenje, lastnino in svobodo kot temeljne pravice vseh, od družbe izoliranih individuov, ki so usmerjeni v privatne posle, kjer je "vsak svoje sreče kovač". Naravna svoboda posameznika izraščča iz lastnine, ideal je samozadostnost posameznika, ki to lastnino ustvarja sam, odtod pa izhaja tudi njegov primat pred državo. Lastnina je Locku preddržavni institut, določen z naravnim zakonom. Tam, kjer Hegel vidi temeljni razkol, liberalci brez posebne filozofske globine, pa prav zaradi tega z velikim vplivom na politični razum, moderno kapitalistično družbo opisujejo kot skladno naravnemu zakonu. Zgodovinski liberalizem je v svojih izpeljavah, navkljub nekritičnim predpostavkam, odigral pozitivno vlogo pri razkroju stare fevdalne družbe, na osnovi (nekritičnega) primata posameznika pa izdelal prirodno pravne teorije, ki so dragocene tudi za naš čas. Hegel, nasprotno, kritizira predpostavke liberalizma, njihovo neproblematiziranje individua, ki iz "sfere potreb" določa celoto družbe, pa vendar v svoji filozofiji sprave, kot to pokaže Marx v *Kritiki Heglovega državnega prava*, omahuje med ancien régimeom in radikalnejšimi političnimi nazori. Konsekventno temeljnim filozofskim načelom, zastopanim v *Znanosti o logiki*, Hegel zavrača liberalistično koncepcijo, da je partikularno kot partikularno lahko umno – zanj je umno tisto, kar je univerzalno. Liberalizem partikularno dviga na raven univerzalnega, egoizem pa enači s svobodo. Hegel ne odreka vlogo posamičnemu, marveč dosledno nalogi, ki jo je določil filozofiji, išče spravo z obćim, spravo, ki izhaja iz razkola dobe, ki – ker je hkrati razkol v individu – ni pojmljiv le kot nasprotje posameznika in države. Heglova naloga sprave sega med obema točkama človekove omike: "neskončna svoboda osebnosti", tj. partikularizem meščanskega individuuma, se mora združiti z duhom polisa, ki ne pozna ločitve med zasebnim in političnim.

Šele epohalno delo *A theory of Justice*⁷ Johna Rawlsa iz leta 1971 je liberalizem dvignilo na raven sodobnosti in poskusilo odgovoriti na teoretske očitke tako, da je klasično ideologijo meščanskega individualizma še bolj približalo socialdemokratskim političnim idealom. Rawls je liberalizem reformiral na kantovskih teoretskih osnovah in z jasnimi levičarskimi motivi. Rawlsovo, prav tako liberalistično-individualistično, izhodišče je kantovski (moralni) subjekt, ki je sposoben (odgovoren) oblikovati in slediti življenjskim smotrom v okviru civilnih in političnih svobošćin. Te svobošćine so tu zato, da lahko udejanjimo svoje (moralne) zmožnosti samoudejanjenja in ne, da maksimiramo lastne koristi ali ugodje. Liberalna enakost pri tem kantovsko korigiranem individu odstopa od klasičnega liberalizma, kjer je vsak prepušćen naravni živalski zasnovi (egoizem, konkurenca, utilitarizem) tako, da liberalna enakost zahteva določene kompenzacije naravnih neenakosti.

⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971.

Posameznikom naj ne bi bile omogočene zgolj civilne in politične svoboščine, ki bi jim omogočale, da oblikujejo in sledijo svojim zasnovam dobrega življenja, temveč tudi enak in pravičen delež družbenih in ekonomskih virov, ki omogočajo zeleno življenje. Raznolikost življenjskih projektov pa zahteva nevtravno državo, ki nudi posameznikom pravičen okvir pri njihovih iskanjih, ne da bi jim vsiljevala določen vrednostni model in omejevala njihovo sposobnost avtonomije. Rawlsova filozofija je liberalna predvsem v tem, da ima za izhodišče individualizem, drugače pa ima z Millom skupno (etično) približevanje socializmu. Rawlsova moralna filozofija je po svoje filozofija socialne države, ki je doživela svoj zgodovinski zlom v naslednjem desetletju (reaganizem in thatcherizem).

Kritike liberalizma se oblikujejo po modelu konzervativizma Edmunda Burka ali pa "naprednejšem" rousseaujevskemu poudarjanju skupne ljudske volje. V obeh primerih se zavrača abstraktni individualizem in kritizira sodobna nehumana in odtujena družba.

Levi neokantovski liberalizem Rawlsa kritizirajo Alisdair McIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer in drugi. Te avtorje uvrščamo med *komunitariste*, čeprav je poznejša polemika med obema stranema prispevala k zblizovanju in mehčanju izhodišč tako, da je delitev na liberalce in komunitariste le didaktična poenostavitev. Prvi očitek leti proti liberalističnemu individualizmu, ki je prepričan v moč individualne (racionalne) izbire. Ta aktivistična drža je mentalna podlaga podjetništva, nemotiviranost pa se znotraj tega okvira dojema kot manjvredna in nemoralna. Problem je v tem, da individuuum, kot del skupnosti (družine, okolja, tradicije ...) ne izbira družbenih vezi in projektov, ampak je v njih umeščen oz. ga ti oblikujejo tudi kot individua. Večina družbenih vezi ni izbranih ali pa "pademo" vanje naključno. To ne-izbrano in ne-izberljivo (tudi nevprijetno) sociokulturno ozadje lahko interpretiramo v althusserjanski kategoriji ideologije ali pa postnietzschejanski Lebenswelta. Rawls pozneje zanika povezavo svoje politične filozofije s kakšnim metafizičnim konceptom človeka. Zdi se, da si postavi pragmatičen smoter pravičnega funkcioniranja institucij, ne glede na filozofske kategorije univerzalne resnice ipd.

Drugi očitek je usmerjen proti liberalnemu atomizmu, ki je nekritičen do negativnih tendenc oposameznitve. Sodobni individualizem ni daleč od hobbsovske predstave, ljudje so egoistični, brez odgovornosti in solidarnosti s skupnostjo. Na eni strani imamo patološke narcise (C. Lash), na drugi pa osamljene in prizadete ljudi v urbanih mravljiščih.

Tretji ugovor pravi, da je prav vezanost na partikularne socialne kontekste tista, ki nam omogoča, da izkusimo interese in odgovornosti, pa tudi, da se dokopljemo do možnega univerzalnega in nevtralnega stališča. Bolj kot Rawlsov hipotetični individuuum, ki bi izbral univerzalne vrednote, je verjeten posameznik z živimi izkušnjami in posredovanimi identitetami, ki se jim določajo kontekstualne vrednosti.

Rawls v tem smislu pravi, da je naloga politične filozofije, da artikulira latentne principe pravičnosti in dodaja, da liberalni principi najbrž niso primerni za vse družbe, so pa verjetno najprimernejša politična morala sodobnih političnih demokracij.

Moralna (politična) filozofija se je dovršila v približevanju socialdemokratski filozofiji socialne države. Po eni strani je vzrok v temu da so socialdemokratske in socialistične stranke proces oddaljevanja od uporniške tradicije in njihovih intelektualnih tradicij zapolnile z zmernim reformizmom in liberalno demokratskimi prepričanji. Zadnji korak je bil tudi v socialnem premiku od delavskih razredov in njihovih produktivističnih identitet k srednjemu razredu in identiteti potrošnika. S sedemdesetimi se konča burno razdobje razrednih bojev v zahodni Evropi, v osemdesetih je zlomljeno stavkovno gibanje britanskih rudarjev. Slednje ni bil zgolj simbolni dogodek zmage neokonzervativizma nad zgodovinskim jedrom evropskega proletariata, temveč je pomembno psihološko učinkoval in utrdil prepričanje, da je doba delavstva in razrednega boja minila. K temu so prispevale tudi protistalinistične ljudske vstaje v vzhodni Evropi. Spretno enačenje stalinizma s socializmom in komunizmom nasploh je prispevalo k brisanju celotne zgodovinske alternative iz zavesti zatiranih. Edino, kar je ostalo, tako se je vsaj zdelo, tezo pa so podpihovali konzervativci, neoliberalci, postmodernisti in postmarksisti, je bila liberalna demokracija. Cinično dejstvo je bilo, da je socialdemokratsko korigiran liberalizem v filozofiji zaživel v zgodovinskem trenutku krize socialne države in neokonzervativnega termidorja, ki je odpravljal socialno državo, privatiziral javni sektor, razbremenil kapital in osiromašil večino prebivalstva. V tem realnem političnoekonomskem okolju se poglobi razcep med ekonomskim, političnim in filozofskim liberalizmom.

Filozofski liberalizem se je združil s socialdemokracijo (in narobe), politični liberalizem z radikaliziranimi idejami človekovih in državljanskih pravic je odigral pomembno vlogo, zlasti v vzhodni Evropi, ekonomski liberalizem oz. neoliberalizem pa je postal delujoča podlaga novega sveta ob koncu dvajsetega stoletja. Ta liberalizem je v osnovi, ne glede na svojo predpono, dejansko arhaični predmillovski liberalizem grobega in neoviranega izkoriščanja delavstva in populacij nasploh, uničevanja naravnega okolja, razkrajanja kultur in ropanja resursov tretjega sveta. Razlika med "spontanim" ekonomskim liberalizmom kapitalistov in "humanističnim" liberalizmom, ki govori o političnih pravicah, civilnih svoboščinah, pa tudi o družbeni pravičnosti (enakih možnostih za vse) je danes nepremostljiva. Liberalizem, če želi preživeti kot živa filozofija, se mora odcepiti od lastnih kapitalističnih virov in združiti z emancipacijskimi projekti. V nasprotnem primeru mu preostane le enaka mitološka dvojna struktura, kot jo ima katolicizem (verovati, a ne verjeti).

Šola

Slovenska šola je morala zasledovati temeljne cilje restavracije. Zato je njena prva naloga bila kurikularna čistka starih političnih in vrednostnih vsebin. Strokovna avtonomija družboslovja in zlasti zgodovinarjev, pa tudi kratkotrajnost vladavine Demosa, je preprečila klerofašistične reinterpretacije novejšje zgodovine. Socialistična retorika in pretirano enostransko umevanje zgodovine in družbe so se zlahka prečistile. Opazno je bilo tudi kurikularno "etnično čiščenje", kjer se je učna snov debalkanizirala. Ključni politični program je bil oblikovanje *neutrálne šole*. Neutralna šola bi morala odstraniti in preprečiti politične in verske vplive (v manjši meri tudi komercialne) ter ne bi smela preferirati vrednostnih sistemov. V samem začetku nastopi vrsta nesporazumov. Eden je izhajal iz primitivnega revanšizma, ko so npr. partizanska imena šol nekateri hoteli preprosto zamenjati s kvizlinškimi. Pomembnejši je spor v razumevanju vrednotnega prostora. Tu sta se spopadla liberalno in katoliško pojmovanje. Liberalno temelji na formalni, kantovski etiki in njenih sodobnih različicah proceduralne etike. Prednost te je, da omogoča širšo konsenzualnost kot tradicionalni moralni sistemi, ki so izključujoči. Njena slabost pa je, da nevtralnost, zlasti pa v kulturnem okolju postmodernističnega relativizma in skepticizma, ne razume kot konstitutivni proces stalnega usklajevanja in pogajanja, tj. v kategorijah diskurzivne etike, temveč kot vrednotno praznino. Temu se upre katoliški fundamentalizem z močnimi nacionalističnimi primesmi ("Slovenci smo od nekdanj kristjani!"). V katoliški kritiki normativno izpraznjene šole bi lahko razbrali komunitaristično ali neoaristotlovsko kritiko liberalizma, a se je večinoma izčrpala v programu *substitucije*, kjer naj bi socialistično doktrino zamenjala komunistična. Obramba doktrinarne nevtralnosti slovenske šole je velika zasluga po eni strani politike liberalizma, po drugi pa strokovne avtonomije slovenskih šolnikov, ki odvisnosti od komunistične partije niso želeli zamenjati z odvisnostjo od Cerkve, ki se je kompromitirala že v predkomunistični dobi med dvema svetovnjima vojnima.

Na bazični šolski ravni je nevtralnost pokazala tudi negativne komponente. V vzdušju plenilskega kapitalizma in postmodernistične normativne brezbriznosti ("Anything goes!" – Vse je sprejemljivo!) je del učiteljstva postalo dezorientirano ali apatično. Podobne procese smo ob koncu socialističnega vrednostnega sistema zasledili v vojski, kjer so politični veljaki ustanavljali zasebne pretorijanske enote, v policiji, ki so jo pretresale stalne afere ipd. V takšnem normativnem vakuumu se dejansko razširi hobbsovska stanje. Nema lokrat sem slišal, kako so se učitelji, ko so se učenci stepli, obrnili proč in niso posegli, češ da to ni njihova stvar. Vrednostna dezorientacija je krepila industrijski koncept šole (produkcija kadrov, prenos znanj in spretnosti ...), v katerem se ta

pojmuje kot tovarna s temu ustrezno odtujenimi odnosi. Apologija industrijskega koncepta šole, kjer učitelji s tehnično-manipulativnimi oz. didaktičnimi postopki "prenašajo" znanja in preoblikujejo polizdelke v končne izdelke, skladno z načrti države in šolskih oblasti, je neprimerna in anahronistična. Neprimerna je zato, ker se v šoli ne dogaja zgolj transfer znanj, temveč pomeni za učenke in učence sociokulturni prostor, kjer pridobivajo socializacijske izkušnje v horizontalni, medvrstniški in "človeški" ravni, in vertikalni, institucionalni in hierarhizirani ravni. Industrijski koncept šole ponavadi spregleda to komunikativno razsežnost šole in jo priznava kvečjemu znotraj manipulativnih kategorij psihologije, socialne korekture ipd. Apologija industrijskega koncepta šole je anahronistična preprosto zaradi tega, ker živimo v postindustrijski, informacijski civilizaciji, kjer inženirska paradigma (polizdelek/učenec – manipulativne prakse/didaktike – končni izdelek/znanje) ne deluje in se umika komunikativnim strategijam. Industrijsko manipulacijo učenke in učenci zavračajo, ker je anahronistična in se ne sklada z vsakdanjim pridobivanjem izkušenj, ki je divergentno, pluralno, dinamično in provizorično (nobena resnica ni trdna). Metaforično rečeno bi morala šola ponujati kulturni software in ne "prenašati" (in preverjati) pozitivistična znanja. Nemotiviranost se pogosto sprevrže v odkrito odklanjanje šole in stopnjevanje nasilja. Vrstniško nasilje se stopnjuje z restavracijo kapitalističnih odnosov, ker je temeljna vrednota "nove" družbe radikalen hobbesovski (nasilno egoističen) individualizem. Nova šola opravi pomembno nalogo pri odstranjevanju vrednot in praks socialističnega kolektivismu, ki ga nadomesti z ustreznim pojmovanjem individua. Na konceptualni ravni in pri praktičnih prizadevanjih je vse bolj v ospredju individualizacija, predvsem na metodični ravni in manj na sistemski, čeprav se tudi tu šolski prostor liberalizira s ponudbo privatnih šol. Vrednota socialističnega kolektivismu pa je vendarle vsebovala tudi pozitivne komponente, kot je to na primer solidarnost. Ta pozitivna komponenta kolektivismu z restavracijo stopi v ozadje. Nadomesti jo nacionalistična mitologija kot domnevno zadosten koheziven moment "nove" družbe. "Biti Slovenec" pomeni tako rekoč isto kot "biti dober".⁸ Nacionalistični diskurz je skupaj s kurikularno debalkanizacijo odrezal pomemben del otrok⁹ od njihovih specifičnih kulturnih identitet. V urbanih središčih so se hitro oblikovale mladinske subkulture, za katere je bilo značilno vrstniško nasilje in "nevklopljenost" v družbo, ki jih ne priznava. V razgovorih z učiteljicami in vzgojiteljicami so te priznavale, da je potrebno vnašati "multikulturne" vsebine v vsakdanje delo, a so hkrati trdile, da si tega ne upajo. V šolo se je iz širše družbe prenesla ideološka optika o "višjih", (zahodno)evropskih vrednotah, in "nižjih", neciviliziranih balkanskih in vzhodnoevropskih kulturah, ki naj bi bile nasilne in nekulturne. Navkljub zgodovinskim dejstvom, da so genocidni kolonializem, svetovne vojne in holokavst produkt "civiliziranega" Zahoda.

⁸ *Spomnimo se Trstenjakovih nebuloz, da je "poštenost" differentia specifica Slovencev.*

⁹ *"Neslovencev" jugoslovanskega izvora je usaj desetkrat več kot vseh pripadnikov obeh ustavno varovanih "avtohtonih" manjšin.*

¹⁰ *Proces je skladen s "filozofsko" diferenciacijo liberalizma na ekonomski desničarski neoliberalizem in socialdemokratiziran liberalizem, na kar sem v tem besedilu že opozoril.*

¹¹ *To pa hkrati pomeni zamenljivo s tistim, kar je še bolj "in".*

Bitka za nevtralno šolo se je vodila na marginalni točki obveznega izbirnega predmeta o religijah. Integracija verouka je namreč malo verjetna, ker bi zbudila širok odpor šolnikov, javnosti in politike, Cerkev pa tak predmet znotraj kurikula itak ne bi koristil. Boj ni bil toliko vsebinski, kot simbolni. Prepričanje, da je s takšnimi "vzgojnimi" predmeti mogoče vplivati na mlade, je skrajno naivno, četudi skladno z industrijsko optiko šole. Pomembnejše je dejstvo, ali se bo uslužbenec Cerkve pojavil kot enakopraven član učiteljske zbornice, skupaj z drugimi pedagogi, ki so uslužbenci države. Rimskokatoliška cerkev nastopa kot država v državi z avtonomnim pravnim sistemom, ki zlasti pod zadnjim pontifikatom podpira fundamentalistično konzervativne ideje. Ena od teh je že omenjena politika substitucije komunizma s klerikalizmom. Neživljenjskost Cerkve in širok laičen odpor, ki ga je podpirala liberalna šolska oblast, so zarisale konture sodobne slovenske nevtralne šole. To je v perspektivi ogrozila sama liberalna politika, ki se znotraj lastne stranke deli na "pragmatično ekonomski" del s spontano filozofijo neoliberalne apologije plenilskega kapitalizma in "levi" millovski del, ki je vodil šolsko politiko. Ekonomski pragmatizem je pripravljen podpisati konkordat z Vatikanom, in pri tem žrtvovati "manj pomemben resor", kot je to šolstvo, višjim (tj. politično-profitnim) interesom. Po prepričljivi volilni zmagi v letu 2000 je neoliberalna frakcija odrezala "levo" liberalno od vzvodov vplivanja na šolsko politiko.¹⁰

Nevtralna šola pa ne pomeni ne-ideološke šole, temveč nasprotno, nevtralna šola je predpostavka ideološke šole. Pojemovna zmeda nastopi zaradi zdravorazumarskega enačenja ideologije s politično propagando. Politična propaganda in njene ritualne prakse so v veliki meri "predmoderne" in neučinkovite. Kult osebnosti ene stranke in njene edino veljavne resnice ne morejo biti nič bolj atraktivne kot njene srednjeveške cerkvene vzporednice. Politična propaganda ima lahko le tolikšen domet kot ekonomska: s svojo estetiko ali dramaturgijo lahko opozori na to, da nek akter oziroma izdelek sploh obstaja, ali pa ponuja neko blagovno znamko kot trendovsko.¹¹ Ideološki mehanizmi so učinkoviti zato, ker delujejo nezavedno, ker se širijo prek diskurzov samoumevnosti, ker je njihova interpretacija otežkočena in jih podpira institucionaliziran (vertikalni) sistem socializacij. Kot že rečeno, je v slovenski šoli socialistično-kolektivistično in egalitaristično ideologijo, ki je poudarjala lik delavca kot pripadnika tistega družbenega razreda, ki bo realiziral idealno brezrazredno družbo, zamenjala ideologija liberalnega individualizma. Tu sta se kristalizirali dve konceptualizaciji. Po eni strani so šolniki, ki so se odvrnili od uniformne socialistične pedagogike, podprti s psihološko-pedagoškim paternalizmom, permisivno pedagogiko in new agom, želeli oblikovati "prijazno" šolo, ki naj bi "izhajala iz otroka" in ga "upoštevala". Po drugi strani so se temu zoperstavili tisti pedagogi in teoretiki, ki so permisivno pedagogiko zavračali sloneč na

pomislekih C. Lasha in poudarjali kantovski pojem discipline kot predpostavke svobode. Ti dve konceptualizaciji pa v bistvu le delno rešujeta nemogočo zahtevo sodobne potrošniške družbe. Ta po eni strani zahteva disciplinirano, strokovno in podredljivo delovno silo, po drugi pa negotovega posameznika, ki svoj osebnostni manko kompenzira s konsumpcijo. Šola naj bi hkrati "producirala" discipliniranega delavca in nepotešenega potrošnika.

Kar je posebej zanimivo pri ideološki konstrukciji slovenske šole, je to, da odstopa od razsvetljskih idealov. To dejstvo ni toliko razvidno na sistemski, doktrinarni in kurikularni ravni kot na bazični ravni vsakdanjih šolskih praks. Tam najdemo tolikokrat omenjani "skriti kurikulum", skozi katerega se udejanja vladajoča ideologija. Razsvetljski projekt je šoli namenil nalogo oblikovanja avtonomnega subjekta. "Sapere aude!" je po Kantu geslo razsvetljenstva. Vsaka šolarka in šolar pa bosta pričala, da je namen šole proizvajati ubogljive in podredljive delavce. Smisel učne snovi ni v osvajanju specifičnih logik, ta snov pa se ne prisvaja na dialoški način. Učna snov se "podaja" in "prenaša" zato, da bi se jo mladi "naučili". Naloga pedagogov je, da preverijo uspešnost tega "prenosa" ne toliko, da bi preverili kakovost znanj, kot to, da bi preverili, če so bila navodila izvršena. Preverja se "pridnost" oziroma "ubogljivost". Za to so še posebej primerne tiste kurikularne vsebine, ki temeljijo na binarni, tehnični logiki in imajo manjše dialoške potenciale. Preferirajo se naravoslovno-matematična znanja, od humanističnih in družboslovnih pa le tista, ki podpirajo nacionalistično mitologijo. Matematika ima, na primer, skrito kurikularno razsežnost, ker nas pouči, da je vsaka najmanjša napaka usodna, da obstaja le en pravilen rezultat (oz. resnica) in da obstaja le ena pravilna pot (metoda) do te resnice (pravilnega rezultata). Takšna logika tvori le imperative sistema (tehnologije, administracije in ekonomije), nima pa posebne vrednosti v vsakdanji socio-kulturni resničnosti. Tu bi bilo ustrežnejše spoznavati diskurzivno logiko humanističnih ved. Današnja šola je značilen primer kolonizacije sveta življenja,¹² kjer sistemski (tehnični, administrativni in ekonomski) imperativi izrivajo socio-kulturne. To je enak pojav, ki ga desna teoretska kritika ozko identificira kot "vrednostno prazno" in "storilnostno šolo", ki favorizira "izobraževanje" in zanemarja "vzgojo". Ugovor z desnice ni povsem neumesten, še posebej, če upoštevamo zaskrbljujoča opozorila šolskih zdravnikov o preobremenjenosti in stresu mladih.

Eksterna preverjanja in sistemi točkovanj so zato ena od najbolj spornih točk reformirajoče šole. Zagovorniki pravijo, da je to najbolj pravičen sistem selekcije, ki omogoča, da napredujejo najboljši in najsposobnejši. Argumentacija bi bila ustrezna, če bi ocene in sistem točkovanja merili znanja. In če bi, seveda sploh obstajalo kaj takega, kot je nevtralnno znanje. Kot sem opozoril že zgoraj, je sistem prenašanja in preverjanja znanj osredotočen na spodbujanje

¹² Tu se naslanjam na teoreme Jürgena Habermasa.

¹³ *Gospodarska zbornica Slovenije je financirala projekt krožkov podjetništva, ki menda obstajajo že v stotih slovenskih osnovnih šolah. Predstavnica GZS je izjavila, da je projekt tako uspešen, da bi ga bilo treba razširiti v vrtce!*

¹⁴ *Dieter Duhm, Angst im Kapitalismus, str. 53.*

¹⁵ *Glej: Hans Thiersch, "Vzgoja – pozabljena provinca utopije?"*

konformnosti. Trditi, da slovenska šola spodbuja dialoškost, ustvarjalnost in kritičnost ter državljanski pogum, bi bila čista laž. V tej luči je seveda tak sistem selekcije v funkciji reprodukcije razrednega gospostva in rezultat restavracije kapitalizma ter elitističnega etosa.

Elitistični etos se še posebej obrača proti inkluzivni šoli, ki bi po možnosti vključevala vse otroke, ne glede na njihov hendikep. Taka vključujoča šola naj bi depriviligirala in celo diskriminirala "sposobnejše" učence, ker se pedagogi preveč časa ukvarjajo s "slabšimi" in "invalidnimi" učenci. Zato se, v duhu neoliberalnega cinizma, pravičnost v šoli reinterpreterira od vključujoče k izključujoči šoli s tako imenovano "diferenciacijo", ki bi "sposobnejšim" omogočila večjo pozornost. Tu je sporno umevanje "sposobnosti" oziroma "boljših" učencev. Še bolj sporna je redukcija funkcije šole na transfer znanj in zanemarjanje socializacije. Vključujoča šola bi omogočila več socializacijskih priložnosti, več življenjskih izkušenj in priložnosti dejanske solidarnosti, kot sterilni in uniformirani razredi med seboj tekmujočih "genialcev".

V šolski sistem se, navkljub deklarirani nevtralnosti, vgrajujejo tržni mehanizmi in njihova podporna ideologija.¹³ Socializacijske, solidarnostne in komunikativne dimenzije šole se podredijo imaginariju tržnega tekmovanja posameznikov, ki, vsak sam zase, stremijo v napredovanju k elitnejši družbeni poziciji.

"Princip konkurence je kot nastavek dan že v omenjenih treh značilnostih kapitalizma; v blagovnih razmerjih, v odtujitvi in v načelu storilnosti. Ljudje prinesejo svoje lastnosti in zmožnosti oziroma karakterne maske kot blaga na tržišče medčloveških razmerij. Družbeno ovrednotenje njihovih karakternih mask se lahko napravi le s primerjavo karakternih mask drugih. Lastna karakterna maska se tembolj vrednoti, kolikor se bolj dviga nad ostale: bolj kot je bister, lepši, moralnejši, možat, ženstven ali karkoli že drugega. Ljudje torej konkurirajo za večjo menjalno vrednost (priznanje, simpatijo, občudovanje itd.) svojih karakternih mask. So tekmeči v medsebojnem boju za pridobivanje simpatije, prestiža in statusa. Vtem, ko prinašajo svoje karakterne maske na tržišča, so med seboj in od sebe samih odtujeni."¹⁴

Ideološko izhodišče je, da so tržni mehanizmi nevtralni ("pravični") in samoregulativni tako, da postavijo vsako stvar na svoje mesto. Družbena in ekonomska zgodovina nas uči prav nasprotno: tržni mehanizmi (brez socialnih korektivov države in demokratične baze) peljejo v kaotičen razkroj družbe in pavperizacijo večine. Blagovnokonkurenčna razmerja proizvedejo postvaritev in odtujitev ter blagovni fetišizem, kot temelje razrednega gospostva. Šola, ki temelji na teh ideoloških predpostavkah, mladim preprečuje priložnost socializacije, jih odtuja, jih prikrajša za otroško odprtost,¹⁵ osami, zdravstveno ogroža in oropa identitetnih priložnosti.

LITERATURA

- Bell, Daniel (1993): **Communitarianism and its Critics**, Clarendon Press, Oxford.
- Bobbio, Norberto (1996): **The Age of Rights**, Polity Press, Cambridge.
- Duhm, Dieter (1972): **Angst im Kapitalismus**, Verlag Kübler KG, Lampertheim.
- Duhm, Dieter (1975): **Warenstruktur und zerstörte Zwischenmenschlichkeit**, Verlag Kübler KG, Lampertheim.
- Freire, Paolo (1993): **Pedagogy of the City**, Continuum, New York.
- Gow, James in Carmichael, Cathie (2001): **Slovenia and the Slovenes**, Indiana University Press, Bloomington in Indianapolis.
- Hegel, Georg W. F. (1970): **Grundlinien der Philosophie des Rechts**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main.
- Marx, Karl (1969): "Prispevek k židovskemu vprašanju", V: Marx, Karl, Engels Friedrich, **Izbrana dela**, Cankarjeva založba, Ljubljana
- Mc Laren, Peter (1998): **Life in Schools**, Longman, New York itd.
- Mc Laren, Peter (2000): **Che Guevara, Paulo Freire, and the Pedagogy of Revolution**, Rowman & Littlefield, Lanham itd.
- Rawls, John (1972, izdaja 1988): **A Theory of Justice**, Oxford University Press, Oxford itd.
- Thiersch, Hans (1993): "Vzgoja – pozabljena provinca utopije?", **Časopis za kritiko znanosti 160–161**, Ljubljana
- Walzer, Michael (1983): **Spheres of Justice**, Basil Blackwell, Oxford
- Zadnikar, Darij (1990): "Heglova kritika liberalne filozofije prava", **Časopis za kritiko znanosti 130–131**, Ljubljana.

Nujnost revolucije reforme

(ali problematika šolskega sistema v Sloveniji ob upoštevanju rezultatov kvalitativne analize točkovnega sistema selekcije)

Ključna točka, za katero bodo vzgojeslovci bojevali svoj boj, je seveda vprašanje primarnega subjekta vzgoje: kdo je tisti, ki je po svojih naravnih in božjih danostih za vzgojo najbolj in najprej prikladen, celo zadolžen in ima do nje vse pravice?

Iztok Saksida – Sax, 1986

V vseh letih pripravljanja šolske reforme me kot mater šoloobveznih otrok nihče ni niti enkrat vprašal, kaj sama o njej menim. Moje državljanske pravice so (tudi) na tem področju omejene na pravico do obveščeniosti o predpisih, o katerih so odločali drugi in katerih se moram držati. Čeprav torej živim v formalno “demokratični” družbi, moram pošiljati svoje otroke v kolesje stroja, ki so ga po svoji samovoljni odločitvi (in tudi z mojim denarjem) kupile politične elite in ki nam je vsem skupaj despotsko vsiljen: tako so tudi moji otroci vzgajani v koleščke takšne družbe, kot jo potrebujejo in zahtevajo “potrebe novega časa” (beri: potrebe ekonomskega in vrednostnega sistema kapitalizma in njegove jare gospode).

Seveda lahko rečem, da sem za to kriva tudi sama. Kot demokratično osveščena državljanka namreč vsekakor dobim tisto, kar zaslužim. Ne glede na to, da sem kot državljanka vpeta v strukturno neenakost, ki merodajno določa razmerje med državo in posameznikom, sem hkrati tudi del javnosti. Le-ta pa v našem prostoru ni vajena razpolaganja z možnostjo odločanja o lastnem življenju. Politiko in političnost apriorno enači z interesi političnih strank in državne oblasti. Artikulacija političnih mnenj, ki ne sodijo v noben inštitucionalni okvir, agonično umira skupaj s famo in eksotiko civilne družbe. Že samo dejstvo, da je vprašanje šolskega sistema politično

vprašanje, privede, kot kaže, v naši javnosti do linearnega sklepa, po katerem šolski sistem ne more biti nekaj, kar bi bilo kakor koli povezano z našim resničnim življenjem, z našimi interesi in z našim položajem avtonomne osebnosti. Mimogrede gre za pomanjkanje izobrazbe. Tudi tukaj gre za pomanjkanje izobrazbe v smislu kritičnega razmišljanja o vprašanih politike in družbenosti. Naša javnost je pač vajena sprejeti tisto, kar ji politična oblast servira na pladnju. Povprečni Slovenki ali povprečnemu Slovencu še na kraj pameti ne pride, da bi bilo možno v sferi javnosti kar koli spremeniti. Točkovni sistem selekcij, kakršne se izvajajo v naših osnovnih in srednjih šolah, je metoda, ki s svojimi mehanicističnimi, kvantitativno pogojenimi kriteriji evalvacije tovrstno politično ignoranco ne samo podpira, temveč jo tudi a priori vzpostavlja in reproducira.

Zato ni čudno, da so ostale vse reforme šolstva tako v procesu nastajanja kot tudi v procesu izvajanja vselej ujete v ozke kroge elitnih "strok". Ves čas so ostajale tako rekoč zasebna stvar kratkovidnih interesov političnih strank in kapitala. Ti interesi zahtevajo lahko obvladljivo in hkrati učinkovito, zlasti pa "neproblematično" družbo. Tako imenovana stroka, ki je v teh reformatorskih procesih stala za državno eksekutivo, je, kot običajno, nastopala v imenu znanosti. To seveda ni slučajno, kajti inštitucija znanosti moderne nastopa in je splošno sprejeta kot zadnja inštanca preverjanja objektivne resnice. Po drugi strani pa nam že bežen vpogled v njena strukturna ozadja jasno daje vedeti, da so njene interpretacije, kadar jih ne nadzoruje demokratična javnost, zgolj izraz despotizma mehanistično-ekonomske računice družbe oziroma njenih političnih elit.

Ne glede na znanost in njeno znanstvenost, ki naj bi torej pogojevala in hkrati utrjevala sodbe o reformi šolstva, je pedagoška, psihološka in socialna stroka v procesu njenega nastajanja in izvajanja delovala predvsem birokratsko. V organih šolstva na vseh ravneh so se različne komisije za analize, interpretacije in evalvacije razbohotile kot plevel za plotom. Čim višja je bila strokovna inštanca, ki je odločala o posamičnem problemu oziroma njegovem reševanju, tem večja je bila njena psihofizična oddaljenost od konkretnih situacij, konfliktov in težav, ki dejansko pestijo šolstvo. Že sama osnovna politika reforme je zgrešena v smislu, da šolstvo kot resor državnih organov ne zna (ali noče) nastopiti kot prioriteta družbena entiteta. Drug pereč problem, ki se kaže v sami strukturi političnega odločanja v organih šolstva, je inherentne narave: s strukturno reorganizacijo bi bilo možno bistveni delež sredstev z ravni ohranjanja in reproduciranja birokracije prenesti na raven izboljšanja pedagoškega kadra in reševanja prostorskih problemov. Tako tudi ni čudno, da je že osnovni razlog za uvajanje selekcije v evalvacijskem sistemu nezadostno utemeljen in ne upošteva niti padca natalitete, s katerim nas dan za dnem morijo vsi drugi ideološki mehanizmi državnega aparata.

Že dolgo je znano, da je šola kot državna institucija pomembna predvsem v smislu disciplinske socializacije. Vsebina pridobljenega znanja v tem procesu ni tako pomembna kot kreposti poslušnosti in kontinuiranega reproduciranja hierarhičnih razmerij, ki določujejo institucionalizirano razmerje med učenkami/ci in učitelji/cami. Pri tem eksplicitna ideološka sporočila, ki so jim otroci v tem procesu nenehno izpostavljeni, niso tako merodajna kot implicitne vrednote, ki so posredovane v didaktiki dela, pa tudi v formalnem ustroju kurikulumu ter v samem šolskem vsakdanu. Obstoječi, elitno selektivni sistem točkovanja na tej, slednji ravni poleg zgoraj omenjenih kreposti posreduje zlasti načela konkurence, tekmovalnosti in agresivnosti, princip zmage za vsako ceno in imperativ mehanistične učinkovitosti ter potrošništva v sferi informacij. Tovrstne vrednostne premise se otrokom posredujejo v sami didaktični metodi, ki temelji na legalističnem principu nagrajevanja in kazni. Kvantitativno vrednotenje kvantitavnega znanja je povezano z nenehnim pritiskom, ki ubija solidarnost in tovarištvo med otroki, zlasti pa njihove sanje spreminja v nočne more.

Individualne razlike med otroki so seveda precejšnje, zato variira tudi stopnja nenehnega stresa, ki so mu izpostavljeni otroci v okviru, v katerem šteje domala ocena vsakega posameznega testa. Kljub temu menim, da bi bil poenoten zaključni izpit (ki bi ga lahko mladostniki opravljali večkrat) ali sprejemni izpiti manj stresni. Tovrstni stres bi bil omejen na bistveno krajši čas, zato ne bi imel možnosti postati konstitutivni del otroške psihe, kar se dogaja v več let trajajočem sistemu točkovnega evalviranja. Seveda mi je ob tem jasno, da enkratni preizkusi znanja ne morejo biti popolnoma objektivni. Vendar nam tudi obstoječi sistem ne zagotavlja prav nič več objektivnosti (kaj šele pravičnosti): popolnoma jasno je, da se bodo v njem veliko bolje odrezali otroci, ki razpolagajo z ustreznim materialno in duhovno dediščino, torej otroci višjih slojev, ki jim starši lahko od malega omogočijo učenje in reproduciranje vrednot, kakršne narekuje družba, ter otroci staršev, ki si lahko – v najslabšem primeru – za svoj podmladek privoščijo tudi dobro plačane inštruktorje.

Podoben stres doživlja tudi večina učiteljev in učiteljic na osnovnih in srednjih šolah. Ker so točke, ki jih dosežejo njihovi učenci/učenke in dijaki/nje, ključni del njihove lastne evalvacije, so tudi sami/e pod nenehnim pritiskom in nimajo možnosti v svojem didaktičnem delu uvajati ustvarjalnih pristopov in pouka kritičnega razmišljanja.

Problem točkovne selekcije se kaže tudi na področju visokega šolstva: osebe, ki so pripuščene k študiju v skladu s točkovnimi kriteriji, so iz leta v leto manj vajene kritičnega razmišljanja. Vsebina predmetov, ki so predavani, jih iz leta v leto manj zanima. Tisto, kar jih zanima, so predvsem ocene. Pri tem ni žalostno zgolj dejstvo, da študentarija vse manj razmišlja o vprašanih, ki se tičejo njihovih življenj (študijski programi, pravice in dolžnosti njihovih uporabnikov in uporabnic, kompetence profesorjev in profesorice itd.). Žalostno je

tudi dejstvo, da so jim v letih neprestane in neizprosne gonje za ocenami in točkami odvzete tudi sanje. Študentarija, ki ne sanjari, ima sicer vse možnosti, da se izobrazi v smislu nekakšne "strokovne elite", nima pa možnosti ob tem pridobiti tudi intelektualno širino ali razviti potencial resnične ustvarjalnosti, ki je temeljni pogoj za resnično pozitiven razvoj družbe.

Vendar pa vprašanje, ki se nam poraja ob kvalitativni analizi obstoječih sistemov selekcije znotraj našega šolstva, ni zgolj vprašanje dveh kilavih alternativ, ki se ponujata v izbor, namreč vzgoje (v smislu etične orientacije oziroma ideološkega pranja možganov) ali izobrazbe (v smislu pridobivanja faktografskega in strokovno-metodičnega znanja). Veliko pomembneje od vprašanja o naravi razmerja med obema navedenima komponentama je namreč vprašanje o naravi njenega razmerja z oblastjo (beri: državo) in njenimi mehanizmi. Glede na to, da nas kot demokratično javnost nihče ne sprašuje o našem mnenju o šolskih reformah, bi bilo morda smotrno namesto o reformah razmisliti o revoluciji.

Nadaljevanje prenovitvenih bojev z novimi sredstvi

Če želimo opredeliti koordinate spopadov, povezanih s filozofijo neke prenove šolstva, je potrebno na začetku opozoriti na nekaj temeljnih razsežnosti samega pojma kurikulum in razsežnosti, ki opredeljujejo družbeno dimenzijo prosvetne politike.

V zvezi s pojmovanjem kurikulumuma se je kot najbolj produktivna izkazala najširša raba tega pojma kot “realne substance vzgojno-izobraževalnega procesa” (Kelly 1989, str. 2), ki zajema vse objektivne in subjektivne dejavnike, ki vplivajo na realno dogajanje v vzgojno-izobraževalnem sistemu.

Kelly kot ključen element teorije kurikulumuma, ki naj omogoča razumevanje realnega dogajanja na makro nivoju (šolska politika) in mikro nivoju (uvajanje kurikulumuma v konkretni vzgojno-izobraževalni instituciji), izpostavi predpostavljena načela, ki mnogokrat niso jasno določena s cilji kurikulumuma oziroma institucije, ki kurikulum uvaja, so pa ključna za razumevanje logike novega kurikulumuma in možnost pre-interpretacije kurikulumuma pri posameznikih, ki so vpleteni v njegovo izvedbo:

“Potrebujemo definicijo, ki nas bo pripeljala ‘izza kurikulumuma’ ali vsaj izza uradnega kurikulumuma, ali pa moramo spoznati, da katero koli definicijo kurikulumuma že sprejmemo, mora ta zajemati vsaj štiri osnovne dimenzije izobraževalnega načrtovanja in prakse: namene (cilje) načrtovalcev, procedure, sprejete za izvedbo teh intenc, dejanske izkušnje učencev, ki rezultirajo iz učiteljevih direktnih poskusov, da bi uresničili lastne intence oziroma intence načrtovalcev kurikulumuma, in ‘skrito’ učenje, ki nastaja kot stranski produkt organizacije kurikulumuma ter seveda šole.” (Kelly 1989, str. 14)

Vsaka prenova šolstva torej nujno izhaja iz določenih “strateških” predpostavk, ki jih z večjo ali manjšo mero konsenza med

strokovnjaki uveljavi prosvetna politika. V našem primeru so vlogo možnih teoretičnih izhodišč prenove šolstva odigrali naslednji dokumenti: *Izobraževanje v Sloveniji za 21. stoletje, Perspektive razvoja osnovne šole v Republiki Sloveniji* in *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji* (Kovač-Šebart 1998). Ko je vladajoča prosvetna politika za legalno osnovo prenove uveljavila Belo knjigo, se je na njeni podlagi izoblikoval paket nove šolske zakonodaje ter izhodišča kurikularne prenove, na podlagi katerih naj bi nastali novi predmetniki in učni načrti, pa tudi nekateri drugi sistemski ukrepi, pomembni za vse nivoje dodiplomskega izobraževanja (preverjanje znanja, urejanje prehodov med nivoji izobraževanja, oblike individualizacije in diferenciacije itn.).

Kurikularna teorija pa opozarja še na eno zanimivo značilnost šolskih prenov, na obstoj množice kurikulumov, ki si med seboj konkurirajo za prevlado na konkretnem terenu pedagoških procesov. Poleg predmetnika in učnih načrtov, ki jih je še mogoče oblikovati relativno konsistentno – seveda glede na uveljavljene teoretične predpostavke, se pojavijo novi dejavniki, na katere ima prosvetna politika mnogo manjši vpliv: katalogi znanj, učbeniki, priročniki za učiteljice in vzgojiteljice, subjektivne teorije poučevanja pedagoških delavcev, ki naj bi kurikulum uvajali, programi usposabljanja bodočih učiteljic, vzgojiteljic in drugih pedagoških delavcev (svetovalni delavci, ravnateljci), programi stalnega strokovnega izobraževanja že zaposlenih pedagoških delavcev, širša družbena klima in kultura vrednot, povezanih z izobraževanjem, stališča uporabnikov izobraževanja (starši otrok in dijakov ter otroci in dijaki sami) do prenove in do pomena izobraževanja itn. (Kroflič 1997, str. 202–203)

Danes, ko se uvajanje prenovljenih kurikulumov preveša v novo fazo, to je v poskusno uvajanje najbolj korenito spremenjenih kurikulumov ter v oblikovanje skupne strategije evalvacije prenove, se v “množico kurikulumov” vključujejo še novi akterji: strokovne institucije (in posamezniki v njih), katerih naloga je spremljati nadzorovano uvajanje prenove, ter telesa, ki oblikujejo strategijo evalvacije. Da gre za pomembne nove dejavnike v historičnem kontekstu izpeljave neke šolske prenove, govorita vsaj dve vrsti argumentov:

- analiza dnevno-političnih spopadov za nadzor nad uvajanjem, spremljavo in evalvacijo prenove;
- teoretične predpostavke teorije evalvacije v kontekstu širše kurikularne teorije, saj je evalvacija vsaj od Tylerja (1947) naprej nesporno eden od konstitutivnih elementov kurikuluma.

Ko je v prvi polovici prejšnjega leta prišlo do zamenjave vlade in s tem tudi vrhov prosvetne politike, so se prvi ukrepi nove šolske politike usmerili v ukinitve nacionalne evalvacijske komisije (telesa, ki naj bi skrbelo za vodenje evalvacije šolske prenove na državni ravni), v vzpostavitev nadzora nad delovanjem institucij,

ki naj bi skrbele za poskusno uvajanje in spremljavo prenovljenih kurikulumov (Zavod RS za šolstvo), ter v vzpostavitev novega strateškega sveta za vzgojo in izobraževanje, ki naj bi poskrbel za preinterpretacijo kurikularne prenove, spremembo javnega mnenja do kurikularnih novosti in postopno ukinjanje najbolj perečih sistemskih sprememb (začelo se je s poskusom ukinitve točkovnega sistema kot podlage za prehod v sekundarno izobraževanje).

Ta spopad s konceptom evalvacije in spremljave prenove je mogoče razumeti le, če se zavedamo mesta, ki ga v kurikularni teoriji zavzema evalvacija. Ne glede na osnovni objekt vrednotenja (lahko so to cilji, vsebine, metode poučevanja ali ocenjevanje, učni načrt, institucija, učitelj, katalog znanj, učbenik, potek uvajanja novega kurikuluma itn.) je po Stufflebeamu evalvacija tip raziskave, ki naj z analizo vzgojno-izobraževalnih učinkov kurikuluma poskrbi za podatkovno bazo, ki bo namenjena kakovostnemu sprejemanju nadaljnjih odločitev o filozofiji (politiki?) prenove kurikuluma. Tej logiki sledi tudi nabor kriterijev oziroma standardov programske evalvacije, ki jih je sprejel skupni ameriško-kanadski komite za standarde evalvacije v vzgoji in izobraževanju in ki naj zagotovijo njeno kakovostno izvedbo. Nabor standardov namreč zajema štiri skupine – koristnost, izvedljivost, primernost in natančnost (Bucik 1999, str. 12–15).

Če je evalvacija kot sestavina kurikuluma namenjena ugotavljanju realnih učinkov kurikuluma, na nivoju prosvetne politike iz tega sledita dva praktična zaključka:

- da bodo rezultati evalvacije osnovni kazalci kakovosti kurikularne prenove (slaba zasnova kurikuluma bo vodila v slabe rezultate);
- hkrati pa bodo rezultati evalvacije osnovni kazalci kakovosti učiteljevega dela in dela vzgojno-izobraževalnih institucij (krivec za slabe rezultate bo slaba izvedba kurikuluma).

Da so temeljni kazalci kakovosti, povezani z močjo odločanja (prosvetne politike), odločujoč dejavnik sprememb v šolskem polju, ni težko uganiti. Na eni strani imajo moč "opravičevanja" strateških odločitev, na drugi strani pa omogočajo državni nadzor nad kakovostjo delovanja vzgojno-izobraževalnih institucij in zaposlenih v njih.

Kurikularna teorija pa opozarja še na en vidik evalvacije. Že po Tylerjevem konceptu mora evalvacija odgovoriti na vprašanje, v kolikšni meri so bili uresničeni vzgojno-izobraževalni cilji, kar seveda pomeni, da se morajo instrumenti evalvacije podrediti vsebinski logiki ciljne zasnove kurikuluma. Če k temu dodamo še že citirano Kellyjevo opozorilo, da logiko kurikuluma usmerjajo nameni načrtovalcev in procedure, sprejete za izvedbo teh intenc, ki so mnogokrat skriti "za uradnim kurikulumom", hitro ugotovimo, da strategija evalvacije ni nujno usklajena s temeljno filozofijo kurikuluma, oziroma da lahko s strategijo evalvacije temeljno filozofijo kurikuluma preusmerjamo. Na to dejstvo sem v zvezi z odnosom med

gimnazijskim kurikulumom in maturitetnimi katalogi opozoril že v predavanju *Učno-ciljno in procesno-razvojno načrtovanje kurikuluma* (Kroflič 1997, str. 214), danes pa bi dodal, da imajo evalvacijski instrumenti, med katere štejem tudi kataloge znanj (maturitetne kataloge), na realno dogajanje šole večji vpliv kot uradni učni načrti!

Sedanja nacionalna zasnova evalvacije in nekateri strateški dokumenti za spremljavo prenovljenih kurikulumov (pred sabo imam instrumentarij in pregled strokovne podpore vrtcem, ki so bili prvo leto vključeni v postopno uvajanje kurikuluma) kažejo predvsem na možnost dveh smeri nevarnih odklonov od še vedno legalne zasnove kurikularne prenove.

Prvi potencialni problem vidim v objektivistično-empiricistični orientaciji nacionalne strategije evalvacije. Nepristranskosti in natančnosti evalvacije seveda ne smemo spregledati, čeprav vemo, da to ni edini kriterij njene kakovosti. A objektivistično-empiricistična strategija evalvacije nujno favorizira merjenje tistih vzgojno-izobraževalnih učinkov, ki jih je mogoče znanstveno-objektivno preverjati z ustreznimi testi znanja. S tem se lahko zapostavita predvsem dve sprejeti načeli kurikularne prenove: spodbujati skladen telesni in duševni (spoznavni, čustveni, socialni in drugi) razvoj posameznika ter povečati kakovost in trajnost pridobljenega znanja (z razvijanjem različnih strategij mišljenja in z različnimi ravnmi kognitivnih ciljev) (Izhodišča kurikularne prenove 1996, str. 14–15). Ali trenutna nacionalna evalvacijska strategija spodbuja predvsem preverjanje tistih nižjih ravni kognitivnih ciljev, ki so lažje merljivi z zaprtim tipom objektivnih testov znanja, bo seveda jasno šele takrat, ko bodo nastali prvi konkretni evalvacijski instrumenti za preverjanje kakovosti pridobljenega znanja učencev.

Drugi problem, ki se po mojem mnenju glede na dosedanjo prakso uvajanja in spremljanja kurikulumov že kaže, pa je metodološko nasprotje med dvema temeljnima funkcijama evalvacije na nacionalni ravni: nadzorno funkcijo in spodbujanjem notranje motivacije za skrb za kakovost vzgojno-izobraževalnih učinkov. Spodbujanje kakovosti v vzgojno-izobraževalnem sistemu lahko poteka po dveh poteh:

- kot oblika državnega pritiska, ki je posledica eksternega preverjanja kakovosti vzgojno-izobraževalnih učinkov;
- kot spodbujanje samoevalvacijskih študij in tako imenovane kolegalne kritike (*peer-review*, nekateri vidiki *supervizije*), ki naj poskrbi za višjo stopnjo samo-refleksije in objektivnosti samovrednotenja neposrednih izvajalcev vzgojno-izobraževalnega procesa.

Kljub temu, da mora prosvetna politika poskrbeti za določeno stopnjo nadzora nad kakovostjo šolskega sistema, dogajanja na področju teorije evalvacije kot mehanizma za dvig kakovosti šole v Evropi v zadnjem desetletju kažejo odmik od sistema "centralne regulacije" k strokovni pomoči za kakovosten sistem "samoevalvacije"

(Medveš 2000, str. 7). Za nas pa je zanimiv še en – recimo temu filozofsko-paradigmatski – premik, ki spremlja to gibanje za kakovost na podlagi samoevalvacije: “To pomeni, da se koncept kakovosti razvija na strokovni avtonomiji šole in učitelja” (prav tam). Zanimiv zato, ker je enako paradigmatsko filozofijo prenove pri nas usmerila že *Bela knjiga*, še bolj natančno pa *Izhodišča kurikularne prenove* s ciljem – povečati avtonomijo in strokovno odgovornost šol in učiteljev, ter načelom – programi in učni načrti morajo biti oblikovani odprto, da jih je mogoče spreminjati – okvirni programi (Izhodišča kurikularne prenove 1996, str. 13 in 16).

Najbolj očiten primer preusmeritve strategije vodenja in spremljanje poskusnega uvajanja kurikuluma od izhodiščne avtonomije institucije in pedagoškega delavca k centralni regulaciji je že omenjeni instrumentarij strokovne podpore vrtcem, ki so poskusno uvajali nov kurikulum v šolskem letu 1999/2000 – dokument, ki ga je izdelala projektna skupina Zavoda RS za šolstvo in potrdila Republiška področna skupina za vrtce pri Strokovnem svetu Republike Slovenije za splošno izobraževanje. Dokument zajema t. i. Opomnik I za projektne time v vrtcih, ki natančno določa časovni in vsebinski razpored nalog v zvezi s spremljavo uvajanja novega kurikuluma (ugotavljanje pričakovanj uporabnikov, prostor, čas, področja dejavnosti, timsko delo, počitek, bivanje na prostem, opazovanje otrok, dnevna rutina, vloga odraslih, sodelovanje s starši), intervjuja z ravnateljicami in svetovalnimi delavkami ter vprašalnika za strokovne delavke in starše (Poročilo o spremljanju prvega leta postopnega uvajanja kurikuluma za vrtce 2000, str. 121–153). Tisto, kar v instrumentariju najbolj bode v oči, je stopnja centralne reguliranosti vsebinskih področij sprememb, na katere naj bi bili vrtci pozorni, ter dejstvo, da se določena stopnja samo-refleksije prenovitvenih prizadevanj še dopušča ravnateljicam in svetovalnim delavkam (refleksija opaženih sprememb med uvajanjem kurikuluma; prav tam, str. 122 in 124), vzgojiteljice in njihove pomočnice pa lahko zgolj še odgovarjajo na vprašanja tipa “Ali vam je kurikulum dovolj blizu in razumljiv?”, “Na katerih področjih dela imate težave oziroma kje ste našle dobre rešitve?”, “Kaj ste spremenile v zvezi z dnevno rutino, načrtovanjem, izvajanjem dejavnosti, evalviranjem vašega dela?” – ne pa tudi *kako?* op. R. K. prav tam, str. 128–131).

Da bi za konec še bolj nazorno pojasnili vzroke premikov v predpostavljene filozofiji kurikuluma, njegovega načrtovanja, spremljave poskusne izvedbe in evalvacije, si bomo sposodili Althusserjevo teorijo o “spontani filozofiji znanstvenikov” (SFZ). Po Althusserju zajema SFZ “... ideje, ki jih imajo znanstveniki (zavestno ali ne) v svoji glavi in ki zadevajo njihovo znanstveno prakso in znanost” (Althusser 1985, str. 92).

Vzemimo za primer krščansko teologijo morale, ki se zasnje na skladnosti božanske postave in vesti kot vernikovega notranjega metafizičnega temelja moralnosti. Ko ta teorija preide na vprašanja

praktičnega področja moralnosti (kako naj vernik deluje v odnosu do države, cerkve in sočloveka), se vanjo prikrade SFZ o zmotljivosti vesti, zato prevladujočo vlogo kriterija moralnosti prevzema dogma o papeževi nezmotljivosti in dogma, da izven cerkve (beri pokorščine cerkvi) ni zveličanja. Tako mora vernik v razmerju med avtoriteto vesti in avtoriteto cerkvenih moralnih norm popustiti pred glasom vesti v korist zunanje avtoritete. Da bi ta nova SFZ zagrabila vernika, mora cerkev z vzgojo doseči, da bo otrok ponotranjil poslušnost avtoriteti kot temeljno moralno vrednoto, s tem pa se avtomatično preoblikuje vloga vesti. Ta se odslej pretežno oglašča le še kot občutek krivde, če se upiramo očetovski avtoriteti, oziroma kot občutek ugodja, če se tej avtoriteti podredimo.

Iz zgodovine pedagoških idej pa je znan še en primer zahrbtno SFZ, ki lahko pre-interpretira izvorne koncepte določene teorije do te mere, da učinki nove doktrine direktno nasprotujejo intencam teorije, iz katere so izšli. V mislih imam razvoj herbartizma kot tiste pedagoške teorije, ki v devetnajstem in v prvi polovici dvajsetega stoletja poskuša pedagoška prizadevanja dvigniti na nivo resne znanosti. Herbart v svoji znanstveni sistematiki izpostavi vlogo pedagogike kot teoretične in praktične discipline, ki mora poleg proučevanja zakonitosti pedagoških procesov ponuditi tudi strokovno osnovo za razvoj učiteljskega kadra na načelih oblikovanja sposobnosti miselne refleksije, sprejemanja konkretnih odločitev na podlagi pedagoškega takta ter oblikovanja pedagoške komunikacije na načelih pedagoške avtoritete in erosa. Že njegov učenec Ziller začne zapostavljati pomen Herbartovih konceptov pedagoškega takta in učiteljevega kritičnega miselnega toka in usmeri pozornost v razvoj formalnih načel pouka, ki naj učiteljem služijo kot natančna strokovna navodila za oblikovanje učne priprave. Ta preobrat pa končno "zagrabl" še nova SFZ, ki preoblikuje osnovni Herbartov model pojmovanja učitelja kot kritične in strokovno kompetentne osebe v pojmovanje učitelja kot državnega uslužbenca, ki mu mora prosvetna politika zagotoviti natančna navodila za strokovno korektno opravljanje poklica. In ko pragmatični interesi državne inšpekcijske službe v tem modelu prepoznajo uporabno sredstvo za nadzor nad učiteljevim poučevanjem, postane formalizacija pouka neizbežna, s tem pa se dokončno zlomi ves razsvetljenski kritični naboj Herbartove pedagogike (glej Protner 1998).

Morda bi bilo na tem mestu bolj korektno govoriti o implicitnih teorijah poučevanja kot o SFZ, saj naj bi slednja po Althusserju zaznamovala predvsem znanstvenike v kriznih obdobjih znanosti, medtem kot je v našem primeru poudarek na pragmatičnih interesih posameznih strokovnjakov, ki vodijo prosvetno politiko nadzora (inšpekcije), evalvacije ali uvajanja novega kurikulumu v (pred)šolsko prakso. Vseeno želim poudariti, da je bila pedagogika poleg temeljnega proučevanja zakonitosti pedagoških procesov in delovanja pedagoških institucij vedno zavezana tudi interesom aplikacije

spoznanj z namenom izboljševanja pedagoške prakse. Zato lahko Althusserjevo spoznanje, da se SFZ uveljavljajo v kriznih obdobjih posamezne znanosti, razširimo z ugotovitvijo, da so podobne spremembe predpostavljenih idej značilne tudi za aplikativne znanosti v obdobjih, ko se v navezavi na družbeno-politične projekte lotevajo aplikacije svojih idej na določen segment družbene prakse.

LITERATURA

- Althusser, L., 1985, **Filozofija in spontana filozofija znanstvenikov** (1967), Ljubljana: ŠKUC in Filozofska fakulteta.
- Bucik, V., 1999, **Kriteriji za presojanje kakovosti evalvacijske študije**, *Sodobna pedagogika*, let. 50 (116), št. 4, str. 8–18.
- Izhodišča kurikularne prenove**, 1996, Ljubljana: Nacionalni kurikularni svet.
- Kelly, A. V., 1989, **The Curriculum – Theory and Practice**, Paul Chapman Publishing Ltd, London 1989.
- Kovač-Šebart, M., 1998, **Načela in cilji vzgoje in izobraževanja – razprave o podstati našega šolskega sistema**, *Sodobna pedagogika*, let. 49 (115), št. 1, str. 34–55.
- Kroflič R., 1997, **Učno-ciljno in procesno-razvojno načrtovanje kurikuluma**, *Kurikularna prenova (Zbornik)*, Ljubljana: Nacionalni kurikularni svet, str. 197–217.
- Medveš, Z., 2000, **Uvod k tematskemu delu “kakovost v vzgoji in izobraževanju”**, *Sodobna pedagogika*, let. 51 (117), št. 4, str. 6–7.
- Poročilo o spremljanju prvega leta postopnega uvajanja kurikula za vrtce**, 2000, Ljubljana: Projektna skupina Zavoda RS za šolstvo.
- Protner, E., 1998, **Herbartizem v izobraževanju učiteljev na Slovenskem** (doktorska disertacija), Ljubljana: Filozofska fakulteta – Oddelek za pedagogiko in andragogiko.

duhovna
veleblagovnica



Razumeti sodobno duhovno veleblagovnico

Živimo v družbi, ki so ji teoretiki nadeli različna imena: postindustrijska družba, potrošniška družba, medijska, informacijska družba, družba elektronike, visoke tehnologije, ipd. Mnogi jo imenujejo postmoderna, s čimer se ne strinja druga, približno enako velika skupina, ki našo družbo raje imenuje pozna moderna družba. Zanesljivo pa je, da danes zaradi izjemnega tehnološkega napredka živimo v precej drugačnem družbenem okolju, kot so živeli naši predniki, kar seveda pomembno vpliva tudi na oblike sodobne religije.

V času globalne povezanosti, ko je s pomočjo izjemno izpopolnjenih transportnih sredstev moč potovati tudi v najbolj oddaljene predele našega planeta dobesedno v nekaj dneh, po drugi strani pa sodobne komunikacijske tehnologije prinašajo znanje tudi o najbolj eksotičnih kulturah naravnost v udobje naših dnevnih sob, je tudi paleta mogočih odgovorov na "poslednja vprašanja" človekove eksistence vznemirljivo pestra, a hkrati kaotična in nadvse težko pregledna.

Religiozne tradicije so bržkone še zmeraj nekakšen *sveti baldahin*, ki ga nad svojimi glavami skonstruirajo ljudje, da jim daje zaščito in odgovore tako na vsakdanja kot na tista temeljna, poslednja vprašanja njihove eksistence¹. A v sodobnem multikulturnem svetu, za katerega je značilna socialna in kulturna pestrost, posamezniki in družbene skupine niso več omejeni zgolj na specifičen sveti baldahin, ki so ga ponotranjili skozi proces socializacije, temveč lahko pri oblikovanju svojega pogleda na svet svobodno izbirajo med vse širšo ponudbo religijskih sistemov. Tako je za opis sodobnega religijskega položaja bolj kot sveti baldahin primerna metafora religijskega trga, kjer različne religiozne institucije in tradicije med seboj tekmujejo za vernike, le-ti pa podobno kot

¹ Berger, Peter (1967): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday. Garden City.

² *Goljevšček, Alenka (1992): New age in krščanstvo. Ognjišče, Koper*

³ *Škafar, Vlado (ur) (1998): Verstva, sekte in novodobna gibanja. Mohorjeva družba, Celje.*

pri nakupovanju materialnih dobrin izberejo po njihovem mnenju najustreznejšo "duhovno dobrino". V predmodernih, homogenih družbah je po navadi vladal monopol ene glavne religiozne tradicije, v sodobnih, heterogenih družbah pa se vladavina stoletnih monopolov ruši. Bolj ko je neka družba pluralistična, teže jo je stlačiti pod en sam sveti baldahin.

Ne glede na to, ali imenujemo sodobne zahodne družbe moderne ali postmoderne, bi se verjetno le težko strinjali, da so religije iz teh družb izginile. Če izhajamo iz pojmovanja religije kot človekove dejavnosti in jo razumemo kot še eno izmed socialnih aktivnosti (kot npr. umetnost), vidimo da so ljudje zmeraj iskali nove oblike izražanja. Tako gre tudi v sodobnih zahodnih družbah le za nov način izražanja religiozних idej, ki je posledica sprememb v samih družbah. Pomemben argument za takšno razumevanje najdemo tudi v obstoju new agea in novih religijskih gibanj, ki so produkt normalne kulturne aktivnosti ljudi, po svoji vsebini in strukturi pa odražajo stanje zahodnih družb ob koncu tisočletja, ki jih bistveno določata neizogibna pestrost in izjemna raznolikost svetovnih nazorov.

Proučevanje novih religijskih gibanj od sedemdesetih let dvajsetega stoletja naprej tvori poddisciplino znotraj sociologije religije in znanstvenega preučevanja religije (religiologije) nasploh. Zanj je značilna izrazita interdisciplinarna usmerjenost, saj združuje antropologe, sociologe, psihologe, teologe itd. in temelji na različnih vsebinskih in metodoloških predpostavkah. Zaradi nenehne rasti števila in pojavnih oblik novih religijskih gibanj in zaradi čedalje večjih sprememb religioznosti, ki v dobršni meri negirajo predpostavke sekularizacijske teze, postaja študij nove religioznosti čedalje pomembnejši. Le s točnimi in čim bolj popolnimi informacijami namreč lahko premagamo strahove in sovražen odnos okolja do novih religijskih gibanj, po drugi strani pa nam te informacije lahko odlično služijo tudi kot pomoč pri boju proti raznim zlorabam, ki smo jim bili priča v zadnjih desetletjih (spomnimo se samo japonske skupine Aum Shinrikyo, ki je leta 1997 izvedla napad s sarinom v tokijski podzemni železnici).

A tovrstno analizo novih oblik religioznosti na slovenskih tleh še pogrešamo. Kompetentne literature skoraj da ni. Če izvzamemo nadvse redke strokovne članke, objavljene v različnih revijah in drugih publikacijah, je edini poskus prikaza in ocene dogajanja na živahnem religijskem trgu zbornik z naslovom *Happy New Age*, ki ga je leta 1992 izdala študentska založba. Založbe v lasti rimskokatoliške cerkve so izdale dve knjigi, in sicer "New Age in krščanstvo"² ter "Verstva, sekte in novodobna gibanja"³, ki sta poskus katoliškega odgovora na številne izzive, pred katere je z nastankom novih religijskih gibanj postavljena rimskokatoliška cerkev. Predvsem zadnja knjiga prinaša dokaj obsežno analizo različnih religijskih organizacij in gibanj v svetu in pri nas in je kot taka v našem prostoru izjemno dobrodošla. Žal pa bolj kot objektivnost in nepristranskost

knjiga poudarja, kot pravi v uvodu urednik: "... odgovornost Cerkve, da vsebine drugih skupnosti presoja po svetopisemskih merilih". Zato knjiga na določenih mestih bolj kot znanstvena analiza sodobnih verstev, sekt, kultov in drugih religijskih ali psevdoreligijskih gibanj deluje kot katoliški priročnik za preventivo pred kvarnimi vplivi novodobne religijske in duhovne ponudbe.

Sklop člankov pred nami je tako eden prvih slovenskih poskusov opisa pestre religijske ponudbe, ki nas vse glasneje nagovarja s polnih polic sodobne duhovne veleblagovnice. Analiza alternativnih oblik religioznosti, odzivov nanje, pa tudi nekaterih segmentov katoliškega obredja je dopolnjena s krajšo študijo religioznih nacionalizmov, ki se v srednji in vzhodni Evropi kar prepogosto odražajo v obliki nevarnega enačenja religijske in nacionalne identitete. Kam lahko pripelje tovrstna praksa, lepo ponazarja primer religijsko-nacionalnega ekskluzivizma v Bosni in Hercegovini.

Metodološki problemi proučevanja novih religijskih gibanj

Stare sekte in nove religije

Razcvet novih religijskih gibanj (v nadaljevanju NRG) na sodobnem Zahodu je fenomen, ki je še posebej pogost po drugi svetovni vojni. Pomembno je poudariti, da so bile številne sekte trdovratna in dolgotrajna značilnost krščanstva že od njegovih začetkov (če gibanj, ki nastajajo znotraj oziroma vzporedno s še drugimi svetovnimi religijami, sploh ne omenjamo). V številnih pogledih lahko krščanske ali navidezno krščanske sekte obravnavamo kot NRG v svojem obdobju, metodološka vprašanja, ki se porajajo v socioloških razpravah o obeh različno označenih verskih manjšinah, pa se sama po sebi radikalno ne razlikujejo.

V socioloških razpravah in do neke mere tudi v splošni uporabi obstajajo nekatere splošno priznane razlike v strukturi in ideološki usmeritvi med sektami in NRG. Najbolj značilno je, da se sekte obravnavajo kot del prvotne verske tradicije v obliki posedovanja "pristine dediščine" ali kot "zbran ostanek". Pogosto so sekte nastale kot ločitev od že uveljavljene cerkve ali večje veroizpovedi oziroma sekte, ali kot naloga skupin "iskalcev". Nekdanje matične oblike so te sekte obravnavale kot herezije. NRG pa nasprotno zelo raznoliko upravičujejo svojo legitimnost – včasih se razglašajo za legitimne veje večjih verskih tradicij, včasih kot posledica vključevanja že uveljavljenih znanstvenih idej v duhovno iskanje ipd. Razlike v metodološkem pristopu k proučevanju teh dveh skupin manjšinskih religij so dostikrat v povezavi z omenjenimi razlikami domnevnega izvora, ki nastajajo v ozadju.

Ekskluzivizem sekt

Metodologija, ki se je razvila znotraj sociologije sekt, je oblikovala določene predpostavke, ki izhajajo iz krščanske tradicije, še posebej ekskluzivizem, kot ga pozna krščanstvo. Sekte trdijo, da so edini vir odrešujoče resnice in tako edine, ki imajo dostop do sredstev zveličanja. Bili so izbrani, ta samoidentifikacija pa je bila osnova, na kateri so postavili nespremenljive meje. V takih sektah so bili za izključitev primerni tako kljubovalni člani, kot tudi tisti bolj ohlapnega prepričanja. Izrazi, ki so jih različne sekte uporabljale za označevanje izključenih članov, so bili biblični – kot na primer “izključen iz bratovščine”, “pahnjen”, “izobčen”, “odstranjen”, “izločen” – in so jasno izrazili zaskrbljenost sekt glede ohranjanja ustaljenih in neprepustnih mej. Stare sekte so bile, prav tako kot so sodobne še danes, celo bolj jasno definirane kot plemena.

Raznolikost NRG

NRG v večini primerov niso del tradicije ekskluzivizma. Meje so dostikrat manj stroge, torej bolj gibljive, kot to opažamo pri “tradicionalnih” krščanskih sektah. To je tudi razlog, zakaj so domneve znotraj metodologij, ki se uporabljajo v raziskavah o sektah, lahko nepomembne in zavajajoče, če se uporabljajo v povezavi z NRG. Prav tako tudi ne smemo pozabiti, da se nova gibanja razlikujejo med sabo, in jih ne moremo slepo metati v isti koš. Nekatera gibanja lahko označimo kot totalitarna v tem smislu, da poskušajo obvladovati življenje privrženca s tem, ko postavljajo pravila, po katerih bi lahko usmerjali še druge sfere njegovega življenja – delo, zakon, starševstvo, porabo, sorodstvo, njegovo vključevanje, politiko, zavarovanje, zdravje, izobraževanje, družabno življenje in prosti čas. Druga gibanja so bolj segmentalna v tem pomenu, da si lastijo samo del življenja pripadnika gibanja in ga pustijo neusmerjenega na drugih področjih: religija postane samo eden številnih interesov, vključevanj in identifikacij. Za totalitarno gibanje, ki je bliže tradicionalnim krščanskim sektam, obstaja tudi večja verjetnost, da je ekskluzivistično: pripadnik takega gibanja je brez izjeme definiran kot njegov član, kar je tudi njegova daleč najpomembnejša oznaka. Segmentalno gibanje si dosti manj lasti čas in energijo svojih privrženecv ter tako tudi v bistveno manjši meri postavlja stroge meje. Zato so člani bolj ohlapno navezani nanj in lahko uporabljajo ugodnosti in program gibanja na bolj preračunljiv način, nepričakovano prihajajo in odhajajo.

S tem pa niso izčrpane vse razlike med tradicionalnimi krščanskimi sektami in NRG.

Po navadi sekte ohranjajo določeno enakopravnost med člani – od vseh se pričakuje določena stopnja vedenja in predanosti. V NRG

je zasnova članstva lahko dostikrat modificirana z razlikami, ki se kažejo med različnimi stopnjami vpletenosti. Tako imajo pripadniki *munijev* (Sun Myung Moon, Unification Church, op. prev.) člane, ki pomenijo jedro, najvišjo stopnjo, imenujejo se tudi člani "A"; sledijo člani, ki živijo v skupnih centrih, komunah; preostalo so člani, ki so označeni kot Home Church (notranja cerkev), tretji red laičnih privržencev, ki vztrajajo pri prejšnjih delovnih vlogah in domovih.¹ Scientologi vključujejo obe stopnji članstva – tiste, ki so popolnoma predani, kot na primer osebe, ki deluje v t.i. "Sea Org", kjer so nekateri podpisali pogodbo o večtisočletni obveznosti; ter navadne udeležence v nižjih plasteh, kjer večina pričakuje le ugodnosti za izboljšanje posameznikovih možnosti, kot jih obljublja cerkev.²

Ker imajo NRG v primerjavi s tradicionalnimi sektami ohlapnejše meje, zaradi česar je težje proučevati njihovo strukturo, nastaja tudi prepričanje – čeprav ne vedno – da so pogosto tudi ideološko manj zasidrane. Stare sekte so bile po navadi vezane na ostre kritike in prepovedi Biblije oziroma njene določene interpretacije, kar je bila osnova njihove verodostojnosti, nova gibanja pa so delovala bolj nestanovitno, spremenljivo. Stare sekte so se sklicevale na ohranjanje predpisane biblične usmeritve, kar je tudi zunanjim opazovalcem omogočilo presojo njihovega delovanja, ta okoliščina pa je hkrati pripomogla k uveljavljanju določene mere ustaljenosti. Nazorna ilustracija takega primera je pritisk na Adventiste sedmega dne v petdesetih letih. Ta cerkev se je morala soočiti s kritiko in dvomi o obsegu njene predanosti popolnim idejam in se je bila prisiljena soočiti z obtožbo, da njen nauk raziskovalne sodbe iskalcev zveličanja napada adekvatnost Kristusove žrtve na križu. Zato je Cerkev objavila avtoritativno izdajo "Vprašanj in odgovorov", ki je bila namenjena prepričevanju drugih kristjanov o njeni pravovernosti. Seveda se sekte s časom spreminjajo, vendar pa trditve sekt o njihovi pravovernosti raziskovalcu dovoljujejo relativno varne domneve ter so smernice za nekatere njegove raziskave.

Spremenljivost NRG

Nova gibanja so pogosto manj strogo vezana na katero od širših ideoloških postavk in so bila zato včasih zmožna zelo hitrih sprememb strukture ali sistema verovanja. Jasen primer takega pojava so Božji otroci, ki so domala kot dokaz njihovega sprejemanja številnih sprememb znotraj organizacije spremenili že samo ime v Družino. Organizacijsko so se premaknili od majhnih komun v velike, od koncentriranosti do razpršenosti, od najprej posvojitve, potem opuščanja radikalnih tehnik pridobivanja novih članov, imenovanega tudi *Flirty Fishing*.³ Raziskovalcu se je težje znati znotraj gibanja, ki doživlja nenadne spremembe: jezikovne spremembe, spremembe prepričanja, revizijo organizacije. Vse to je lahko neprijetno za

¹ Za podrobno študijo o Združitelveni cerkvi glej Barker (1984).

² O Scientologiji glej Wallis (1976).

³ Za začetno študijo o Božjih otrocih (kasneje Družini) glej Wallis (1979: 51–73).

⁴ Za analizo, ki se nanaša na karizmatično vodenje religioznih gibanj glej Wallis (1982) in Barker (1993: 181–202).

⁵ Za te in druge podrobnosti o konceptu karizme glej Wilson (1975).

raziskovalni projekt, ki je oblikovan na predpostavki stabilnosti in trajnosti ideologije in strukture.

Vloga karizme

Razlog za spremenljivost številnih novih gibanj je lahko tudi karizmatična narava njenega vodstva. Karizma je že sama po sebi nestabilna in kjer ni omejena znotraj širših institucionalnih okvirov, je nagnjena k delovanju, ki je močno dovzetno za muhavosti posameznikovih spremenljivih razpoloženj in strategij.⁴ Seveda je nekakšna karizma obstajala tudi že ob samem nastanku številnih krščanskih sekt in gibanj, vendar pa jo je takrat obvladovala in omejevala premoč Kristusove karizme. V krščanskih sektah in obnovitvenih gibanjih so voditelji uživali le *deljeno karizmo*, saj so morali privrženecem nenehno ponavljati “sledite mi le tako kot jaz sledim Kristusu” (ali “Bibliji”).⁵

Bolj ko je krščanski karizmatični vodja postajal samostojen, manj je družina ortodoksnih krščanskih veroizpovedi štela njegove privrženca za zadostno krščanske. Tako Adventistom sedmega dne, katerih voditeljica, Ellen White, je svojim privrženecem kot vodilo opisovala svoja razodetja in vizije, ni bila odvzeta oznaka “krščanska”, kajti na splošno se njen nauk ni dosti odmaknil od sodobnega evangeličanskega krščanstva. Vendar pa sta se cerkev in njihova voditeljica zdela drugim kristjanom sumljiva. Prav tako sta preseгла obseg izvirne karizme Kristusa in bila kot lažna kristjana obsojena Joseph Smith, ml., ustanovitelj Cerkve mormonov Jezusa Kristusa, ki se je skliceval na bolj radikalna razodetja, in Mary Baker Eddy, ki je odkrila “znanstveni ključ do svetega pisma” in katere privrženca so jo razglasili za “žensko oblečeno v sonce”, kot jo obljublja knjiga razodetij. Še bolj odmaknjena od priznanja ortodoksnih kristjanov je trditev Sun Myung Moona, da je odrešenik v drugem adventu. Drugih karizmatičnih glasnikov znotraj NRG privrženca krščanstva niso ovirali.

Tipološka metoda

Dodatek metodologije, ki je bil razvit pri raziskavah starega sektarianizma, je bila graditev sistema klasifikacije oziroma natančneje, tipizacije sekt. Ker so se stare sekte nahajale znotraj relativno ustaljenega obsega možnosti, ki se nanašajo na vero, orientacijo in poslanstvo, je bilo skozi iskanje družinskih podobnosti sekte mogoče povezati s specifičnimi idealno-tipičnimi modeli. Vrednost takega postopka se nahaja v poskusih, da bi ob pregledu skupka dejavnikov lahko predlagali, katere podrobnosti so izstopajoče, na primer pri določanju razvoja in evolucije sekt

(Wilson, 1959). S tako metodo hipotetične primerjave je bil v sociologijo religije vpeljan element napovedi. Vendar pa je bil tak postopek mogoč le, ker so se stare sekte večinoma razlikovale glede na pripadnost različnim družinam. Različna poslanstva in orientacije pa so bila definirana glede na to, kaj je bilo prepoznavnega znotraj krščanske dediščine.

Tipološka analiza NRG

NRG pokrivajo dosti širši spekter možnosti in čeprav obstajajo skupine enako usmerjenih gibanj, je raznolikost tako velika, da ne dopušča oblikovanja dokončnih kategorij ali tipov. Pogosto se uporabljajo zelo obširne kategorije, vendar je stabilnost meril za uvrščanje gibanj v določeno kategorijo negotova, medtem ko samo merila izhaja iz postavk, ki ne sestavljajo koherentne logike. Mogoče je razpravljati o gibanjih človeškega potenciala; ezoteričnih gibanjih; poganih; skupinah new age; orientalskih gibanjih; komunističnih gibanjih – in tako naprej. Merila, na katerih temeljijo te kategorije, so brezupno neurejena. Kolikor vem, idealen tip analize za NRG še ni bil natančno uporabljen, podatki pa se zdijo preveč nezdržljivi, da bi kazali na več kot samo omejen uspeh takšne pobude.

Najuspešnejša širša kategorizacija, ki jo je razširil Roy Wallis, in tudi splošno uporabljena, razlikuje med gibanji, ki svet sprejemajo, in tistimi, ki ga zanikajo, vmesna kategorija pa obsega morda večino drugih gibanj, ki se svetu prilagajajo (Wallis, 1984: 9–39). Operativni element pri tem razlikovanju pa je ta, ali v odnosu gibanja do širše družbe obstaja napetost, ali gibanje prevladujoče posvetne vrednote v veliki meri odobrava ali pa o njih dvomi. Gibanja človeškega potenciala, včasih imenovana tudi "sámoreligije", svet sprejemajo, obljublajo stopnjevanje življenja, povečano inteligentnost in nadzor ter razpršitev pozitivnega gledanja na vse vidike življenja in življenjskih problemov. To so religije samopomoči, ki obljublajo zveličanje še na tem svetu in v tem življenju (četudi nekatera od njih domnevajo, da obstaja eno ali več življenj tudi po smrti oziroma pred rojstvom). Gibanja, ki bolj ali manj ustrezajo temu modelu, vključujejo scientologijo, silva mind control, forums network (est), transcendentalno meditacijo in rajneeshizem.

Gibanja, ki zavračajo svet, imajo (včasih zelo) podobno držo kot nekatere tradicionalne krščanske sekte v zahodni družbi, nekatere pa iščejo inspiracijo celo v Svetem pismu. Navadno se umaknejo iz normalnega vključevanja v svet, pogosto v svoje komune, kjer si poskušajo urediti tak način življenja, ki jim bo dovoljeval obstanek z malo ali brez stikov s širšo družbo, razen morda za pridobivanje novih članov, kar lahko pomeni tudi, da beračijo. Med ta gibanja spadajo Združitevna cerkev (Sun Myung Moon), Družina, Jezusova vojska in Mednarodna skupnost za zavest Krišne. Gibanja, ki se svetu

prilagajajo, pa posameznikom ne poskušajo ponovno povečati upanja za uspeh v svetu, niti jih ne poskušajo rešiti s tem, da jih pritegnejo v neko alternativno strukturo, ki jo predpisuje novo duhovno zveličanje.

Metode, ki se uporabljajo v raziskavah NRG

Splošne raziskovalne metode, ki se uporabljajo pri proučevanju NRG, so pogosto del repertoarja sociologije religij. Obstaja pet osnovnih postopkov, ki se uporabljajo pri proučevanju vseh manjšinskih religijskih gibanj: arhivski; opazovanje z udeležbo; anketa; intervju in uporaba informanta.

(i) Arhivski viri

Priložnosti za raziskavo arhivskega gradiva sekt in NRG so dostikrat omejene. Takšna gibanja dokaznega gradiva dostikrat niti ne obdržijo, ker ne vidijo smisla v shranjevanju teh dokumentov. Nova gibanja se redkokdaj ukvarjajo z lastno "prihodnjo zgodovino", hkrati pa tudi ni administrativne potrebe po takih dokumentih, dokler ne dosežejo določene stopnje institucionalizacije. Dokumentacija, ki obstaja potem, je okrnjena in tudi komaj razumljiva zunanjim bralcem. Če pa dokumentacija že obstaja, je potrebno upoštevati tudi, da gibanja zunanjim opazovalcem morda ne bodo dovolila dostopa do svojega arhiva, saj vedno dvomijo, da bi takšna poizvedovanja lahko prinesla samemu gibanju korist oziroma da bi lahko bila osnova za kritiko in sovražnost. Veliko gibanj se je že srečevalo z novinarji, ki so jih potem zlonamerno predstavljali v napačni luči.

Obstaja še drug dejavnik, ki pri raziskavi arhivov NRG povzroča težave, namreč pripravljenost novih gibanj za sprejemanje tehnoloških inovacij. Telefon, še bolj pa računalnik, internet in elektronska pošta naredijo komunikacijo kratkotrajno in v veliki meri brez nadaljnega priklica. Do neke mere ponuja objavljeni material novega gibanja vsaj prvi, pa čeprav površen vtis o delovanju gibanja. Vendar pa so "notranji" dokumenti, če sploh obstajajo, veliko bolj dragoceni, čeprav raziskovalcu niso ravno ponujeni. Nenehna sovražnost do novih religijskih gibanj v zahodni družbi, od anabaptistov in huterijanov v 16. stoletju do scientologov danes, so povzročila, da ta gibanja še vedno čutijo potrebo po defenzivnosti, kot so to čutile stare sekte. Pri gibanjih, ki svet zavračajo, že samo njihov umik iz družbe ustvarja posebno ozračje in morda celo strategijo molčečnosti, včasih celo prevaro. Med drugimi sektami je katoliška apostolska cerkev vztrajno poskušala preprečiti dostop do njenih dokumentov in celo tiskane literature, tudi *muniji* so bili glede svojih aktivnosti včasih vse prej kot odprti.

(ii) Opazovanje z udeležbo

Brez dvoma je opazovanje z udeležbo najbolj natančna in prodorna raziskovalna tehnika za pridobivanje podatkov o novih religijah. Ta postopek, katerega ime že samo ponuja razlago, ima lahko dve obliki – prikrita ali odkrita udeležba. Prikrita udeležba vključuje nekatere takoj razvidne etične težave: ima obliko vohunjenja in vključuje prevaro, nepoštenost, ter se ne sklada z etično nevtralnostjo, ki je prvi pogoj za akademsko raziskovanje. Poleg etičnih zadržkov ima večina težave tudi pri igranju prikrite vloge potencialnega spreobrnjenca ter hlinjenju zanimanja in navdušenja. Ob vsem tem pa lahko krinka tudi “pade”, kar postavi projekt na kocko, raziskovalec pa izgubi ugled.

Odkrita udeležba je odvisna od vzpostavljanja odkritosrčnih in naprej sodelujočih odnosov s člani vsaj lokalne skupine. Dobra začetna strategija bi lahko bila preprosto pridružitve aktivnostim brez skrivanja namenov, vendar tudi brez formalne napovedi le-teh. Sprejem in razumevanje s strani lokalnih članov je morda najboljša pot do vodij na višji ravni. Raziskovalec lahko torej pokaže zanimanje za nova razvojna gibanja na področju sodobne duhovnosti. Ko sem nekoč raziskoval neko manjšo sekto, so me prosili, naj pojasnim svojo prisotnost. Omenil sem, da hodim na univerzo in proučujem sodobna izražanja krščanskega izročila. Odgovor so sprejeli z navdušenjem: “Torej se univerze končno zanimajo za resnico.” V tej situaciji sem se odločil, da bom svoje sodelovanje interpretiral lokalno.

Udeležba raziskovalcu dovoljuje, da se seznanj ne le z glavnimi nalogami skupine, temveč tudi z običaji in ozračjem, ki vlada v njej. Te neotipljivosti lahko kljubujejo še tako občutljivim sociološkim konceptom. Veliko religijskih manjšin oblikuje svoj žargon, ki ga mora raziskovalec razumeti in tudi uporabljati. To lahko služi kot potni list za njegovo naklonjenost. Težko je določiti, kako dolgo naj udeležba traja. Prelahko bi bilo tudi predvidevati, da so situacija in naloge skupine, kot se kažejo na prvi pogled, tudi normalne in tipične. Lahko so popolnoma naključne. Le podaljšana vpletenost je lahko osnova, na podlagi katere se lahko odločimo, da so prve pripombe resnično reprezentativne za dolgoročno usmeritev gibanja.

Vsa NRG niso organizirana kongregacijsko, prav tako tudi vsa ne združujejo pripadnikov v skupne aktivnosti. Dostop do jedra vernikov je še posebej otežen pri gibanjih, ki se močno opirajo na informacijsko tehnologijo in komunicirajo prek elektronske pošte in interneta. Ne da bi raziskovalec razkril svoj namen, se lahko vpiše kot potencialni spreobrnjenec, vendar pa bo njegova raziskava nepopolna ter poznavanje družbeno pomembnih vidikov gibanja pomanjkljivo, če ne bo prišel v stik z drugimi in se z njimi povezoval. Tečaji raznih gibanj človeškega potenciala so draga izbira, saj je skoraj zagotovo vključen tudi finančni strošek. Na drugi strani pa sodelovanje v intenzivnih skupinskih aktivnostih gibanja, ki zavrača svet, lahko

pomeni strošek drugačne vrste – intenzivni način življenja, popolno izpostavljanje, pomanjkanje zasebnosti; skupaj pa lahko posameznika v veliki meri obremenijo in celo povzročijo živčni zlom. Take posledice so redke in še najbolj verjetne tedaj, ko je udeležba prikrita. Kjer pa je mogoče vzpostaviti dobre odnose s skupnostjo, lahko njeni člani raziskavo olajšajo. Tako sva s kolegom v Belgiji prepričala vse člane skupnosti *munijev* v Bruslju, da so dva tedna vsako uro poročali o svojih aktivnostih, kar je omogočilo, da sva lahko ugotovila razmerje med časom, ki ga porabijo za vzdrževanje skupnosti, časom za zasebne aktivnosti, še posebej pa s časom, ko na ulicah novačijo nove privrženice gibanja.

(iii) Vprašalniki

Uporaba vprašalnikov dviguje proces zbiranja podatkov na bolj odprto, formalno in javno raven. Raziskovalec prosi privrženice gibanja, naj mu kot tujcu dovolijo dostop do njihovih stvari – te so lahko zelo zasebne. Njegovi nameni so s tem jasni, vidijo pa ga lahko kot nekoga, ki želi proučiti in interpretirati njihovo pripravljenost. Upravljanje vprašalnikov zahteva dosti več formalnih priprav kot opazovanje z udeležbo. Udeležba naj oziroma mora potekati postopoma. Prinaša počasi zbrane podatke, ki se lahko postopoma enakomerno ponovno pregledajo, medtem ko se odnosi s člani poglobljajo. Udeležba je razpršena izkušnja, ki je odvisna od vživljanja v čustva subjektov in potrpežljivosti za učenje, pozabljanje naučenega in ponovno učenje. Prav nasprotno pa je razdeljevanje vprašalnikov operacija, s katero opravimo enkrat za vselej. Pri vprašanih, ki so zelo občutljiva, kot je na primer versko prepričanje, mora biti raziskava z vprašalnikom časovno ustrezna in obzirna ter izpeljana šele takrat, ko je pridobljeno zaupanje udeležencev.

Bistvenega pomena je temeljit premislek o specifičnih vprašanih, ki bodo izločila nejasnosti in zagotovila pravilno razumevanje. Kot je znano iz raznih raziskav o uporabi vprašalnikov, lahko pri občutljivih vprašanih na pristranske rezultate vpliva že njihov vrstni red. Odločiti se je potrebno glede kodiranja odgovorov in stopnjevanja vprašanj. Z omejenim številom izbir "*Zelo mi je všeč/Všeč mi je/ Ne vem/Ni mi všeč/Sploh mi ni všeč*" je kodiranje odgovorov odvisno od predpostavke, da bodo različni ljudje mislili bolj ali manj isto, ko se bodo opredelili za določen odgovor. Število odgovorov se tako lažje določi, vendar pa so dejanska vedenja pretirano poenostavljena. Obstaja še alternativa, da se vprašanim pusti svoboda pri oblikovanju odgovorov, kar pa prinese težave pri interpretaciji in merljivosti. Taka vprašanja nikakor niso omejena le na raziskave NRG, temveč so splošen problem socioloških raziskav. Splošnim težavam se lahko pridružijo še dodatne, ker so vprašani lahko bolj občutljivi na odtенke pri vprašanih, kot bi bili v drugih primerih.

Brez dvoma že razdeljevanje vprašalnikov nakazuje, da so bili vzpostavljeni dobri odnosi z vodstvom gibanja. Že vodstvo samo lahko priskrbi seznam članov, s katerega se nato izloči naključni vzorec. Njihovo dobro voljo morda potrebujemo tudi pri spodbujanju članov k udeležbi, kar pa lahko vključuje tudi nevarnost, da bo vodstvo to priložnost izrabilo za vpliv na udeležence v raziskavi. Pri mojem delu s Soka Gakkai in *muniji* nisem imel teh izkušenj, vendar pa se mora raziskovalec zavedati, da ta verjetnost obstaja. Kakorkoli, jasno je, da so formalne metode sociološke znanstvene raziskave izvedljive šele potem, ko raziskovalec vzpostavi dobre odnose z vodji gibanja, vsaj na krajevni ravni. S kolegom sva se dela s Soka Gakkai v Veliki Britaniji lotila šele po več kot desetletnem navezovanju stikov z gibanjem.⁸

⁸ Glej Wilson (1994).

(iv) Intervju

Intervju v veliki meri izboljšuje pomanjkljivosti vprašalnika, ki zgodbo intervjuvanca zreducira na precej mehaničen skupek vnaprej oblikovanih izbir. V intervjuju pa lahko vprašani na dolgo in široko razlaga o svojih izkušnjah in okoliščinah – dejansko obširno pripoveduje o delu svojega življenja. Izpraševalec naj ima dobro pripravljena vprašanja, s katerimi želi izvabiti informacije, vendar pa se lahko intervjuvanec sam pomika od ene teme do druge, in končno brez postavljanja vprašanj ponudi zelene informacije. Intervju ponuja tudi možnost, da se podatki preverijo, napačne informacije pojasnijo, omogoča spontano raziskovanje, če se nepričakovano pojavi zanimivo gradivo. Če je intervjuvanec bolj zgovoren, lahko mnogokrat sprožimo bolj splošne komentarje o gibanju, česar ne bi mogli vključiti v bolj javno naravo standardnega vprašalnika. Vendar pa je zopet treba upoštevati, da tisti člani, ki se ponudijo za intervju, najverjetneje niso najbolj tipični. Njihove zgodbe so lahko dobro naučene (veliko gibanj ima posebne obrede ali zasedanja, na katerih ljudje pripovedujejo o svojih blagoslovih, od njihove vključitve naprej – med drugim se to dogaja v Doktrini krščanskih znanstvenikov in Scientologiji). Tako lahko postane intervju – brez nenehnega vodenja – dokaz vere, izražen v posebnem jeziku, ki ga narekuje članstvo v gibanju.

Intervju je tudi dejavnost, ki zahteva precej časa. Zastavlja se tudi vprašanje, kje ga izvajati. Potovanje na dom intervjuvanca, dogovarjanje za ustrezen čas in izogibanje morebitni kompromisni gostoljubnosti so praktična vprašanja, ki nekako dodajajo še svoj pritisk na raziskovalno dejavnost. Najlažje prizorišče za intervju so prostori, kjer deluje gibanje – prostor, kamor člani prihajajo in kjer jih lahko kontaktiramo. Vendar pa lahko prav dejstvo, da intervju poteka na "ozemlju" gibanja ali na kraju, kjer potekajo dejavnosti, do določene meje obarva ali ovira situacijo.

⁹ Glej Shupe (1981).

(v) Informanti

Posebna oblika intervjuja je uporaba informantov. To so člani gibanja, ki imajo zaradi dolgotrajne vpletenosti ali vodilnega položaja posebno znanje ali vpogled. Pogosto se je informantom, še posebej tistim, ki so vodje, najboljše približati potem, ko ima raziskovalec že dovolj delovnega znanja o gibanju, na podlagi katerega lahko vpraša še bolj prodirajoča vprašanja. Na tej stopnji lahko tudi brez strahu pokaže, kaj o gibanju že ve; lahko celo prosi za popravke v svojem pojmovanju in razumevanju gibanja, tudi če ima o njem le omejeno in do določene meje negotovo poznavanje.

(vi) Odpadniki

Informanti, ki so le stiki z gibanjem in njihovo poročanje ne temelji na osebnih motivih, naj imajo prednost pred tistimi, ki iz osebnih namenov iščejo pot, kako raziskovalca izkoristiti. Nezadovoljni člani in odpadniki so informanti, katerih dokaze moramo skrbno obravnavati. Odpadniki čutijo potrebo po samoopravičevanju. Radi bi rekonstruirali svojo preteklost, da bi upravičili prejšnje včlanjenje v gibanje in iskali krivdo pri tistih, ki so bili prej njegovi družabniki. Pogosto se odpadnik nauči svojo "kruto zgodbo", da bi razložil, kako je bil z manipulacijo, prevaro, siljenjem ali goljufijo napeljan k temu, da se je včlanil ali ostal v organizaciji, ki se ji zdaj odreka in jo obsoja.

Sociologi in drugi raziskovalci manjšinskih religij so ugotovili določeno urejenost motivov, ki odpadnika spodbodejo k drži, ki jo oblikujejo do prejšnjih verskih zavez in nedavnega odpovedovanja le-tem. Odpadnik mora utrditi svojo verodostojnost glede na njegovo prejšnjo spreobrnitev v religiozno telo in temu sledečo opustitev teh zavez. Zagovarjanje njegovega *volte face* zahteva verjetno razlago obeh: njegove (dostikrat nenadne) pripadnosti do prvotne veroizpovedi in njeno nič manj nenadno opuščanje in obsojanje. Akademiki priznavajo "kruto zgodbo" kot značilen žanr informanta odpadnika in ga celo obravnavajo kot prepoznavno kategorijo fenomena.⁹ Odpadnik tipično predstavlja svoje vpeljevanje v prejšnjo vdanost kot čas, ko je bil še posebej ranljiv – depresiven, izoliran, trpel je pomanjkanje družbene in finančne podpore, bil odtujen od svoje družine in podobno. Svoje prejšnje tovariše zdaj opisuje, kot da so prevladali nad njim z lažnimi trditvami, prevarami, obljubami ljubezni, podpore, visokimi pričakovanji, povečano blaginjo. V resnici so bili njegovi lažni prijatelji, kot se nadaljuje njegova zgodba, ki so le izrabljali njegovo dobro voljo ter poskušali iz njega izvleči dolge ure dela brez plačila oziroma kakršnokoli premoženje je prej posedoval. Tako se odpadnik predstavlja kot "človek, ki je ušel grozeči nevarnosti", ki ni odgovoren za svoja dejanja v času, ko je bil prepričan o svoji prejšnji veri, in kot "človek,

ki se je spametoval”, ko je odšel. Bistvo njegovega sporočila je torej da, “bi se glede na položaj to lahko zgodilo komurkoli”. *Oni* nosijo vso odgovornost in *oni* delujejo zlonamerno proti nič hudega slutečim in nedolžnim žrtvam. S tem prikazom položaja odpadnik znova postavi meje odgovornosti za svoja dejanja in se poskuša ponovno integrirati v širšo družbo, na katero poskuša tudi vplivati in jo celo mobilizirati proti verski skupini, ki jo je pred kratkim zapustil.

Nova gibanja, katerih nauk in navade, vera in organizacija so relativno nepoznani, so najbolj dovzetna za javna sumničenja. Zelo hitro lahko postanejo predmet javnega posmeha, kadar je njihov nauk skrivnosten ali neodkrit, kadar so še posebej vztrajna v iskanju spreobrnjencev, kadar so zelo privlačna za neko družbeno skupino (npr. za mlade; študente; etnične manjšine; emigrante itd.), ali pa njihove obljube vernikom o dobičku presegajo vsakodnevna pričakovanja javnosti na splošno. Niti objektivni sociolog raziskovalec, prav tako pa tudi sodišče odpadnika ne more šteti za verodostojen in zanesljiv vir dokazov. Vedno je treba upoštevati, da mu njegova zgodovina vnaprej narekuje, da se s spoštovanjem nagiba k njegovi prejšnji verski pripadnosti in prejšnjim tovarišem. Če pa želi pričati proti prejšnji vdanosti in zvezi, moramo presoditi, ali ni morda to le njegova motivacija, da bi se zagovarjal in pridobil dobro mnenje o sebi s tem, da bi se najprej prikazal kot žrtev, nato pa kot odrešen udeleženec kampanje.

Etična nevtralnost in naklonjena objektivnost

Iz povedanega bi moralo biti razvidno, da je dolžnost sociologa, ki se ukvarja z raziskavo NRG, predvsem spoštovanje do svojega predmeta raziskave. Nikakor to ne more biti kateri od vernikov. Njegove vrednote v tem položaju morajo biti vrednote njegove akademske discipline, ki ne smejo biti enake tistim, ki so jim predani pripadniki religije v raziskavi. Upoštevati mora načela etične nevtralnosti in objektivnosti: religioznega prepričanja ne sme presojati ali ga ocenjevati. Razumljivo je tudi, da le skupen dialog vodi do razumevanja njegovih subjektov. Nanj se obračajo, da bi razumel njihov položaj (kolikor je to za osebo, ki prihaja od zunaj, sploh mogoče) ter njihove skrbi in motivacijo. Medtem ko ostaja vsekakor objektivni, pa razvije tudi določeno naklonjenost. V sociološkem pogledu njegova naloga ni ta, da deluje kot naiven behaviorist in le opazuje, temveč da goji vidik razumevanja (*Verstehen*). Lahko je zadovoljen, če ga člani gibanja pohvalijo, da jih razume in jim je všeč, lahko pa pri njem poskušajo zbuditi celo zanimanje, da bi se jim v njihovi veri pridružil. V nobenem primeru se med raziskavo temu vabilu ne sme odzvati.

Prevedla Saša Požek

LITERATURA

- Barker, Eileen (1984): *The Making of a Moonie*. Blackwell, Oxford.
- Barker, Eileen (1993): "Charimatization: The Social Production of 'An Ethos Propitious to the Mobilization of Sentiments'" v: Eileen Barker, James Beckford in Karel Dobbelaere (ur.): *Secularization, Rationalism, and Sectarianism*. Clarendon Press, Oxford.
- Shupe, A. D. ml. in D. G. Bromley (1981): "Apostates and Atrocity Stories" v: Bryan Wilson (ur.): *The Social Impact of New Religious Movements*. Rose of Sharon Press, New York, str. 179–215.
- Wallis, Roy: *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*. Heinemann, London, 1976.
- Wallis, Roy (1979): *Salvation and Protest: Studies of Social and Religious Movements*. Frances Pinter, London.
- Wallis, Roy (1982): "Charisma and Control in a New Religious Movement" v: Roy Wallis (ur.), *Millennialism and Charisma*. The Queen's University, Belfast.
- Wallis, Roy (1984): *The Elementary Forms of the New Religious Life*. Routledge, London.
- Wilson, Bryan (1975): *The Noble Savages: The Primitive Origins of Charisma and Its Contemporary Survival*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Wilson, Bryan R. (1959): "An Analysis of Sect Development", v *American Sociological Review*, 24, str. 3–15.
- Wilson, Bryan in Karel Dobbelaere (1994): *A Time to Chant: the Soka Gokkai Buddhists in Britain*. Clarendon Press, Oxford.

BRYAN WILSON je upokojen profesor sociologije na Univerzi v Oxfordu, nakdanji predsednik mednarodnega združenja Conference Internationale de Sociologie des Religions, avtor vrste znanstvenih člankov in množice knjig s področja sociologije religije, med drugim tudi *Religion in Sociological Perspective*, *The Social Dimensions of Sectarianism*, *A Time to Chant: The Soka Gakkai Buddhists in Britain* (skupaj s Karlom Dobbelaerom), *Magic and the Millennium* itd.

“Kdo bo zmagal?”

Nacionalne in manjšinske religije v postkomunistični družbi¹

Do leta 1989 je na Zahodu obstajalo že več sto, morda celo dva tisoč ali tri tisoč različnih novih religijskih gibanj. Izraz nova religijska gibanja je definiran široko, tako da vključuje novo duhovnost, skupine za razvoj človekovega potenciala in nove manifestacije v okviru nekaterih mainstreamovskih religij. Čeprav je gibanj veliko, je število popolnoma predanih članov malo manj prepričljivo. Precej gibanj je imelo le peščico pripadnikov. Celó bolj znana gibanja, kot je na primer Združitevna cerkev (muniji), Družina (nekdanji Božji otroci), ISKCON (Mednarodna skupnost za zavest Krišne) in Scientološka cerkev so imela le nekaj sto pripadnikov v katerikoli državi zahodne Evrope ali v Severni Ameriki. Na začetku se je več tisoč ljudi za kratek čas pridružilo novemu religijskemu gibanju, kasneje pa je bilo veliko ljudi razočaranih in so se odločili, da nočejo več tega, kar jim gibanje ponuja, zato so preprosto odšli. To dejstvo težko potrjuje priljubljeno prepričanje, da so člani novih religijskih gibanj izpostavljeni miselnemu nadzoru, ki se mu ni moč upreti.

Z drugo in v nekaterih primerih tudi s tretjo generacijo se je članstvo povečalo, vendar je začela skupina potencialnih spreobrnjenecv kljub vsemu usihati. Gibanja se niso širila, ponekod pa je število pripadnikov celo upadlo. Vzroki so bili različni: protikulturna gibanja in medijski napadi, vsesplošno označevanje vseh novih religijskih gibanj kot “destruktivni kulti” in hitro spreminjajoče se ekonomske in socialne razmere. Nova religijska gibanja so pomenila možnost, ki je ni veljalo zamuditi, in sicer odkrivati še nedotaknjena območja, na katerih je živelo na milijone versko in duhovno izstradanih ljudi, ki so se po padcu marksizma znašli v ideološkem vakuumu.

¹ Rada bi se zahvalila skladu Hibbert Trust in Britanski akademiji, ki sta-oba pripomogla k financiranju te raziskave. MlajšaZgodnejšaPrvotna, rahlo drugačna verzija tega članka je bila prvič objavljena v: *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, ur. Irena Borowik in Grzegorz Babiński Babilski; Nomos, Krakov 1997.

Že od nekdaj je bil cilj številnih gibanj – od protestantov iz Severne Amerike do novih religijskih gibanj, ki so nastala na Zahodu ali tja prišla iz Azije – preseči komunizem in širiti svojo Resnico tistim, ki so bili od Zahoda ločeni z ateistično železno zaveso socializma. V času komunizma ta gibanja sicer niso bila nikoli popolnoma nedejavna. Znano je, da so baptistične in druge evangeličanske organizacije sistematično tihotapile biblije v Sovjetsko zvezo. Veliko mednarodnih organizacij pa je imelo že dalj časa posamezne člane v srednji in vzhodni Evropi in celo na območju Sovjetske zveze, vendar so iz očitnih razlogov delovali predvsem v podzemlju in s tem tvegali deportacijo in/ali zaporno kazen. Posamezni člani so celo uživali gostoljubje sovjetskih zaporov in nekateri pripadniki Krišne so, kot številni goreči ortodoksni in katoliški duhovniki, v zaporu celo umrli.

Nova in stara nova religijska gibanja so razvijala ideološke koncepte globalizacije in koncepte multinacionalnih struktur, v okviru katerih so lahko širile svojo Resnico. Za vzor so imeli prve generacije kristjanov in muslimanov, ki so se podajali na osvajanje novega ozemlja po vsem svetu v veri, da je treba edino pravo vero narediti univerzalno. Začetno navdušenje nad novimi religijskimi gibanji je bilo silno, vendar je bilo medenih tednov kmalu konec. V devetdesetih so se kmalu začele širiti gospodarska depresija, čedalje večja brezposelnost, anomija in odtujenost. Prav tiste svoboščine, ki so si jih ljudje tako želeli, so se izkazale za prazne obljube, ali pa so bile preveč izmuzljive. Razočaranje se je večalo, ko so prosti trgi gospodarstva, politike in religije redkim posameznikom (vsemogočni in vse bolj razširjeni “mafiji”) omogočili bogastvo in moč, medtem ko je velika večina drugih postajala čedalje bolj revna, celo brez varnosti in možnosti, ki jih je bila deležna pod socializmom. Kje v tem depresivnem položaju so torej nova religijska gibanja našla svoj prostor?

Raznolikost

Nova religijska gibanja so obstajala skozi vso zgodovino – tudi budizem, krščanstvo in islam so bila nekdaj nova religijska gibanja. Kadar govorimo o novih religijskih gibanjih, je pomembno predvsem, da jih ne moremo posploševati. Sedanji val novih religijskih gibanj v Evropi, v nasprotju z valovi iz preteklosti, ni omejen le na judovsko-krščansko tradicijo. Ne le da gibanja črpajo iz budističnih, hindujskih, muslimanskih, šintoističnih in poganskih idej, temveč temeljijo tudi na psihoanalitičnih idejah Freuda in Junga, političnih ideologijah, znanstveni fantastiki in vedi o NLP. Nekateri trdijo, da se vračajo k prvotnim idejam svojih tradicij. Drugi, na primer Eterična skupnost, Raelianci in Scientološka cerkev, trdijo, da so razodeli radikalno nove resnice o drugih svetovih in bitjih,

ki so bili do sedaj človeku neznani. Nekateri, kot na primer Damanhur in Aumizem, pomenijo sinkretistične ali eklektične kombinacije raznih idej in običajev iz množice različnih tradicij, ki so na voljo na sodobnem trgu vere in duhovnosti. Takšna gibanja, kot na primer Združitevna cerkev, ponujajo vernikom sistematično teologijo, ki se ukvarja z večino temeljnih vprašanj, s katerimi se je tradicionalno ukvarjalo mainstreamovsko krščanstvo. Druga gibanja imajo namesto koherentnih sistemov verovanja le pester izbor idej, ki so si pogosto nasprotujoče in se spreminjajo v skladu s kapricami karizmatičnega voditelja, kot je na primer Bhagwan Rajneesh, kasneje znan kot Osho.

Nova religijska gibanja se razlikujejo tudi v pestrosti obredov in običajev. Med njimi so formalna liturgija, petje, meditacija, molitev, veliko različnih tipov joge, postenje, tišina, kanaliziranje ter padanje v trans in druge spremenjene oblike zavesti. Nekateri člani novih religijskih gibanj živijo skupaj v podeželskih ali urbanih skupnostih, drugi pa sami v stanovanjih ali v ožjem krogu družine. Nekateri člani so polno zaposleni v svojih organizacijah, drugi le občasno in prostovoljno, nekateri pa delajo le v “zunanjem svetu”. Spolne prakse so različne; od koketiranja “Jezusovih prostitutk”, pripadnic Božjih otrok, do celibata skupine Brahma Kumaris. Odnosi do žensk, otrok in socializacije so zelo različni, prav tako pravila o hrani, alkoholu in drogah.

Nekatera nova religijska gibanja so bogata, nekatera revna, nekatera imajo bogate voditelje in revne pripadnike. Bogat začetnik kulta Brahma Kumaris je dal svoje premoženje ženskam, ki jih je postavil na čelo gibanja. Denar gibanja pridobivajo z donacijami, s prodajo raznih dobrin na javnih mestih, s prispevki raznih podjetij, z vodenjem podjetij, včasih pa jim svoje premoženje predajo člani. Denar dobijo tudi tako, da članom ali “strankam” računajo tečaje, pobirajo socialno podporo in državne pokojnine. Člani novih religijskih gibanj so lahko mladi ali stari, črni ali beli, pripadniki katerekoli etnične skupine, lahko so visoko ali slabo izobraženi ter izhajajo iz religioznega, agnostičnega ali ateističnega okolja. Vodje gibanj so mesije, bogovi, učitelji, preroki, guruji, posredniki ali prijatelji. Organiziranost gibanj je lahko totalitarna, avtoritarna, teokratska, birokratska in/ali demokratična. Lahko je bolj ali manj odprta ali skrivnostna in ima številne ravni članstva; lahko je majhna in omejena na eno geografsko območje ali pa je multinacionalna organizacija, razširjena po vsem svetu. Vpliv gibanja ali posameznih članov na družbo je lahko škodljiv ali nenevaren.

Razlike pa ne obstajajo le *med* novimi religijskimi gibanji, temveč tudi *znotraj* posameznih gibanj. Jasno, pa vendarle pogosto zanemarjeno dejstvo je, da novo religijsko gibanje v Kaliforniji v poznih šestdesetih letih najverjetneje ni imelo istih značilnosti kot isto gibanje v postkomunistični državi v poznih devetdesetih. Seveda obstaja določena povezava s preteklostjo, vendar je kaj malo

verjetno, da bi se na začetku novega tisočletja ljudje v srednji in vzhodni Evropi, v Sofiji, Ljubljani ali Krakovu obračali na medijske zgodbe o "munijih", scientologih ali pripadnikih Krišne v San Franciscu, Londonu ali Sydneyju iz zgodnjih sedemdesetih, da bi razumeli ta gibanja. To je tako, kot da bi črpali samo iz izbranih poglavij iz otroštva ali romantične adolescence, če bi hoteli razumeti, kakšen je danes obetaven poslovnež, uspešen politik ali nebogljena babica. Seveda obstajajo *določene* prepoznavne podobnosti, vendar najdemo tudi zelo pomembne razlike. Gibanja so se prilagodila spreminjajočim se okoliščinam družbenega položaja, v katerih so se znašla. Verjetno so postala bolj zrela in so opustila ali radikalno preoblikovala mladostno zagnanost in ideale, se učila iz napak v preteklosti in morda storila nove neumnosti in nepremišljenosti. Analogijo lahko razširimo in razdelimo na tri točke.

Adolescenti imajo določene skupne značilnosti samo zato, ker so adolescenti. Tako med novimi religijskimi gibanji najdemo skupne značilnosti samo zato, ker so *nova* in ker so *religijska*. Te značilnosti so podrobneje predstavljene drugje (Barker 1989; Wilson 1990), a na kratko lahko povzamem, da so na začetku vedno maloštevilna in da interakcija poteka na osebni ravni. Pripadniki gibanja ustanovitelju pogosto podelijo karizmatično avtoriteto, ker pa ni vezan na tradicijo in pravila, je lahko skrajno nepredvidljiv in v trenutku spremeni smer. Pripadniki, ki so spreobrnjenci prve generacije, so ponavadi veliko bolj zanesenjaški in predani kot tisti, ki so v tradicionalno religijo rojeni. Pripadniki pogosto dajejo atipično sliko družbe. Številna nova religijska gibanja, ki so nastala na Zahodu v šestdesetih, so nesorazmerno privlačila zdrave mlade pripadnike srednjega sloja z relativno malo izkušnjami in družinskimi člani ter drugimi odgovornostmi. Druga značilnost novih religijskih gibanj je, da v svojih pogledih pogosto izražajo več jasnosti in odločnosti kot starejše religije, ki so se pogosto prilagodile generacijam spreminjajočih se pripadnikov in spreminjajočih se okoliščin. Nova religijska gibanja pogosto potegnejo relativno ostro teološko in ideološko ločnico med resnico in lažjo; relativno ostro moralno ločnico med dobrim in zlim ter prav in narobe in relativno ostro družbeno ločnico med nami (skupnostjo verujočih) in njimi (vsemi drugimi, vključno s člani družine, ki ne verujejo). Večino teh značilnosti je moč najti med zgodnjimi kristjani, muslimani in drugimi religijami. Jezus je med drugim večkrat poudaril delitveno vlogo svojega poslanstva (Luka 14:26 in Matej 10:35–6). Na nova religijska gibanja pa se je skozi vso zgodovino gledalo z nezaupanjem in družba, ki je predstavljala drugačen svetovni nazor in včasih način življenja, jih je pogosto diskriminirala.

Ko adolescenti odrastejo in začnejo preraščati značilnosti adolescence, je zelo verjetno, da bodo postajali čedalje bolj različni. Podobno tudi nova religijska gibanja, ki preživijo, postanejo starejša gibanja. Ko spreobrnjenci postajajo bolj zreli, bodo prav gotovo

izgubili vsaj nekaj začetnega navdušenja. V gibanje lahko vstopi nova generacija pripadnikov, ki lahko zahteva prerazporeditev časa in denarja, zelo verjetno pa bo tudi kaj spreminjala in podvomila o nekaterih pomembnejših načelih in običajih gibanja.

Ko ena skupina adolescentov odraste, njeno mesto zavzamejo drugi adolescenti. Ko se torej nova religijska gibanja transformirajo v starejša religijska gibanja, na prizorišče pridejo novejša nova religijska gibanja. Postkomunistične družbe so tako sedaj gostiteljice tako “starih novih” religijskih gibanj z Zahoda, ki imajo sedaj že drugo generacijo pripadnikov, kot tudi “novih novih” religijskih gibanj, kot so na primer Novi Jeruzalem v Romuniji, Cerkev zadnjega testamenta v Rusiji in Bela bratovščina v Ukrajini.

Tuja nova religijska gibanja v postkomunističnih družbah

Sociološko gledano je pri “tujih” novih religijskih gibanjih v postkomunističnih družbah zanimivo to, da niso tipična *nova nova* religijska gibanja (tista, ki izvirajo iz postkomunističnih družb, ali tista, ki so nastala na Zahodu v poznih šestdesetih), niti niso gibanja, kakršna so na Zahodu danes. V srednji in vzhodni Evropi nastajajo kot posebna mešanica, ki izkazuje značilnosti gibanj prve generacije in tistih naslednjih generacij.

Ob spoznavanju velike raznolikosti med gibanji lahko opazimo, da so pripadniki novih religijskih gibanj, ki so v postkomunističnih družbah tuja, predvsem mladi spreobrnjenci, vodstvo pa predstavljajo bolj izkušeni člani, ki ne izžarevajo več nekdanje mladostne zagnanosti. Na tem mestu ni prostora za podrobnosti o razlikah, ki jih povzročata ta kombinacija, lahko pa navedemo nekaj dejstev. Misijonarski vodje z Zahoda se verjetno zavedajo pasti, ki jih prinaša članstvo v novem religijskem gibanju, zato razlika med člani in nečlani verjetno ne bo tako ostra kot v zgodnjih dneh gibanja. Laže je, če študenti nadaljujejo študij in zaposleni še naprej delajo v “zunanjih” službah ter tako živijo življenje, ki ni tako radikalno drugačno od preostale družbe, kot bi v novem novem gibanju lahko bila. Če pa so *novi* člani *spreobrnjenci*, bodo, tako kot spreobrnjenci v katerokoli staro ali novo vero, doživeli na videz radikalne spremembe in bodo veliko bolj zagnani v svojih na novo najdenih prepričanjih kot tisti, ki so bili v religijo rojeni.

Tuja nova religijska gibanja so skoraj po definiciji multinacionalna in njihov mednarodni sedež je več tisoč kilometrov stran. Malo verjetno je, da bi novi spreobrnjenci vodjo osebno poznali. Nekateri karizmatični vodje, ki so zbudili čaščenje zgodnjih pripadnikov, so že mrtvi, njihove organizacije pa so postajale čedalje bolj racionalizirane in predvidljive. Voditelji verjetno ne bodo komunicirali osebno, morda bodo informacije posredovali

(v angleščini ali kakšnem drugem zahodnem jeziku) prek elektronskih medijev. ISKCON ima izjemno dobro razvito mednarodno omrežje za pošiljanje informacij po elektronski pošti. Tako lahko v skoraj vsakem trenutku mobilizira vire ter opozori in informira tako člane kot tudi nečlane, medije ter vlade in druge o dejanjih, ki so v nasprotju z njihovimi interesi. Podoben razvoj, ki pa ni omejen na postkomunistične družbe, je nastal po padcu zidu in vpliva na naravo nekaterih novih religijskih gibanj v srednji in zahodni Evropi. To so zasebne debatne skupine na spletnih straneh z omejenim dostopom, kjer lahko člani izmenjujejo mnenja in informacije, ki niso pod nadzorom vodstva gibanja, uporabljajo pa jih tisti, ki so na kakršenkoli način razočarani nad svojim gibanjem (Barker 1997).

Nova religijska gibanja na Zahodu so pritegnila, do določene mere pa še vedno privlačijo predvsem mlade, ki niso socialno, ekonomsko ali politično prikrajšani, ki pa lahko trdijo, da so bili duhovno zatirani. Tisti pa, ki so se pridružili gibanjem v postkomunističnih družbah, morda niso rasli le v duhovnem vakuumu, ampak so trpeli tudi relativno hudo ekonomsko, morda pa tudi družbeno in politično zatiranje. Posledično je moč opaziti, da se mnogi, ki se pridružujejo novim religijskim gibanjem, želijo predati nagradam kapitalizma (potrošništvo in materializem), od česar pa so zahodni člani želeli pobegniti.

Novo družbeno okolje

Do leta 1989 so mediji in gibanja proti kultom na Zahodu razširili veliko negativnih zgodb o novih religijskih gibanjih, ki so jih nato z misijonarsko gorečnostjo (podobno nekaterim novim religijskim gibanjem) posredovali medijem in gibanjem proti kultom na vzhodni strani zidu. Sovražnost, ki so jo bila deležna nova religijska gibanja na Zahodu, je izhajala predvsem iz dejstva, da so bila nova, in da so socialni in politični status quo postavila pod vprašaj. Sovražnost, ki se je razširila z zahoda, je v srednji in vzhodni Evropi bolj verjetno prisotna zato, ker ljudje gibanja dojemajo kot tuja, kot grožnja državni varnosti in kot neposredne tekmece tradicionalnih, nacionalnih religij.

Pomembno dejstvo, ki ga kaže omeniti, je, da so nova religijska gibanja na Zahodu nastala v položaju, ki jo lahko imenujemo sekularizirani pluralizem. V postkomunističnih družbah pa so se soočila s populacijo, ki je podedovala marksistično dediščino. S tem pa ne mislim primarno na dediščino marksizma. Le redki so namreč priznavali (razen javno), da verjamejo v marksizem. Le malo pa jih je vedelo kaj več kot osnovna načela marksizma; pravzaprav je bilo rečeno, da je bilo na Zahodu morda več marksistov kot v Sovjetski zvezi.

Vendar pa so prebivalci komunističnih držav, prav tako kot pripadniki fundamentalistične ali sektaške religije, vzgojeni v

prepričanju, da Resnica obstaja. Morda marksizma res niso sprejemali kot Resnice, vseeno pa so bili nagnjeni k prepričanju, da le-ta obstaja in jo je treba odkriti. Tako kot tistim, ki so vzgojeni v fundamentalističnih ali sektaških verah, jim je bilo že v zgodnji mladosti vcepljeno, da je treba potegniti ostro in odločilno črto med “nami” in “njimi”. “Oni” so lahko buržujski kapitalistični imperialisti z Zahoda, ali pa, kar so vse bolj postajali, pripadniki lastnega državnega aparata. Kakorkoli že, “oni” so vse bolj postajali sinonim za “slabo”, “mi” pa za “dobro”.

² Čuden zgodovinski obrat najdemo leta 1971, ko so bili zaradi politične prikladnosti muslimani v Bosni razglašeni za nacionalno in ne za versko skupnost.

Raznolikost in pluralizem

Seveda so bile, so in še vedno obstajajo velike razlike med državami srednje in vzhodne Evrope. Verska raznolikost pred letom 1989 pa je bila predvsem rezultat etnične raznolikosti, ki je bila posledica zgodovinskih naključij, kot so migracije, vojaške okupacije in spreminjanja meja bizantinskega, otomanskega in avstro-ogrškega cesarstva ter veliko vojn, vključno z obema svetovnima vojnama v dvajsetem stoletju. Tako lahko med romunskimi pravoslavci v Transilvaniji najdemo madžarske unitariste, luterane in grške katolike, v Albaniji muslimane, katolike in grške pravoslavne, Rusija pa že od nekdaj zajema številne etnične skupine, ki po svojih najboljših močeh ohranjajo svojo versko tradicijo.² Vendar je za velik del prebivalstva pluralizem v obliki mirnega sobivanja manjšinskih verstev še vedno tuj koncept.

Sredi osemdesetih sem prvič postala pozorna na obseg problema, ki ga lahko pomeni koncept pluralizma v državah, ki ne poznajo dvomljivih vrst zahodne demokracije. Na varšavski univerzi sem predavala o religijah na Zahodu. Na koncu je nekdo vprašal: “Ta ideja pluralizma na Zahodu je zelo zanimiva, toda kdo bo zmagal?”

Danes, deset let pozneje, po desetletju, ki je slavilo padec berlinskega zidu, bilo priča razpadu Sovjetske zveze, pozdravilo prihod demokracije in trpelo krvave umore in etnično čiščenje na območju nekdanje Jugoslavije, ostaja vprašanje: “Katera izmed konkurenčnih religij ali ideologij, ki so na voljo, bo zmagala?”

Bitka se je pričela. Bistvo tega prispevka pa niso samo, ali predvsem, dejanski in tragični boji, ki so potekali v nekdanji Jugoslaviji, niti dvomljive vloge, ki so jih verske institucije – pa naj so to katoliške, pravoslavne ali muslimanske – odigrale v tem procesu. Poudarek je na splošni razpravi o tem, zakaj v postkomunističnih državah v manjšem ali večjem obsegu na socialni, če že ne na vojaški ravni, še vedno obstajajo trenja, ki delujejo proti družbeni integraciji, namesto da bi k njej pripomogla. Ta trenja lahko najdemo tako med različnimi verami kot tudi med verskimi institucijami in drugimi družbenimi skupinami.

Težave, s katerimi se soočajo tradicionalne cerkve

V skoraj vsaki državi je glavni protagonist, ki si prilašča pravico do "zmage", matična ali nacionalna cerkev. V obdobju komunizma so bile v večjem ali manjšem obsegu zatirane. V Albaniji je bila popolnoma zatrta, na Poljskem pa je bila katoliška cerkev sposobna pritegniti vernike (in nevernike) vsako nedeljo in je v številnih pogledih pomenila resno alternativo socialistični državi. Z zlomom socializma pa so se vse tradicionalne religije v takšni ali drugačni meri zopet soočile s številnimi perečimi problemi. Ljudje so na številne religije gledali sumničavo zaradi dejanske ali domnevne kolaboracije s socialističnim režimom. V določenih primerih se je to izkazalo za upravičeno, na drugi strani pa lahko naštejemo veliko primerov, kjer so bili duhovniki in drugi verujoči žrtve pregona in so celo umirali za vero.

Protireligiozna socializacija prebivalstva pa ni nujno vzgojila sovražnih ateistov; dejansko najdemo presenetljivo malo primerov uspešno vcepljenega antagonizma do opija ljudstva, veliko manj kot primerov antiklerikalizma, ki jih lahko srečamo v nekaterih delih Francije in Italije. Vendar je državni socializem proizvedel generacije ljudi, ki niso bili seznanjeni z osnovnimi nauki biblije in ki niso poznali verskih in duhovnih konceptov, s katerimi naj bi raziskovali transcendentno.

V devetdesetih se je cerkev soočala z vrsto demografskih neravnovesij, kajti večina duhovnikov so bili ali starejši preživeli ali mladi, ki so pravkar prišli iz semenišč. Oboji pa so bili neizkušeni in/ali nevajeni ekonomskih, političnih in vodstvenih zadev. Cerkve pa tudi niso imele izkušenj z razvojem praktične teologije. Pravoslavne cerkve so se tradicionalno osredotočale na liturgijo kot na nosilca etnične identitete. Tudi radikalne spremembe Drugega vatikanskega koncila Katoliške cerkve do leta 1989 niso imele zelenega učinka. Spremembe so bile neomajno konzervativne in niso dajale zadovoljivih odgovorov na vprašanja, ki so zadevala njihovo populacijo (čeprav je splav postal vroča tema, o kateri so številne cerkve začele razpravljati). Predvsem v urbanih okoljih so pastoralna vprašanja ali socialno delo tretirali/interpretirali kot stvar v domeni države. Tudi kadar bi duhovniki želeli pomagati, pride do težav, ker imajo le redki ustrezno izobrazbo s področja socialnega varstva ali svetovanja, večina ljudi pa tudi ni navajena iskati takšne pomoči v cerkvah. Pri poučevanju in evangelizaciji je pomanjkanje izkušenj in nezadostno izobraževanje še posebej opazno. Slabo izobraženi duhovniki so lahko tarča posmeha šolskih otrok, posvetni učitelji pa, ki naj bi učili versko vzgojo, pogosto nimajo le nezadostnega verskega znanja, temveč tudi neradi prevzamejo nov predmet, ki jih ne zanima.

Tako kot velika večina vernikov, je revnih tudi veliko cerkva. Večina duhovnikov se mora preživljati z bornimi plačami, večji del cerkvenega imetja je bil zaplenjen, nekatere cerkve so bile spre-

njene v kopališča, skladišča za krompir, bolnišnice ali sirotišnice. Tožbe o vrnitvi teh in drugih materialnih premoženj³ lahko postanejo pereče predvsem takrat, ko za isto zgradbo ali kos zemlje obstaja več zahtevkov, še huje pa je, če je treba bolnišnico ali sirotišnico prestaviti na slabšo lokacijo ali jo celo zapreti. Ljudje tako cerkev zlahka označijo za neskrbno, požrešno in bolj zaposleno s seboj in svojimi posvetnimi interesi kot s težkim položajem revnih in ubogih. Na Poljskem je bilo pred letom 1989 pogosto slišati rek: “Cerkev in mi proti njim.” Zdaj se ta bolj verjetno glasi: “Cerkev in oni proti nam.”

Zaradi teh in številnih drugih težav ni presenetljivo, da tradicionalne cerkve tujim religijam hudo zamerijo vdor na njihovo ozemlje – predvsem ameriškim evangeličanskim protestantom in novim religijskim gibanjem. Ta zamera pa postane še globlja takrat, ko se tuji misijonarji bahajo s svojo nedvomno superiornostjo pri učenju in evangelizaciji, predvsem pa s svojimi navidezno brezmejnimi finančnimi viri.

Konkurenca manjših religij

“Tuji misijonarji podkupujejo našo populacijo – populacijo, ki upravičeno pripada nam,” pravijo nacionalne cerkve. “Če očeta zaprejo, ali ni prav, da mu vrnejo otroke, ko pride iz zapora? Zakaj bi pustil, da jih krušni starši ugrabijo? Jehovove priče (mormoni, muniji, baptisti) so zelo bogati,” se pritožuje tradicionalna cerkev. “Revni obljublajo: ‘Če se nam pridružite, vam bomo z denarjem pomagali ustanoviti majhno podjetje’, s tem *kupujejo* duše.”

A tuji misijonarji ne vabijo “črede” le z denarjem. Prinesejo lahko tudi zaposlitev – mormoni so odprli uspešno tovarno cementa v Armeniji. Kot je bilo omenjeno že prej, so že leta in leta tihotapili biblije prek železne zaves. Ko je zavesa padla, so ljudi na drugi strani, ki so bili lačni literature, poleg biblij preplavile trume drugih knjig. Kmalu zatem so scientologi oglaševali tečaje o *Izboljšanju komunikacijskih sposobnosti* in vseh drugih vrlinah, ki jih potrebuje bodoči kapitalist. Združitevna cerkev je organizirala izlete v tujino za študente in tiste, ki naj bi v prihodnosti prevzeli vodilna mesta. Organizirali so konference na številne teme v udobnih hotelih na Krimskem polotoku (zdaj prej povabijo tiste, ki lahko sami plačajo udeležbo na katerem od množičnih “Blagoslovov”). Najbolj vabljivo pa je bilo predvsem to, da so z Zahoda pošiljali prostovoljce, ki so zastoj ali po izjemno ugodni ceni poučevali angleščino. Transcendentalni meditatorji ponujajo transcendentalno meditacijo, Sahaja Yoga ponuja takojšnje razsvetljenje s prebujenjem kundalini, ISKCON zavest Krišne in Hrano za življenje – pogosto hranijo podhranjene in stradajoče se ljudi, ki jih je večina preostalega sveta zapustila na vojnih območjih, kot so na primer Bosna, Čečenija in Gorski Karabah (dokler jih ne izženejo zaradi “spodkopavanja

³ *Katoliška cerkev v Sloveniji, na primer, že dalj časa bije zapleteno pravno bitko za vrnitev velikih površin gozdov, ki jih je nekoč imela v lasti.*

nacionalne solidarnosti”). Nove cerkve, ki so odvisne od teologije ameriške blaginje, naglo rastejo. Hvaležni spreobrnjenci s sijočimi očmi bodo pričali o tem, kako so poklicno uspeli in iz revščine prišli do – vsaj relativnega – bogastva, ko so v svoje srce spustili Jezusa.

Številni tuji misijonarji imajo poleg izkušenj s poučevanjem in spreobračanjem tudi dostop do drage tehnologije, s katero lahko svoja sporočila prenesejo deset ali več tisoč ljudem hkrati. Kupovanje najbolj poslušanega termina na radiu ter oddajanje satelitske televizije z veselja sta le dva izmed bolj očitnih virov, ki jih imajo na voljo.

Različnost odzivov na religijsko ponudbo

Ponudba alternativnih religij v srednji in vzhodni Evropi nedvomno obstaja, a sama dostopnost tujih dobrin še ne pomeni, da je enako tudi *poupraševanje* pri vseh potencialnih potrošnikih. Da bi prikazali različnost posameznikovih odzivov na religijske alternative, je v tem poglavju orisan razpon tipičnih situacij, ki jih srečamo v postkomunističnih družbah. Prav tako so tukaj na kratko predstavljeni odnosi, ki jih je moč najti pri motivacijskih interesih in vedenju posameznikov do nacionalne/matične cerkve in manjšinskih religij.

Tabela 1: IDEALNA RAZVRSTITEV TIPOV IN ODNOSOV, teoretična definicija idealnih tipičnih motivacijskih interesov, povezanih z verskim odnosom posameznika in njegovim odnosom do matične/nacionalne cerkve in do manjšinskih religij.

Odnos do religije		Motivacijski interes	Odnos do	
			matične cerkve	konkurence
Stalni verniki		religiozen	+	×
Tradicionalisti		nacionalističen	+	×
Ateisti	(a)	nacionalističen	+	×
	(b)	religiozen (negativen)	×	(×)
Trenutno nezainteresirani		izboljšanje lastnega položaja / položaja skupine	(+)	(×)
Revivalisti	notranji	religiozen	(+)	(×)
	zunanj	religiozen	(×)	+ & ×
Neverujoči pripadniki	pred 1989	izboljšanje položaja skupine (nacionalen)	(+)	×
	po 1989	izboljšanje lastnega položaja (nacionalističen)	+	×
Verujoči nepripadniki		religiozen	(×)	(+)
Iskalci vere		religiozen	(×)	+
Novodobni iskalci		duhoven	×	(+)
Potrošniki		izboljšanje lastnega položaja	(×)	(+)

(Oklepaji označujejo omejitve)

“*Stalni verniki*” so ljudje, ki so hodili v cerkev med socialističnim režimom, ki so bili in ki so še zvesti podporniki nacionalne cerkve. Taki ljudje navadno živijo v kmečkem okolju. Tipičen primer je *babuška*, ki je dokaj verjetno vodila v cerkev tudi svoje vnuke in tako v ateističnem gospodinjstvu med komunističnim režimom obdržala tradicionalno religiozno kulturo. Ta kategorija seveda vključuje tudi duhovnike, menihe, nune in druge religijske profesionalce. Primarna motivacija teh ljudi so najverjetneje globoka religiozna čustva, ki so neločljivo povezana s kulturno dediščino, ki se je skozi leta ohranjala v matični cerkvi. Ti ljudje bodo pripadnike kateregakoli tujega “modnega” konkurenčnega gibanja označevali za izobčence.

“*Tradicionaliste*” bolj kot religijska predanost motivira želja po ohranjanju kulturne dediščine naroda. Kontinuirane identitete naroda si skorajda ne morejo predstavljati brez matičnih cerkva. Njihovi razlogi za podporo so podobni razlogom stalnih vernikov. Vendar je ohranjanje njihove kulture s pomočjo cerkve, ki jo morajo absolutno podpirati, pomembnejše od privrženosti katerikoli dogmi ali izvajanju kateregakoli svetega obreda. Manjšinske religije, še posebej, če izvirajo iz tujine, bodo seveda obravnavane kot grožnja, tako nacionalni identiteti kot preživetju naroda.

“*Ateisti*” so bili večinoma vzgojeni in socializirani v socialističnem režimu in so dosegli srednja leta najkasneje ob koncu osemdesetih. Zelo verjetno bodo poudarili, da religije niso potrebovali prej in je tudi ne potrebujejo sedaj. Razdelimo jih lahko na dve ločeni skupini, od katerih se prva prekriva s prejšnjo kategorijo “tradicionalistov” (pripadniki te skupine bodo verjetno vsaj laskali obstoju boga). Druga skupina pa je bolj religiozno – oziroma antireligiozno – motivirana. Vanjo spadajo neomajni marksisti-leninisti, ki verjamejo, da je vera opij ljudstva in hkrati krivec za vzdrževanje državne buržoazne ideologije in lažne zavesti množic. Čeprav ideološko nasprotujejo vsaki religiji, so taki ateisti sorazmerno naklonjeni manjšinskim religijam. V njih namreč vidijo, četudi dvomljivo, alternativo dokaj močni tradicionalni cerkvi. V imenu enakih pravic za vse državljanke lahko manjšinskim religijam dajejo podporo, ki pa je omejena.

“*Trenutno nezainteresirani*” interpretirajo religijo kot razkošje, za katero nimajo časa. V celoti ga namreč porabijo za reševanje svojega ekonomskega položaja. Razlagali bodo, da bo morda, ko ne bodo več preobremenjeni z zadovoljevanjem osnovnih življenjskih potreb, zanje in za njihove bližnje napočil čas za temeljitejše poglobljanje v religijska vprašanja. Do takrat pa ne nasprotujejo matični cerkvi, o kateri bodo trdili, da najbrž potrebuje njihovo podporo. To pa ne velja za manjšinske religije, ki jih obravnavajo s slabo prikrito sumničavostjo.

“*Revivaliste*” motivirajo religiozni interesi in jih je moč najti tako znotraj matične cerkve kot znotraj manjšinskih religij. Privržence

Aleksandra Mena lahko vzamemo za primer "notranjega" revivalizma znotraj ruske pravoslavne cerkve. Ta skupina ljudi sicer prisega na matično cerkev, vendar pogosto dvomi o načinu, kako se nekateri njeni voditelji spopadajo s trenutnim položajem. Ti "notranji" revivalisti, ki se istovetijo z matično cerkvijo in skušajo vpeljati reforme znotraj organizacije, so lahko bolj ali manj liberalni in odprti do ekumenskega in celo medverskega dialoga. Manjšinskih religij večinoma ne obsojajo, ker pomenijo alternativo. Drugi, "zunanji" revivalisti, na primer tisti, ki pripadajo ameriškim evangelističnim cerkvam, pa zelo goreče pridigajo o Resnici in Odrešitvi. Druge cerkve lahko vidijo kot ovire na poti do njihovega cilja, a prav tako lahko uvidijo prednosti sodelovanja z nacionalnimi cerkvami. Le redko imajo pozitiven odnos do drugih manjšinskih cerkva (pri čemer seveda izključujejo sebe), ki jih posamezniki interpretirajo kot heretične ali celo satanistične.

"Neverujoči pripadniki" se ravno tako delijo v dve podskupini. V prvi so tisti, ki so pred padcem železne zavese zaradi protikomunističnih interesov podpirali nacionalno cerkev kot alternativno ideologijo in strukturo. Tipičen primer je Poljska, kjer so ateistični starši svoje otroke krstili ter obiskovali maše in različne dejavnosti, ki jih je organizirala katoliška cerkev. Proti manjšinskim religijam niso nujno negativno naravnani, četudi morda le zato, ker so tudi te bile alternativa državnemu aparatu. Motivi "neverujočih pripadnikov" po letu 1989 so največkrat povezani s sebičnostjo. Tako kot v času komunističnega režima, ko je bilo za napredovanje ali varnost na delovnem mestu in v življenju priporočljivo, da si član komunistične partije, bi lahko danes bilo koristno, da te vidijo v "pravi" cerkvi in srečujejo "pravi" ljudje. Tako bi namreč lahko pokazali, da je nekdo pravi kristjan, podpornik nacionalne cerkve. Jasno je, da kakršnakoli podpora manjšinskim religijam, še posebej tujim in/ali novim, ne bi bila priporočljiva.

"Verujoči nepripadniki" so religiozno motivirani, a so zaradi različnih razlogov izgubili zaupanje v tradicionalne cerkve. Hkrati pa poudarjajo, da bi se ob morebitni reformi cerkve vrnili v njeno naročje. Nekateri se bodo odločili za molitev, branje biblije in/ali sami opravljali različne obrede čaščenja. Drugi pa bodo morda ustanovili majhno skupino. Slednje se je pogosto dogajalo na Madžarskem, kjer ni bilo nič nenavadnega, če so člani takih skupin izvirali iz različnih veroizpovedi.

"Iskalci vere" so tako kot prejšnja kategorija nezadovoljni z nacionalno cerkvijo in so pripravljene iskati alternativne odgovore na svoja religiozna vprašanja. Ljudje, ki spadajo v to kategorijo, se bodo morda za določen čas vključili v manjšinsko religijo in spoznavali socialno okolje, koncepte in morebiti biblično znanje, s katerim bodo lahko poglobili svoje religijsko razumevanje. Po določenem času pa bodo morda odkrili, da je njihova alternativna religija plitka ali da ne vsebuje tradicije in kulturne zapuščine njihovega okolja. Tako se

bodo nekateri vrnil k svoji nacionalni cerkvi z občutkom zadostnega religijskega razumevanja, da lahko izkoristijo, kar jim ponuja cerkev.

“Novodobni iskalci” si delijo nekatere značilnosti s prejšnjo kategorijo, vendar je njihov glavni interes večinoma v tem, da bi dosegli duhovno razsvetljenost, in ne v tem, da bi spoznavali ali razumeli religiozne tradicije. Njihov odnos do katerekoli tradicionalne institucije je prejkone sumničav. Prav lahko se zgodi, da so skeptični do vseh organizacij. Iščejo svojega “notranjega Boga” in načine, kako izraziti svoj “pravi jaz”, ne pa povezave s katerimkoli gibanjem. Lahko se zgodi, da jih pritegne kakšna nova religija s svojimi obljubami o osvoboditvi iz spon normalne družbe.

“Potrošnike” motivira predvsem želja po napredovanju ali po pridobitvi kakršnekoli koristi iz kateregakoli vira. Nacionalne cerkve jim lahko dajejo le malo stvari, ki bi jih pritegnile, kar pa ne drži za manjšinske religije. Omenila sem že nekatere sekularne aktivnosti, ki jih organizirajo manjšinske religije; od neposredne finančne podpore do tečajev angleščine in poslovnih tečajev. Čeprav sodelovanje v alternativni religiji lahko privede nekatere potrošnike do zanimanja za socialne ali bolj religiozne aspekte te religije, bo večina storila to, kar so storili njihovi sodobniki na Zahodu. Izkoristili bodo vse, kar se bo dalo, in potem gibanje pustili.

Religija in nacionalizem

Raziskovanje raznolikosti ponudbe v religijski veleblagovnici in razlikovanje med stopnjo dovzetnosti posameznikov za to raznolikost bo najbrž nujno potrebno. Vendar ne bo zadostovalo za naše razumevanje odnosa do manjšinskih religij v srednji in vzhodni Evropi. Eno številnih drugih vprašanj, ki se jih moramo lotiti, se ukvarja z relativno močjo različnih religij in s tipi ovir, s katerimi se soočajo ne le matična cerkev, temveč tudi manjšinske religije. Nasilje in zakonsko omejevanje sta očitna načina za nadziranje katerekoli religije; sta se in se še uporabljata v ideološki vojni. Manj očitno, a verjetno prav tako učinkovito je ustvarjanje negativne podobe o nasprotniku, ki ni grožnja le posameznikom, temveč celotni družbi.

Ni presenetljivo, da se številni predstavniki nacionalnih cerkva zagrizeno branijo, saj menijo, da jih napadajo z vseh strani in da imajo v neenakopravnem boju malo upanja za uspeh. Veliko jih zahteva zakonsko zaščito in strog nadzor nad drugimi religijami, še posebej nad tistimi, ki izvirajo iz tujine. Mnogi se pri pozivih posameznikom poslužujejo nacionalizma in trdijo, da pravica do “lastništva” nad občestvom pripada izključno njim. Tako se znotraj in zunaj nacionalnih cerkva čedalje bolj uporablja sintagma, da si lahko dober oziroma *resničen* Rus, Bolgar, Poljak, Slovenec, Hrvat ali Srb le, če si član ali vsaj podpornik nacionalne cerkve.

Izenačuje se pomen med “*mi* narod” in “*mi* cerkev”, medtem ko so drugi zunaj meja dovoljenega in so poleg heretikov označeni še za izdajalce.

Tabela 2: IDEALNI TIPIČNI ODNOSI RELIGIJ PROTI “DRUGIM” IN “NAM”

MI
Matične/nacionalne cerkve
Druge zgodovinsko prisotne religije
Tuje glavne religije
Sekte iz 19. stoletja
Nova verska gibanja
ONI

Tabela 1 označuje pomen nacionalizma med drugimi motivacijskimi dejavniki, ki so naštet v drugem stolpcu. Če pa ob nacionalni cerkvi podrobneje raziščemo še druge religije, opazimo razločen vzorec v njihovi retoriki, ki ima dodaten učinek na razpoloženje do manjšinskih in še posebej do novih religij. Poskus simboličnega prikaza tega vzorca najdemo v tabeli 2. Če grobo poenostavim, druge tradicionalne religije, zgodovinsko prisotne v določeni družbi (islam v Rusiji, grška pravoslavna cerkev v Albaniji, unitaristična cerkev v Romuniji), čeprav niso del matične cerkve, definirajo “mi” kot člane te religije *in* člane nacionalne cerkve. Tuji misionarji iz uveljavljenih cerkva (baptisti v Romuniji, luterani v Rusiji) bodo najbrž dejali, da za odrešitev družbe delujejo v povezavi z nacionalnimi cerkvami. Povedano drugače, sebe vidijo kot del pripadnikov tradicionalnih (uglednih) religij, s katerimi želijo skupaj odrešiti duše državljanov – pripadniki alternativnih religij

so “drugi”. Podobne trditve slišimo od pripadnikov religij, ki so kot sekte nastale v 19. stoletju (Jehovine priče, mormoni, adventisti). Tudi oni se definirajo kot integralni del svojega videnja “uglednih” “mi” krščanske družbe. To pa nova religijska gibanja seveda definira kot “drugi” in to s strani skorajda vseh – razen pripadnikov teh gibanj samih.

Drži, kot sem že omenila, da obstaja določen zorni kot, po katerem se člani novih religijskih gibanj samodefinirajo kot “mi” nasproti preostali družbi. To pa ne pomeni, da se prenehajo pojmovati kot državljani lastne države. Medtem ko se ruski pripadniki Rajneeshejevega gibanja, pripadniki bolgarske unitaristične cerkve, madžarski scientologi ali slovenski krišnovci lahko imajo za Ruse, Bolgare, Madžare ali Slovence, so v očeh številnih sodržavljanov izgubili normalne državljanske pravice. S pripadanjem *multinacionalni*, globalni religiji so po prepričanju mnogih postali *antinacionalni* izdajalci.⁴

⁴ *Eden mnogih zanimivih sestavnih delov takega modela razmišljanja, ki ga zaradi prostorske omejitve tu ne morem bolje obdelati, je dejstvo, da se domorodne nove religije obravnavajo s prav tolikšno sumničavostjo, če ne s še večjo.*

Manjšinske religije in manjšinske pravice

Ni pa samo nacionalistična retorika tista, ki pripadnike “kultov” uvršča med “drugi”. Da obravnavamo pripadnike manjšinskih religij kot manjvredne državljane z manjšo upravičenostjo do običajnih pravic, se pogosto opravičuje z njihovimi (domnevnimi) verovanji in običaji. Vsi pripadniki novih religijskih gibanj seveda niso svetniki. So, kar je za mnoge osupljivo, povsem običajni ljudje. Dejstvo, da pripadajo novemu religijskemu gibanju, pa lahko nekatere označi za nekoliko boljše ali pa nekoliko slabše, kot v resnici so. Seveda mnogi svojo religijo jemljejo nekoliko bolj resno kot drugi in to je lahko nevarno – le poglejte, česa vsega so se lotile stare religije ...

Če pripadnik novega religijskega gibanja prekrši zakon, in mnogi so ga, potem bi ga seveda morali obravnavati enako kot kateregakoli prestopnika. Nobena država, ki je ratificirala Splošno deklaracijo o človekovih pravicah in temeljnih svoboščinah, sprejeto v Združenih narodih, ne more in ne sme sprejeti posebnih zakonov, naperjenih le proti *pripadnikom te ali one vere*. Če prihod novih ali tujih religij povzroči dogodke, ki jih ne odobravamo in ki niso zajeti v zakonih, potem bi morali razmisliti o sprejetju novih zakonov – morda za zaščito otrok, ki se rodijo v določenih gibanjih. A v demokratični družbi, ki se sklicuje na enakost vseh državljanov pred zakonom, bi ti zakoni morali biti zavezujoči za vse: pravoslavne, katolike, muslimane, rajneeshejevce ali scientologe.

Javna podoba novih religij in njene posledice

Večkrat slišimo, da kulti svojim žrtvam perejo možgane, da povzročajo razpad družine, politične intrige, finančne malverzacije, tihotapijo orožje, trgujejo z drogami, da se vdajajo seksualnim orgijam, ritualni zlorabi otrok, da so samomorilci in morilci in bi jih bilo zato treba regulirati s pomočjo posebnih ukrepov ali pa v celoti prepovedati.

Seveda drži, da so se pripadniki *nekaterih* novih religijskih gibanj predajali *nekaterim* takšnim praksam v *nekaterih* obdobjih. Prav tako drži, da so isto počeli tudi nekateri pripadniki *starih* religij in kajpada nekateri pripadniki *nobene* religije. Samo v Združenih državah Amerike je bilo v minulem desetletju na stotine rimskokatoliških duhovnikov obtoženih spolne zlorabe otrok.

Med številnimi dejavniki, ki nagnejo tehtnico v prid neupravičenosti pripadnikov novih religijskih gibanj do uživanja človekovih pravic, sorazmernih z njihovim normalnim statusom državljana, bi bilo vredno še posebej poudariti vpliv medijev in protikulturnih gibanj na ustvarjanje mnenja, ki ga ima o novih religijskih gibanjih družba. Dejstvo, da realnosti nihče ne vidi popolnoma enako, je že postalo splošno priznано. Na vsako verzijo "resnice" bolj ali manj vplivajo informacije, ki jih uporabljamo za izdelavo našega videnja in so izbrane bolj ali manj po merilu naših ciljev in interesov. Prav tako so skupine ljudi s skupnimi cilji in interesi nagnjene h konstrukciji realnosti na načine, ki se sistematično razlikujejo od drugih skupin z drugačnimi cilji in interesi (Barker 1995b).

Medijske podobe

Da bi pritegnili in obdržali gledalce, bralce in/ali poslušalce, medije najbolj zanimajo nenavadni, pikantni, bizarni dogodki – karkoli, kar bi pritegnilo pozornost. Pogosto upravičeno predvidevamo, da so za potencialno občinstvo zgodbe o ljudeh, ki živijo normalno, srečno življenje, nezanimive. Po drugi strani pa je, priznajmo si, zlovešč kult z bizarnimi verovanji in nenavadnimi običaji zelo zanimiv. Novica pa tudi ni *novica*, če je zastarela. Producenti medijskih zgodb nimajo ne časa in ne priložnosti za podrobnejšo osvetlitev dogajanja, zato večinoma objavljajo senzacionalne zgodbe. In ker je javna podoba kulta skoraj avtomatično grozljivo fascinantna, zločinsko dejanje pripadnika takoj objavijo. Če pripadnik večinske religije stori podobno dejanje, le-to največkrat ostane medijsko neopaženo, če pa je objavljeno, dejstvo, da je storilec katolik ali pripadnik katerekoli večinske religije, ni omenjeno. Posledično je *opaznost* bizarnih ali "neprijetnih novic", povezanih s kulti, nesorazmerna v primerjavi z njihovo pogostnostjo. Prav tako je mogoče, da je med katoliki ali anglikanci stopnja kriminalnega

obnašanja višja kot pri pripadnikih manjšinskih religij. Javnost pa bo menila, da so prav pripadniki kultov, in ne anglikanske, katoliške ali pravoslavne cerkve, tisti, ki zagrešijo tako veliko kriminalnih dejanj.

Protikultna gibanja

Na kratko je treba omeniti še tako imenovano protikultno gibanje. Po vsem svetu je povezano v učinkovito organiziranim omrežjem skupin, ki (i)zbirajo in širijo negativne informacije o novih religijskih gibanjih. Zaradi pomanjkanja prostora ne morem podrobno razložiti delovanja teh skupin. Lahko le poudarim, da znotraj teh skupin najdemo ljudi z zelo različnimi verovanji in običaji ter da je njihova učinkovitost v posredovanju tega, “kar se resnično dogaja v kultih”, medijem in tako posledično celotni populaciji zelo pomembna. Zelo zanimivo je tudi dejstvo, da so nekateri od bolj ekstremnih predstavnikov protikulturnih gibanj nenavadno podobni lastnemu opisu pripadnikov kultov, ki jih napadajo. So nekakšna zrcalna podoba, v kateri tisto, kar je znotraj kulta označeno kot “dobro in pobožno”, postane “zlo in hudičevo” in kultovski “mi” postanejo protikulturni “drugi”. Za pripadnika protikulturnega gibanja kot tudi za pripadnike nekaterih novih religijskih gibanj obstaja le vse ali nič – če nisi nedvoumno z nami, si proti nam. Uvajanje različnih vmesnih skupin, kar radi počno družboslovni znanstveniki, pomeni zameglitev resničnega položaja.

Državni nadzor

Naraščanje nacionalizma, povezanega z nacionalnimi cerkvami, negativna podoba novih religijskih gibanj, kot jo prikazujejo mediji, in protikulturne skupine ter zelo odmevno protidružbeno in kriminalno obnašanje nekaterih gibanj po svetu so pripeljali do pritiskov na vlade, naj glede kultov “kaj storijo”. Za politike pa je javni napad na gibanja, ki jih bodo branili le redki, lahko precej popularna poteza.

Eden od načinov državne kontrole nad religijskimi manjšinami in, do določene mere, tudi večinami je registracija, čeprav se mnenja različnih držav o njeni potrebnosti oziroma zaželenosti razlikujejo. Včasih lahko posamezni manjšinski religiji zakon zelo oteži njeno registracijo, saj lahko zahteva, da je le-ta že določen čas prisotna na ozemlju države oziroma ima določeno minimalno število pripadnikov. Neregistriranost lahko pomeni, da religijska skupnost ne more najeti dvorane za srečanja ali celo uporabljati svojih lastnih prostorov za čaščenje, v nekaterih družbah pa celo onemogoči delovanje religijske skupnosti kot organizacije.

A državam ni treba sprejemati diskriminatornih zakonov za doseganje diskriminacije. Četudi zakonodaja ne diskriminira nobene

⁵ *To nikakor ni omejeno izključno na post-komunistične družbe. Nedavno francosko poročilo Les Sectes en France in belgijsko poročilo (313/7-95/96, April 1997) so citirali in uporabili, kot da predstavljata uradno politiko za diskriminacijo gibanj, označenih za 'nevarne kulte'.*

⁶ *Nadaljnje informacije dobite pri INFORM, Houghton St, London WC2A 2AE, tel: +44 (0) 20 7955 7654; elektronska pošta: INFORM@LSE.ac.uk. 4*

manjšinske religije (in nekatere postkomunistične ustave načelo religijske svobode zelo tankovestno upoštevajo), je lahko diskriminatorno samo *izvajanje* zakona, kar dokazujejo številni primeri grobih kršitev sicer nediskriminatornega zakona (Levinson 1996). Vlade lahko tudi izdajajo poročila, ki vsebujejo nenatančne in vprašljive informacije.⁵

Družboslovni pristop

Natančna in nepristranska poročila o tem, v kaj različne religije resnično verujejo, kaj resnično počnejo (in česa resnično ne počnejo), so potrebna ne le za zaščito religij pred posplošujočimi predsodki in fanatizmom, ampak tudi za opozarjanje družbe na potencialne nevarnosti. Pomagala bi nam tudi pri poskusu preprečevanja naraščanja antagonizmov, ki bi lahko sčasoma privedli do katastrofe (Waco je le en dramatičen primer; trenutni položaj gibanja Falun Gong na Kitajskem pa se razvija v podobno, čeprav upam, manj tragično smer). Seveda ne bomo mogli nikoli predvideti, kaj šele razrešiti *vseh* problemov, s katerimi se bomo soočali. Vendar pa glede na trenutno pomanjkanje zanesljivih informacij in ob obilici napačnih vsekakor obstaja možnost za izboljšave.

Ob raziskovanju novih religij v minulih 25 letih sem opazila zelo veliko – menim, da nepotrebna – trpljenja zaradi nevednosti, napačnih informacij in predstav. Leta 1988 sem ob podpori britanske vlade in glavnih cerkva ustanovila INFORM, majhno dobrodelno ustanovo z namenom, da bi zbirali in podajali čim bolj natančne, objektivne in nove informacije. Pri odgovarjanju na poizvedbe INFORM uporablja obsežno podatkovno bazo, mednarodno omrežje strokovnjakov (znanstvenikov, odvetnikov, zdravnikov, terapevtov) in izkušnje ljudi, ki so z gibanjem prišli v osebni stik (kot na primer: člani, nekdanji člani in njihovi sorodniki). Če je potrebno, bo ustanova tudi reševala morebitne konflikte med sorodnikom in gibanjem. INFORM izdaja knjige (Barker 1989, Towler 1995) in prospekte o različnih gibanjih, pripravlja predavanja in organizira seminarje, ki se ukvarjajo s široko tematiko, npr.: nova religijska gibanja in otroci, zdravje, spolnost, novo tisočletje, izobrazba, zakon, nova duhovnost, mediji in nasilje.⁶

INFORM sicer nima nadnaravne moči, a mu je uspelo pomagati velikemu številu staršev in drugim, ki so prosili za pomoč. O dogajanju obvešča Ministrstvo za notranje zadeve. Če vidi potencialne probleme, poskuša opozoriti tako javnost kot tudi pristojne ustanove in jih pomiri, če se zdi, da je bojazen neutemeljena. Več kakovostnejših časnikov se že močno zanaša na INFORM, zato je njihovo poročanje postalo veliko bolj natančno – enako zanimivo, a manj podžigajoče.

Sklepne ugotovitve

Manjšinske religije so bile skozi zgodovino diskriminirane in obravnavane s sumničavostjo po vsem svetu. Njihova usoda v postkomunističnih državah ni nikakršna izjema. Sedaj jih sicer več ne zavračajo ali sistematično zažigajo na grmadah. Vendar se je takšno zatiranje dogajalo, bombe so eksplodirale in ljudje še vedno umirajo zaradi vere. Pripadniki manjšinskih religij seveda niso edini, ki trpijo, in nekateri so nedvomno povzročili gorje sebi in drugim. To pa ne pomeni, da ne bi poskušali razumeti vseh tistih, ki delijo nam tuja prepričanja; niti ne pomeni, da jim lahko kratimo pravice, ki so dane vsakemu državljanu.

V moderni družbi imamo ljudje nešteto različnih izkušenj. Le malo ljudi je zaposlenih na istem delovnem mestu ali živi v istem geografskem ali socialnem okolju kot njihovi starši, kaj šele kot njihovi stari starši. Religijski odgovori, ki so zadovoljili naše starše, ne bodo vedno zadovoljili naših otrok. Pogled na svet, ki zadošča kmetijskemu delavcu v ruralni Poljski, ne bo nujno zadoščal tudi univerzitetnemu profesorju v Budimpešti ali peku v Nišu. Migracije, potovanja, množični mediji in čedalje bolj razviti elektronski načini komunikacije so odprli nove horizonte, ki se jih, kot nam je pokazala novejša zgodovina, ne da več zapreti.

Če odštejemo totalitarne družbe, je različnost življenjskih nazorov v 21. stoletju neizogibna. Žal pa ne poznamo neodvisnih meril, ki bi lahko rešila nestrinjanje glede nadnaravnih ali drugih empirično nedokazanih trditev. Posledice različnosti so lahko medsebojno uničevalni spopadi na eni strani ali mirno sožitje oziroma pluralizem na drugi. Če izenačimo nacionalno identiteto z določeno religijo in obravnavamo druga verovanja kot izdajalske ideologije in ne kot alternativne religije, ki pripomorejo k bogastvu svetovne kulture, so rezultati prav lahko predsodki, diskriminacija in morebitno prelivanje krvi. Če pa sprejmemo dejstvo, da ne moremo enačiti nacionalne in religiozne pripadnosti, če lahko toleriramo različnost in celo slavimo pluralizem, lahko v odgovoru na vprašanje, ki mi je bilo pred več kot desetimi leti zastavljeno na Poljskem, sprejmemo, da je popolnoma mogoče in najbrž tudi bolj zdravo živeti v družbi, kjer ne zmaga nihče, zato lahko zmaga vsakdo.

Prevedla Matjaž Horvat in Sebastijan Maček

LITERATURA

Barker, Eileen (1989): *New Religious Movements: A Practical Introduction*. HMSO, London.

Barker, Eileen (1995a): “Plus ça change...” *Social Compass* 42/2: str. 165–180.

- Barker, Eileen (1995b): **"The Scientific Study of Religion? You must be Joking!"** *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/3: str. 287–310.
- Barker, Eileen (1997): **"Standing at the Crossroads: The Politics of Marginality"** v David Bromley (ur.) *The Politics of Apostasy*, JAI Press, Greenwich CT & London.
- Levinson, Lev in Polosin, Vyacheslav (1996): **"Freedom of Conscience Violations in the Russian Federation (1994–1996)"**. Poročilo predstavljeno na srečanju OSCE na Dunaju s strani Mednarodnega združenja za religijsko svobodo, ruska sekcija in Odbora za zaščito svobode vesti iz Moskve.
- Towler, Robert (ur.) (1995): ***New Religions and the New Europe***, Aarhus University Press.
- Wilson, Bryan (1990): ***The Social Dimensions of Sectarianism: Sects and New Religious Movements in Contemporary Society***. Clarendon, Oxford.

EILEEN BARKER je profesorica sociologije na London School of Economics, doslej edina ne-ameriška predsednica združenja Society for the Scientific Study of Religion in avtorica več kot 130 znanstvenih publikacij, med drugim tudi *The making of a Moonie: Brainwashing or Choice in New Religious Movements: A Practical Introduction*. Leta 1988 je ob pomoči britanske vlade in dominantnih cerkva ustanovila center INFORM, katerega glavni namen je zbiranje (in posredovanje) objektivnih informacij o novih religijah.

Fragment izvorne hipoteze o sektantskem pranju možganov

1. UVOD

Družbene spremembe po drugi svetovni vojni, predvsem uveljavitev sodobne pluralistične države in pojav raznoterih novih religioznih gibanj v Evropi in Združenih državah Amerike, sprožijo metodološko krizo dotlej uveljavljenega in razmeroma enotnega razumevanja družbene dinamike inovacij na področju religije.

Klasično, na pojem konfesionalno in zgodovinsko določene cerkve vezano pojmovanja sekte, kot ga razvijejo Ernst Troeltsch in njegovi nasledniki, v spremenjenih okoliščinah analizi novih religioznih gibanj ne more ponuditi ustreznega orodja. Obseg realnega korelata pojma se je izjemno skrčil: sekte zdaj praviloma ne nastajajo v ločitvi od uveljavljene cerkve okolja, niti iz specifičnega protesta proti njej. Zato med cerkvijo in sekto ali ljudmi v obeh tipih organizacij ni nobene posebne zveze. Pojem sekte je čedalje manj razločen v organizacijskem pogledu, ker postaja voluntarizem prepoznavni znak skorajda vseh religioznih gibanj. Obenem se močno spremenijo tudi cerkve: "ob čedalje vse večji sekularizaciji izgubljajo družbeno podporo in vpliv; nove sekte nastajajo in uspevajo v istih okoliščinah, prav v specifičnem zavračanju sekularnega" (Wilson, 1982:93).

Nastalo metodološko zagato v razumevanju in pojasnjevanju novih religioznih gibanj v devetdesetih naslavlja (vsaj) trije novi pristopi:

1. Raziskovalec lahko vztraja in prilagodi obstoječe, substancialno razumevanje nastanka sekt, a za ceno izgube večjega dela proučevanega področja. Njegov študij se osredotoči na redefinicijo

¹ *Slovar slovenskega knjižnega jezika v rabi besede sekta (lat. sequi: slediti, naslediti, nekomu slediti ali lat. secare: sekati, odsekati, odrezati, razsekati, raniti, pohabiti) razlikuje njen neposredni, ožji pomen "verske skupnosti, ki se je odcepila od kake že utrjene verske skupnosti, cerkve" in ga je mogoče sloveniti z "ločino" (sekta, sektar/sektant, sektantstvo) ter preneseni, sekularni in najpogosteje slabšalni pomen v smislu "zastopanja skrajnih, doktrinarnih stališč v svoji skupini ali organizaciji, zlasti politični" (sekta, sektaš, sektaštvu); SSKJ 4/619. Beseda kult v slovenskem jeziku ni prevzela označevanja družbeno artikulirane inovacije na verskem področju, ampak se nanaša na bogoslužje – "izkazovanje (tudi pretirane) časti z molitvami in obredi", in sicer v neposredni ali preneseni rabi: npr. poganski kult, kult boga/svetnikov, verski kult, kult mladine, rase, ipd.; SSKJ 2/525. Zato v prevodu nisem ohranil anglosaksonskega razlikovanja med sekto in kultom (Cult), ki sprva označuje predvsem razliko v krščanskem oziroma nekrščanskem izvoru novega religioznega gibanja, kasneje pa se besedi smiselno zlijeta v splošnem slabšalnem pomenu družbene nesprejemljivosti novih religij.*

² *T.j., primarnih religioznih skupin ali gibanj, ki delujejo mimo ali ločeno od dominantne verske kulture (krščanskega zahoda), a v njej iščejo svoje pripadnike (Melton, 1999a).*

odnosa uveljavljene religije okolja in iz nje ali v njej nastajajočih novih gibanjih; nereflektirani novum, po navadi s stališča krepitve uveljavljene religije okolja, odkloni kot napačno vero ali nevero (prim. Škafar, 1998). Sodobna, predvsem ameriška teorija to naravnost razume kot protikultno (counter-cult) razumevanje novih religioznih gibanj.

2. Obstoječo konstelacijo je mogoče povzeti v formalno metodološko orodje in pojem sekte razumeti kot idealnotipski konstrukt. Značilnost takega pristopa je, da nam sicer omogoči metodološko podprto nadaljnje iskanje skupnih osnov in vzorcev močno raznoterih gibanj, da pa zato (sčasoma) opusti terminološko zvezo s sektantstvom¹ in svojo neposredno substancialno, predmet raziskovanja opredeljujočo funkcijo. Umesti jo v historično pojmovanje pojava religije nasploh.

3. Ob Troeltschevi, prvi sociološki definiciji sekte je vselej obstajala tudi druga, popularna, ki je spremembe v družbi in obsegu pojma niso prizadele. Govorec je z njo – misleč na drugega, drugačnega in manjšega – praviloma naslavljal sebe, svojo družbeno skupino in njene meje. Predpostavka, da je bila ta opredelitev, morda spodbujena s kohezivnostjo govorčeve skupine, izvorno pojasnjujoča in vrednostno nevtralna, ni nemogoča; res pa je, da se hitro privzetih pejorativnosti in aktivizma ni več znebila. Njena značilnost je, da sekte razume sekularno; kot družbeno negativen pojav, nevezan na morebitno vsebnost "religioznega". Kriza teoretskega modela proučevanja sekt (kultov) v sedemdesetih letih to, t.i. antikultno (anti-cult) razumevanje novih religioznih gibanj okrepi ter ga prvič artikulirala v jeziku sociološke, psihološke in pravne znanosti.

Kontroverza o pranju možganov v Združenih državah Amerike v minulih petindvajsetih letih realno in teoretsko sooči šibki model idealnotipskega razumevanja in pojasnjevanja novih religioznih gibanj ter antikultno pojmovanje sekt (kultov). Vezni člen tako različnih si izhodiščnih točk ni bilo razumevanje religioznosti (vernosti) kot "značilnosti nekega pojava, temveč kot kulturne dobrine, za katero se spopadajo tekmujoče interesne skupine. S tega stališča religija ni (bila) neka entiteta, temveč zahteva določene skupine (in, v nekaterih primerih, nasprotovanje druge) po posebnih pravicah, ki jih z oznako religioznosti podeljuje družba" (Intorvigne, 1999: 42–43).

2. OSNOVNA DEJSTVA

Kontroverza o pranju možganov (brainwashing) je vélika, najdalgotrajnejša, posredno najproduktivnejša in v marsičem konstitutivna tema proučevanja novih religij (new religions) ali novih religioznih gibanj (new religious movements)² od nastanka te

discipline kot samostojnega, večdisciplinarnega področja študija religije ali sociologije religije v sedemdesetih letih pa vse do danes.

V svoji izvorni obliki označuje strokovno ovrženo popularno psihološko teorijo, ki je v družbenem okviru hladne vojne in protikomunistične gonje v Združenih državah Amerike (1950–1954) pojasnjevala izsiljeno sodelovanje zajetih pripadnikov enot Organizacije združenih narodov v korejski vojni (1950–1953) z njihovimi ječarji. Njeno jedro je mogoče strniti v domnevi, da so komunisti razvili izjemno učinkovito metodo vplivanja na človekovega duha, s katero lahko v celoti spremenijo posameznikovo prepričanje. Artikuliral jo je novinar in uslužbenec ameriške Osrednje obveščevalne agencije Edward Hunter (1951, 1958).³

Podmena o pranju možganov v drugotnem, izvedenem pomenu je etnodefinitivna novih religioznih gibanj, ki pojasnjuje razliko v načinu spreobrnjenja v religijo in sekto. Spreobrnitev v religijo utemeljuje v človekovi svobodni volji; sekta si pridobi nove pripadnike s prevaro in proti njihovi volji – z uporabo procesa pranja možganov (brainwashing), nadzora duha (mind control) ali duševne manipulacije (mental manipulation).

Slednja je v Združenih državah Amerike v minulih petindvajsetih letih združevala dovolj zanimivo, raznorodno in reakcionarno antikultno gibanje.

Najvplivnejša teoretičarka in zagovornica hipoteze pred ameriški sodišči je bila klinična psihologinja iz Berkeleyja v ameriški zvezni državi Kalifornija, Margaret Thaler Singer. Psihopatološke posledice pranja možganov strokovno opiše s pojmom atipične disociacijske motnje in procesom 'drsenja' (floating). Pravne posledice podmene o pranju možganov je uveljavil Robert Delgado. Uspel je z argumentom, da pripadniki sekt, ki da so jim oprali možgane, ne morejo uveljavljati ustavne zaščite svobode veroizpovedi, ker se do svojih novih prepričanj niso dokopali v procesu avtonomne, notranje refleksije. Država je zato posredovala tako, da je sorodnikom s prisojenim skrbništvom nad (polnoletnimi) pripadniki novih religioznih gibanj omogočila poseg v prid njihovega poprejšnjega prepričanja, ali vsaj tako, da je strokovnjakom dopuščala pričanja v (več milijonov dolarjev vrednih) zasebnih tožbah zoper nova religiozna gibanja in s pranjem možganov povzročeno psihološko škodo.

Tako podprt argument o pranju možganov ter z njim generično psihopatološko in zato v pravni praksi inkriminirano razumevanje novih religioznih gibanj je bilo v ameriški družbi legitimno navzoče dobrih deset let. Obdobje formalno zamejmeta sodni proces proti dedinji medijskega mogotca Patty Hearst⁴ (1975) in odločitev ameriškega zveznega sodišča, da v procesu proti nekdanjemu članu scientološke cerkve, Stephenu Fishmanu, zavrne argument o pranju možganov, s katerim se je, sklicujoč na posledično neprištevnost, branil obtožbe o finančni poneverbi (1990).

³ Primarni smoter novega, totalnega psihološkega orožja – uporabiti ga je namreč moč zoper vojake ali civiliste, na fronti ali v zaledju, v miru ali vojni – "je v tako radikalni spremembi človekovega duha, da njegov lastnik postane živa lutka, robot, ne da bi bilo to opaziti navzven. Cilj (procesa) je ustvariti mehanizem iz mesa in krvi z novim verjetjem in novim načinom razmišljanja, ustavljenim v ujeto telo. To pomeni iskanje suženjske rase, ki bi ji – v nasprotju s tisto v preteklosti – lahko v celoti zaupali, ker se ne bo nikoli uprla in bo vedno ubogala ukaze, tako kot mrčes sledi nagonom. Namen (pranja možganov) je v izničenju človečnosti." (Hunter, 1958: 285).

⁴ Hearstovo so leta 1975 ugrabili pripadniki levičarske revolucionarne milice Symbionese Liberation Army. Nekaj mesecev po ugrabitvi so jo, s puško v roki, prepoznali na fotografiji bančnega ropa. Njena obramba se je v sodnem procesu po aretaciji sklicevala na posem nov argument: trdila je, da so ji pripadniki SLA s pranjem možganov odvzeli svobodno voljo in da zato ni odgovorna za svoja dejanja. Izkazalo se je, da so ugrabitelji s Hearstovo resnično ravnali nečloveško, da se je sčasoma z njimi poistovetila in se tako 'spreobrnila' v SLA. Zanimivo je, da porota ni pokazala razumevanja za argument, čeprav je bilo ravnanje ugrabiteljev mogoče primerjati s

*'klasičnimi' razmerami v
ujetniških taboriščih v
korejski vojni.*

3. REDUKCIJA ARGUMENTA IN PROTIARGUMENTA

3.1. TEZA

Margaret Singer v svojem prvem odmevnejšem, poljudnem članku: 'Coming Out of the Cults' povzema (1979) rezultate kliničnih raziskav nekdanjih pripadnikov novih religioznih gibanj. V njem zavrača domnevo, da nova religiozna gibanja pritegnejo predvsem psihološko že nezdrave posameznike (npr. Clark, 1979). Meni, da je poglavitni vir njihove psihopatologije njihovo spreobrnjenje in nadaljnje članstvo v skupini, sekti (Cult), ki jo zaznamuje "intenziven odnos med pripadniki in močno idejo ali vodjem". Ta odnos namreč določajo posebni, a vsem skupni "postopki novačenja in indoktrinacije članov, za katere se zdi, da vsebujejo prefinjene tehnike pogojevanja vedenjskih sprememb." Uporaba "socialnega in psihološkega pritiska ter metod, ki s tehnikami pogojevanja ožijó pozornost, omejujejo osebne stike in razvrednotijo razsodnost" novaka, sproži pojav tipičnih, življenju v sekti lastnih psihopatoloških simptomov: "nenadnih zdrsov v disociativna stanja ('floating'), močno izražene nezmožnosti odločanja in izjemne sugestibilnosti". Singerjeva med drugim ugotovi, da je "najteže pojasniti, zakaj posameznik sekte preprosto ne zapusti. To bi (namreč) zahtevalo dolgo in zapleteno razlago socialne in psihološke prisile, vplivanja in postopkov nadzora", kar da pogosto spodleti celo terapevtom.

Zamisel o 'tehnikah pogojevanja' razvija v številnih poznejših člankih. V besedilu 'Cults, Quack and Nonprofessional Psychotherapies' (Singer, 1980) skupaj z L.J. Westom zapišeta, da so izrazite tehnike nadzora pripadnikov sekt "v nekaterih pogledih podobne metodam politične indoktrinacije, ki jo je med komunistično revolucijo na Kitajskem in kasneje, med letoma 1945 in 1955, predpisal Mao Zedong. Te tehnike, Kitajci so jih opisali kot 'miselno reformo' ali 'ideološko preoblikovanje', je ameriški novinar Edward Hunter (1951, 1958) imenoval 'pranje možganov'. Te metode je po končani korejski vojni podrobno proučevalo več zahodnih znanstvenikov (Lifton, 1961; Schein, 1961)."

Hipoteza o uporabi "koordiniranih programov prisilnega vplivanja (coercive influence) in nadzora vedenja (behavior control)" dobi dovolj prepoznavno, stabilno obliko najkasneje leta 1986. Margaret Singer in Richard Ofshee (1986) tedaj zamejita "tehnologije programov vplivanja, ki jih uporabljajo za izvajanje miselne prevzgoje in zagotovitev nenavadno visoke stopnje nadzora nad posameznikom" v dve generaciji. Ločnico med njima poiščeta v razliki napada na periferne in osrednje elemente žrtvinega sebstva.

Periferne elemente sebstva označita kot samovrednotenje ustreznosti javnih ali mnenjskih vidikov posameznikovega življenja (npr. njegovega socialnega položaja, družbene vloge, konformnosti z družbenimi normami, političnih ali družbenih prepričanj, okusa

itd.). Osrednje elemente sebstva razumeta s samovrednotenjem ustreznosti oziroma pravilnosti posameznikovega intimnega življenja in zaupanja v percepcijo realnosti (npr. njegovi družinski odnosi, osebna nagnjenja, spolne izkušnje, travmatični življenjski dogodki, verska prepričanja ipd.). Osrednji in periferni elementi sebstva se razlikujejo v potencialu zbujanja čustev in primatu v razvoju osebnosti: osrednji elementi sebstva – temeljna zavest o jazu, realnosti in zmožnost nadzorovanja čustev – so primarni in lahko zbudijo veliko močnejši čustveni odziv, zato so programi, ki manipulirajo z osrednjim samovrednotenjem, močnejši in imajo globlji učinek.

Singerjeva in Ofshee ugotavljata, da je najučinkovitejša tehnika, ki jo uporabljajo v programih miselne prevzgoje in nadzora vedenja, napad na stabilnost in kakovost ocen žrtvinega samorazumevanja. Ta namreč zbudi averzivne čustvene nagibe, podpora pozitivnemu samorazumevanju pa se pomaga bolečim izogniti ali jih omiliti. Programi miselne prevzgoje in nadzora vedenja uporabljajo mehanizem za kaznovanje nekonformnega oziroma nagrajevanje kooperativnega vedenja žrtev.

Prvo generacijo programov metodološko določa napad na periferne elemente žrtvinega sebstva. Njene pogloblitve referenčne točke so: prevzgoja zapornikov v Sovjetski zvezi v času stalinističnih čistk, proces 'ideološkega preoblikovanja' pred komunistično revolucijo na Kitajskem in neposredno po njej ter preučevanje vedenja (nekaterih) ujetnikov enot Organizacije združenih narodov v korejski vojni. Podrobnejša razprava o tako razumljeni problematiki se izmika kontekstu študija novih religij, dovolj zanimivi pa so nekateri poudarki. Singerjeva in Ofshee namreč ugotavljata, da je bil primarni mehanizem za doseg vedenskega nadzora žrtev prve generacije (v Pavlovovem smislu pogojujoča) socialna interakcija med žrtvijo in posameznikom/skupino in ne fizična zloraba (ali omejitev gibanja, pomanjkanje, izčrpanost in bolezen), in da je največ psihološke škode povzročil program (kitajskih 'revolucionarnih univerz'), ki je predvideval prostovoljno udeležbo posameznikov.

“V zameno za drobno gmotno nagrado je interakcijski partner nadzoroval žrtvin edini dosegljivi vir povratnih informacij o tem, kaj je v novem okolju družbeno pravilno; na tem je lahko žrtev gradila svoje samovrednotenje. Interakcijski partnerji so bili žrtvi včasih organizacijsko nadrejeni (ječarji, uradniki). Pogosteje so več vedeli o ideologiji, njihov organizacijski status pa je bil povsem enak.”

“V vseh okoljih so bili sodelovanje, konformnost, demonstracija iskrene spremembe ali gorečnosti nagrajeni. V vseh okoljih (morda z izjemo ujetniških taborišč v Koreji) so spremembam v predpisani smeri sledili podpora skupine, sprejetje in prijateljstvo.”

Programi druge generacije prisilnega vpliva in nadzora vedenja napadajo predvsem osrednje elemente žrtvinega sebstva, pogosto

tudi s praktikami klinične psihologije. To so programi “različnih ‘novih religioznih in socialnih gibanj’, ki zbuja zaskrbljenost javnosti zaradi načinov novačenja, očitnih osebnostnih sprememb in emotivnih motenj nekaterih novakov ter kulturno drugačnega načina življenja, povezanega s članstvom v nekaterih skupinah ... Širša javnost se je ‘sekt’ (Cults) ovedla prek poročil medijev o številnih grotesknih zločinih in terorističnih dejanjih, ki so jih storili pripadniki nekaterih, zdaj razvpitih organizacij. Tako se je seznanila (tudi) z njihovo nenavadno socialno organiziranostjo, praktikami in tehnikami vplivanja”.

Organizacije in bivanjske skupnosti, ki izvajajo programe druge generacije, nimajo pooblastil države, s katerimi bi posameznikom odredile udeležbo in/ali svoje zahteve po konformnosti podprle s silo, zato je način zagotavljanja udeležbe posameznika v njihovih dejavnostih bistveno drugačen: metoda novačenja se tipično opira na neko področje, kjer se interesi posameznika prekrivajo z oglaševano dejavnostjo ali storitvijo organizacije. Tipa programov se razlikujeta tudi po načinu in obsegu nadzorovanega okolja. Žrtve programov prve generacije v ožjem, posebej nadzorovanem okolju (zapor, izobraževalni center, prevzgojno taborišče) praviloma živijo krajše, določeno obdobje; programi druge generacije obvladujejo žrtvino domače okolje in pričakovati je, da bodo posamezniki v njem preživeli večino svojega življenja.

Jedro procesa tvori razvijanje odvisnosti žrtve od organizacije v nadzorovanem okolju. Prvo obdobje novačenja pogosto vsebuje premišljeno (emotivno) zapeljevanje žrtve. V njem organizacija spodbuja novaka k verjetju, da mu lahko zagotovi zeleno uslugo, izpolni potrebo ali ponudi okolje, skladno z njegovimi cilji in vrednotami. Z neposrednim socialnim pritiskom si tako v njem prizadeva spodbuditi zaporedje odločitev, ki vodijo do odnosa (pre)moči in omogočajo prisilo: novak se utegne preseliti v bivanjsko skupnost, sprejeti zaposlitev v organizaciji, opustiti šolanje in gmotno prispevati k blaginji skupine.

“Organizacija bo maksimirala svojo strukturno in socialno (pre)moč nad žrtvijo, če ji uspe spremeniti posameznikovo življenje: prispevati k razpadu njegove avtonomne mreže prijateljev in zaupnikov, nadzorovati dohodke žrtve, njihovo zaposlitev, kapital in socialno življenje. V takih okoliščinah je oseba, ki ji grozi izgon, hkrati ogrožena še z izgubo večine socialne podpore, od katere je odvisna stabilnost posameznikove identitete in čustvene blaginje.”

S premestitvijo žrtvinih socialnih vezi k njenim drugim članom pridobi organizacija možnost, da žrtev zveže s seboj na način, ki daleč presega povezovalno moč investicije, službe ali bivališča. Prek “inkulturacije v novi svet” jo namreč izpostavi “neposrednemu zatrtju lastnega sebstva” ali dovolj svojskemu, behavioristično razumljenemu procesu spreobrnjenja v sekto.

Z odločitvijo za intenzivno interakcijo s kolegi žrtev privoli tudi v

skupinin način razmišljanja in izražanja kot edini medij komunikacije. Ko uporabi skupnostno dovoljeno terminologijo, je nagrajena s potrditvijo; ob izbiri drugačnega besednjaka je deležna kritike ali osamitve. Kumulativni rezultat procesa krepitev in kazni je omejitev žrtvinega izrazja v normirano obliko. Posameznik se mora v tako striktno omejeni komunikaciji ali nenehno zavedati razlike med zasebnim prepričanjem in dovoljenim javnim izrazom ali pa mora javno prepričanje nekako spraviti z zasebnim. Verjetno je, pravita Ofshee in Singerjeva, da se bodo v takem okolju posameznikova prepričanja in vrednote preoblikovali v površinsko konformnost z morda zasebnim nestrinjanjem.

Konformnost vsebuje razvidno stopnjo avtonomnosti, morda celo krepitev nekaterih osrednjih vidikov žrtvinega sebstva. Ta je našla zadovoljiv način bivanja, t.j. vedenja v novem okolju, zato se je spreobrnila le nekako ali deloma. Stopnja konformnosti torej lahko ustreza šibko razumljenemu spreobrnjenju.

Skupna značilnost programov prisilnega vplivanja in nadzora so stroga pravila o prepovedi izražanja nestrinjanja s skupnostjo ali njeno politiko. Organizacije pogosto celo pričakujejo, da bodo njihovi člani javno izražali strinjanje s politiko skupnosti in njenimi normami. Tako onemogočajo nastanek opozicije in odstranijo dokaz o morebitnem obstoju drugačnih meril presoje v skupini. Vedenje novaka, da drugi člani skupine vzdržujejo dvojnost zasebnega in javnega, podpre njegovo neodvisno sodbo in najverjetneje ovira, zavre ali prepreči oblikovanje stopnje konformnosti. Če zunanje podpore dvomu ne najde, je sklep o odpravi meril lahko tudi drugačen, ne-zgolj-konformen, in razmeroma lahek: dobesedna opustitev starih kriterijev z racionalizacijo "zdaj razumem" ali "ne razumem, toda zaupam skupnosti" – njene vrednote in merila, na podlagi katerih tovariši in uprava manipulirajo s potrditvijo ali obsodbo, so pač novakova edina povratna informacija.

"Ob nenehnem soočanju integracije javne konformnosti in zasebnega nestrinjanja z njo je verjetno, da bo novak svoja merila opustil v korist meril prevladujočega okolja in se s tem rešil mučnega bremena razdvojenosti."

Sprejetje vedenjskih meril skupnosti je torej lahko tudi globlje in temeljitejše. Zato ga je mogoče pogojno opisati z identifikacijo in priličiti polnemu spreobrnjenju, čeprav je vsebnost avtentičnih osrednjih elementov žrtvinega sebstva še nejasna.

"Programi druge generacije se zanašajo na žrtvina merila presoje o krivdi in kakovosti. Osredotočajo se na krepitev zavesti o krivdi ali neustreznosti in žrtvino pozornost usmerjajo na (prevrednotene) stresne ali čustveno pomembne dogodke v njeni preteklosti. S tem pogosto povzročijo dramatično povečanje napetosti in močno potrebo po odpravi le-te. Ker sodelovanje v tovrstni dejavnosti obljublja lajšanje čustvenih težav ali izboljšanje kakovosti (česarkoli že), bodo žrtve najverjetneje v celoti sodelovale."

Morda jih bodo navedli k verjetju, da je vir njihovih težav napravnino izkušen ali potlačen minuli dogodek in za zbuditev močnega čustvenega odziva uporabili meditativne in hipnotične tehnike, npr. izkušanja minulih življenj, ali pa jih pripravili k uprizarjanju izbranih dogodkov iz njihove preteklosti, da bi te pravilno podoživeli. Intenzivna indoktrinacija organizacije je lahko dolgotrajna, v nekaterih primerih tudi do meseca dni, zato ne gre spregledati povezave med pogostostjo odpiranja psihološko stresnih tem in žrtvinim odzivom. Če npr. stresna izkušnja moti žrtvine spalne navade, se bo njena zmožnost nadaljnega nadzora podobnih situacij zaradi utrujenosti in posledične zmede zmanjšala. Nekateri programi lahko sprožijo več stresa in čustev, kot jih posameznik lahko prenese, podoživljanje travmatičnih dogodkov pa lahko nevtralizira žrtvine obrambne mehanizme, s katerimi je doslej uspešno uravnavala čustvovanje. Skratka, napadeno je žrtvino samorazumevanje, da bi se združilo ali poistovetilo s ponujenim novim modelom.

“Izkušnja ustvari okoliščine, v katerih sta rekonstrukcija sebstva in pridobitev novega ravnotežja najlažja na način ‘identifikacije z agresorjem’ in s sprejetjem ideologije avtoritarne osebe, ki je žrtev prignala v stanje globoke zmede. Nova ideologija posledično deluje kot obrambni mehanizem ...”

Vrsta (osebnošnega) preskoka v položaj skupnosti, polno razumljenega spreobrnjenja pa se, tako navajata Ofshee in Singerjeva, ne izteče v stabilno kognitivno reorganizacijo ali celo trajno samopripisovanje vira verjetij. Po prekinitvi članstva, umiku iz okolja podpore in prisile se verjetje in zaupanje v ideologijo skupine najpogosteje hitro zmanjšata.

3.2. ANTITEZA

Prvo celovito, a daljnosežno analizo teorije o sistematični manipulaciji socialnega in psihološkega vpliva (TSMSPV), kot je svoja prizadevanja nasloвила Margaret Singer, je v zdaj že klasičnem članku ‘Religious Movements and Brainwashing Litigation: Evaluating Key Testimony’ leta 1989 povzel psiholog Dick Anthony. V njej se osredotoča na vsebino (več kot štiridesetih) pričanj Margert Singer v sodnih procesih zoper nova religiozna gibanja ter povezavo teh z uveljavljanjem Kelly-Fryejevega precedensa v ameriški pravosodni praksi, ki strokovnjakom (do leta 1993) dopušča tudi interpretacijo dejstev v posameznem procesu, če je njihovo pričanje izvedeno iz splošno sprejete znanstvene teorije. Anthony ugotavlja, da TSMSPV nikoli ni bila objavljena in torej tudi ne dostopna kritiki ali ovrednotenju stroke, in da se pričevanja Margaret Singer vsebinsko bistveno razlikujejo od njenih objavljenih del. Obenem dokazuje, da je Singerjeva v svojih pričanjih pomešala dva nasprotujoča si modela pojasnjevanja kitajskih metod zasliševanja in indoktrinacije:

paradigmo o pranju možganov, "eno osrednjih psevdoznanstvenih orodij mccarthyjanizma in drugih skrajnih oblik antikomunizma" (Anthony, 1989: 330), ki jo je stroka že ovrгла, ter uveljavljena spoznanja skupine ameriških psihologov in psihiatrov, ki so pod vodstvom Edgarja Scheina in Roberta Liftona proučevali žrtve domnevnega pranja možganov med ameriški pripadniki enot OZN v Koreji in nekaterimi po podpisu premirja izpuščenimi civilisti.

Anthony navaja:

1. Lifton in Schein sta zavrnila trditev, da bi utegnili zunanji dejavniki v celoti onemogočiti svobodno voljo posameznika ali da bi bilo mogoče utemeljeno razlikovati med vrstama spreobrnjenja, v celoti temelječima na zunanjih oziroma notranjih motivih. Še več, zaradi tesne povezanosti z robotskim modelom zunanje duševne prisile zavrneta tudi pojem 'pranje možganov'.

"Izkušnje zapornikov ne ustrezajo takšnemu modelu ... Prisilno prepričevanje (coercive persuasion) je natančnejši opisni pojem, ker je tisto, kar se je zapornikom dejansko pripetilo, to, da so jih izpostavili intenzivnemu in dolgotrajnemu prepričevanju, pred katerim niso mogli pobegniti; to je, prisilili so jih k dopustitvi prepričevanja (Anthony, 1989: 300)," pravi Schein. Lifton ugotavlja, da je "postal pojem ('pranje možganov') zaradi ohlapne uporabe zborišče strahu, nezadovoljstva, zahtev po podreditvi, opravičevanja napak, neodgovornih obtožb in čustvenega ekstremizma. Upravičeno je mogoče skleniti, da je izraz daleč od natančnosti in da je njegova uporabnost dvomljiva" (Anthony, 1989: 301).

Singerjeva zapiše in večkrat priča, da izraza 'pranje možganov' in 'prisilno prepričevanje' uporablja kot sinonima. Priča tudi, da temelji spreobrnjenje v nove religije na izključno zunanjih vzrokih in te označi kot sistematično manipulacijo socialnega in psihološkega vpliva. Obenem trdi, da je rezultat takšnega procesa popolna prevlada nad posameznikovo svobodno voljo in njegovo zmožnostjo kritičnega razsojanja (Anthony, 1989: 301).

3. Lifton in Schein ugotovita, da se med proučevanimi žrtvami prisilnega prepričanja resnična spreobrnitev v komunizem (ob predhodni opustitvi prepričanja v demokratično družbeno ureditev) ni pripetila, pač pa potrđita pojav izsiljenih vedenjskih sprememb, povečini kolaborativnih dejanj (npr. protiameriških izjav v medijih), s katerimi so se zaporniki skušali izogniti kazni ali si zagotoviti ugodnosti.

Glede na vloženi trud, ugotavlja Schein, je bil kitajski program prevzgoje prava polomija. Od približno 3.500 vojnih ujetnikov v taboriščih se jih je za propagandne, protiameriške izjave v medijih odločilo manj kot 50.

Po statistiki ameriškega obrambnega ministrstva je bilo v korejski vojni ujetih 7.190 ameriških vojakov, 2.730 jih taborišča ni preživelo, 21 jih je zavrnilo repatriacijo, 11 so jih zadržali proti njihovi volji. Vojaške oblasti so poizvedovale o ravnanju 565 vojakov, proti 14 so

sprožili sodni postopek, 11 so jih dejansko obsodili (Anthony, 1989: 302–303, 320).

4. Vsaj majhno (nestabilno) spremembo notranjih nagnjenj in hkratno vedenjsko kolaboracijo nekaterih ujetnikov pojasnjujeta Lifton in Schein z njihovimi predhodnimi prepričanji, ki niso nujno tudi v popolnem nasprotju z zahtevami in doktrino ječarjev (Anthony, 1989: 303–304).

Ugotovitev nasprotuje temeljni potezi paradigme o pranju možganov, da je komunistična doktrina sama tako notranje nepristna in iracionalna, da je mogoče poprej zdrave posameznike vanjo spreobrniti le s tehnikami prisilnega prepričevanja.

5. Proces miselne prevzgoje (vojnih ujetnikov) se od konvencionalnih metod vplivanja razlikuje zgolj v (omejevanju svobode gibanja zapornikov in) uporabi fizične prisile (Anthony, 1989: 304).

Singerjeva večkrat zapiše, da je prisilno prepričevanje najučinkovitejše brez uporabe fizične sile ali grožnje z njo.

6. Še več, Lifton in Schein poudarita, da je komunistični proces vplivanja, z izjemo uporabe fizične prisile, v marsičem podoben praksi ameriških socialnih institucij in da takšne ali drugačne elemente prisile vsebuje vsak socialni odnos (Anthony, 1989: 305–306).

7. Z opustitvijo poudarka na fizični prisili vnese Singerjeva v paradigmo pranja možganov štiri med seboj prepletene elemente:

7.1. Singerjeva izrecno zapiše in priča, da se pranje možganov od procesov vplivanja v konvencionalnih institucijah razlikuje v uporabi postopkov pogojevanja.

Paradigmo o SMSPV opiše kot sintezo dveh skupin elementov (npr. Singer, 1990): Prvo tvorijo prizadevanja sekte za nadzor nad socialnim in fizičnim okoljem ter časom; za vzbuditev občutka nemoči; za zatrtje starega vedenjskega vzorca z manipulacijo s kaznimi in nagradami; za nastanek novega vedenjskega vzorca z manipulacijo s kaznimi in nagradami; za uveljavitev zaprtega sistema logike ter za postopno in zato nezaznavno uvajanje sprememb. V drugo skupino dejavnikov SMSPV sodijo: prevara, oslabitev/izčrpanost, odvisnost, strah in neobčutljivost. Značilnosti prve skupine dejavnikov neposredno razgrajujejo tezo o pogojevanju, na katerem, tako navaja Singerjeva, temelji proces miselne prevzgoje. Osrednji trije dejavniki druge skupine povzemajo paradigmo Farberja, Harlowa in Westa o komunističnem nadzoru duha (1957), imenovano tudi sindrom DDD (Debility, Dread, Dependency). Schein in drugi eksplicitno ovržejo znanstveno veljavo razlag, ki spreobrnjenje na temelju paradigme o pranju možganov pojasnjujejo s pogojevanjem. Schein npr. meni, da je teza nejasna, cirkularna in neznanstvena, ker se razhaja s temeljnim merilom znanstvene teorije, t.j. sistematične razlage variacij fenomena – ne pojasni dejstva, zakaj na večino ujetnikov v programu prevzgoje domnevno pranje možganov ni vplivalo (Anthony, 1989: 307–309).

7.2. Psihofizični stres, izčrpavanje. Izčrpanost/oslabeledost se zdi s stališča analize spreobrnjenja v novo religijo še posebej neustrezna. Novaki očitno niso izčrpani/oslabeledi na nobenega izmed načinov, ki bi jih lahko potrdil zdravnik; poleg tega naj bi bili, kot priča Singerjeva, svobodno voljo v celoti izgubili že pred pridružitvijo novi skupnosti. Po drugi plati je zaradi fizične oslabeledosti/izčrpanosti v korejskih ujetniških taboriščih življenje izgubila več kot tretjina zapornikov in to stanje je komajda mogoče primerjati z oslabeledostjo zaradi hindujske vegetarijanske prehrane. Singerjeva vseeno priča, da je "za prevlado svobodne volje zadostna mera (fizične) oslabeledosti/izčrpanosti navzoča vselej, kadar posameznika nadzoruje proces miselne prevzgoje" (Anthony, 1989: 309).

S stališča hipoteze o pranju možganov povzroči fizična zloraba – npr. slaba prehrana, bolezen, uporaba drog in mučenje – motnje v delovanju možganov, t.j. začasno nezmožnost kritične presoje in duševno zmedo, kar omogoči versko ali politično spreobrnjenje na podlagi primitivnejših duševnih procesov. Schein ugotavlja prav nasprotno: skrajna fizična zloraba sproži obupno željo po zapustitvi okolja, v katerem se prisila godi, ker je ta fizično nevdružna in ogroža življenje. Morebitno kolaborativno vedenje zapornika torej izvira iz želje po izboljšanju fizičnih razmer bivanja in ne iz popačenega razmišljanja, procesa pogojevanja ali disociacijskih motenj (Anthony, 1989: 309–311).

7.3. Prevara, popačeno razmišljanje:

Prevara je osrednji dejavnik hipoteze o pranju možganov. Pri obravnavi sekt namreč eksplicitno nadomesti element fizične prisile procesa programov prve generacije.

Poudarek na prevari je tudi sicer vselej že del robotske paradigme spreobrnjenja. Singerjeva npr. meni, da so komunisti prek fizične izčrpanosti/oslabeledosti zmanjšali zmožnost racionalnega razmišljanja jetnikov, da bi jih – s ponavljajočimi se zahtevami, pogojevanjem in hipnozo – zavedli ali prevarali v verjetje očitno napačni, človekovi naravi in družbeni realnosti v jedru nasprotujoči ideologiji. Schein domneva, da je bistvo prisilnega prepričevanja sprožiti nazorsko in vedenjsko spremembo v povsem zavednem, duševno zdravem posamezniku (Anthony, 1989: 311–312).

7.4. Disociacija, hipnoza, sugestibilnost:

Singerjeva je v psihiatrično diagnostiko uvedla atipično disociacijsko motnjo. Z njo je pranje možganov dobilo uradni status duševne bolezni.

Disociacijsko stanje opredeljuje "zožitev zavesti, ki služi nezavednim ciljem in jo ponavadi spremlja selektivna amnezija, t.j. stanje transa, obsedenost, fuga, hipersomija, stupor itd." (Wing, Cooper, Sartorius, 1999: 42). Tedanji Diagnostični in statistični priručnik Ameriškega psihiatričnega združenja (1980: 260) simptomom disociacijskega stanja dodaja še depersonalizacijo in atipično disociacijo:

⁵ *Postopek odprogramiranja (deprogramming), osrednji element programa ameriškega antikultnega gibanja, naj novaka vnovič spreobrne v splošno sprejete družbene vrednote. Fundacija za svobodo državljanov ga v svoji prvi okrožnici (1974) opredeli kot "proces osvobajanja žrtev izpod nadzora posameznikov in organizacij, ki izkoriščajo druge posameznike z uporabo tehnik nadzora duha (mind control)" (Melton, 1999b: 218). Takšno osvobajanje pripadnikov novih religioznih gibanj se (pogosto) začne s protipravnim odvzemanjem prostosti, z navadno ugrabitvijo; vsebuje lahko zastraševanje in elemente fizične, tudi spolne prisile. Oče postopka, tedaj kalifornijski državni uslužbenec, Theodore Patrick, npr. trdno verjame, da "Gospod pomaga tistim, ki si pomagajo sami, (in) da so lahko zato drobne stvari – kot so karate, kij ali lisice – sem ter tja zelo koristne" (Patrick, 1976). Število takšnih posegov je v sedemdesetih letih naraščalo, (nasilno) odprogramiranje postane tudi dobro plačan poklic. Postopek je bil uspešen v ravno dovolj primerih, da se nekateri, zdaj nekdanji pripadniki novih religioznih gibanj, pridružitjo odprogramerjem (deprogrammers) in postanejo zagovorniki antikultne perspektive.*

“(Atipično disociacijo gre diagnosticirati) pri posameznikih, za katere se zdi, da trpijo za disociacijskimi motnjami, a ne izpolnjujejo meril za specifično disociacijsko motnjo. Primeri kažejo transu podobna stanja in tista dolgotrajnejša disociativna stanja, ki jih lahko opazimo pri osebah, izpostavljenih dolgotrajnemu in intenzivnemu prisilnemu prepričevanju (pranju možganov, miselni prevzgoji in indoktrinaciji v ujetništvu teroristov ali kulta).”

Ta razločujoča disociativna stanja (v času okrevanja) opiše Singerjeva s procesom ‘floatinga’; drsenja, izmenjavanja avtentičnega sebstva posameznika z njegovo kultsko psevdoosebno, v kateri dominirajo sicer nezavedni, primitivni duševni procesi, ki jih nadzorujejo zunanji dejavniki, t.j. pripadniki kulta. Anthony (1989: 314) opozarja, da Singerjeva ideje floatinga in atipične disociacije ne razume zgolj kot psihopatološki učinek pranja možganov, ampak tudi kot bistveni element samega procesa; meni torej, da je disociacija vzrok in posledica pranja možganov.

Singerjeva trdi, da so novaki, ki da so jim oprali možgane, hipnotizirani, in da le-ti med svojim bivanjem v sekti ostajajo v hipnotičnem transu. V več sodnih procesih svojo predpostavko o uporabi hipnoze natančneje pojasni: osrednje obredje nekaterih gibanj (npr. scientološki auditing, mantrična meditacija pripadnikov Transcendentalne meditacije in Skupnosti za zavest Krišne) so orodja skupine za dosego hipnotičnega nadzora novakov.

Vodilni izvedenci za procese prisilnega prepričevanja se strinjajo, da med seboj prepleteni pojmi hipnoze, disociacije in nenavadne sugestibilnosti v procesu dušne prisile komunistov ne igrajo nikakršne vloge. Schein npr. ugotavlja, da je poglobljen problem podmene o uporabi hipnoze v prisilnem prepričevanju v pristo-voljnem odnosu hipnotizirane in hipnotiziranega. “Vsi primeri hipnoze, ki jih poznam,” nadaljuje, “vsebujejo namerno povzročitev spanju podobnega stanja ali disociacije. Jedro prisilnega prepričevanja pa je po drugi strani (in spet) povzročitev ideološke in vedenjske spremembe v popolnoma zavednem, duševno zdravem posamezniku” (Anthony, 1989: 316).

3.3. EMPIRIČNE RAZISKAVE

Dokazno gradivo o sektantskem pranju možganov je v ameriško javnost prihajalo iz dveh virov: prek negativnih pričevanj (odprogramiranih)⁵ nekdanjih članov in (kliničnih) študij behavioristov blizu antikultnemu gibanju, ki so specifične psihološke simptome posameznikov povezovali z organizacijskimi značilnostmi njihovih nekdanjih skupin. Singerjeva je uspela z opisom (sektantske) atipične disociacijske motnje; Flo Conway in Jim Siegelman (1979) na poljudnejši način predpostavita obstoj doslej neznanе (sektantske) ‘informacijske bolezni’.

Prve neodvisne empirične raziskave so pokazale, da se je vzorec

prejšnjih dosledno nanašal na poseben segment skupine nekdanjih članov; tistih, ki so jih (v veliki večini) iz sekt odprogramirali in so tudi kasneje ohranili stike z antikultnim gibanjem. Reprezentativna skupina je tako obsegala 10–15 odstotkov vseh nekdanjih članov novih religioznih gibanj (Melton, Introvigne; 2000).

Na pomembno razliko med odprogramiranimi nekdanjimi pripadniki sekt ter tistimi, ki so iz njih odšli samostojno, sta med prvimi opozorila Thomas Ungerleider in David Wellisch (1979). Raziskavo sta opravila na štirih skupinah petdesetih članov ali nekdanjih članov sekt. Razlikovala sta med člani, ki se bojijo odprogramiranja (22) ali so se po njem vrnil v skupino (11), ter nečlani, ki so jih odprogramirali (9) ali so skupino zapustili samostojno (8). Po opravljenih inteligenčnem, osebnostnem in psihološkem preskusu med njimi nista našla nobenega indica, ki bi kazal na delno ali popolno nezmožnost trezne presoje in pravnih odločitev, povezanih z njimi ali njihovim imetjem. Obenem ugotovita, da se je 88 odstotkov odprogramiranih nekdanjih pripadnikov sekt (in nihče iz preostalih treh skupin) odločilo za opravljanje dela odprogramerja (Ungerleider, Wellisch; 1979: 180–181).

Trudy Solomon (1981) je v študiji nekdanjih članov Združitevne cerkve ugotovila, da je njihov odnos do cerkve neposredno povezan z načinom njihovega odhoda in od njihovih poznejših stikov z antikultnim gibanjem: nekdanji člani Združitevne cerkve, ki so gibanje zapustili prisilno in so tudi pozneje vzdrževali tesnejše stike z antikultnim gibanjem, so cerkev ocenjevali negativno. Antikultno gibanje privzamejo kot novo referenčno skupino in (zato) svoje spreobrnjenje pojasnjujejo s teorijami o nadzoru duha (mind control) in psihološki manipulaciji.

Na očitno razliko med rekonceptualizacijo minulega obdobja v skladu z ideologijo referenčne skupine in posameznikovo izkušnjo opozarja tudi Stuart Wright (1984) v analizi petinštiridesetih nekdanjih pripadnikov novih religioznih gibanj, ki so svoje skupine zapustili prostovoljno in samostojno. Kar 91 odstotkov vprašanih je potrdilo, da je bila njihova udeležba v življenju gibanja prostovoljna. Wright poroča, da se dve tretjini anketirancev počutita “za izkušnjo bogatejši” in da so njihove sodbe o gibanjih v celoti “bolj strpne, manj kritične” kot v številnih poprejšnjih empiričnih raziskavah, “četudi izrazito ambivalentne”. Prostovoljni in samostojni odhod iz gibanja, analizira Wright, vsebuje celo vrsto kognitivnih in emotivnih operacij ter obenem preprečuje poenostavljanje kompleksnosti minulih izkušenj, dogodkov, idej in čustvene navezanosti. Vrednotenje obdobja po članstvu v skupini je torej proces pazljivega premisleka, ločevanja ugodnih izkušenj in dogodkov od tistih, ki jih posameznik kasneje razume kot slabe, nemoralne ali teološko napačne. Kot tako odločitev o odhodu iz katerega od kontroverznih religioznih gibanj priliči sicer normativnim

⁶ *Hkrati velja opozoriti na šibko empirično utemeljenost klasičnih študij prisilnega prepričevanja. Lifton je proučil zgolj štirideset primerov in podrobno poročal le o enajstih. Scheinovo prvotno delo je temeljilo na vzorcu petmajstih, po komunistični revoluciji na Kitajskem izpuščenih ameriških civilistov. Primeri, posebej pri Liftonu, so zabeleženi v pripovednem, poročevalskem slogu in opravljeni v kliničnem okolju (Richardson, 1993: 75–97).*

pretresom v človekovem življenju: adolescenci, prekinitvi odnosov z dekletom ali fantom, vpisu na fakulteto, služenju vojaškega roka, poroki, iskanju življenjske poti, otrokom, krizi srednjih let, menjavi službe, selitvi, upokojitvi, prav posebej ločitvi in nikakor izkušnji zajetih pripadnikov enot Organizacije združenih narodov v korejski vojni.⁶

Razpravo o vzrokih specifičnih psihopatoloških simptomov nekdanjih članov novih religioznih gibanj končata James Lewis in David Bromley (1987). V analizi stoštiriinpetdesetih nekdanjih pripadnikov novih religioznih gibanj sta razlikovala med tistimi, ki so skupine zapustili samostojno in prostovoljno (89); tistimi, ki so bili deležni svetovanja pri izstopu oziroma neprisilnega odprogramiranja (29) in med prisilno odprogramiranimi (36). Ugotovila sta "močno povezanost med načinom izstopa iz novega religioznega gibanja in navzočnostjo simptomov (sektantske 'informacijske bolezni'). Rezultati kažejo," pravita Lewis in Bromley (1987:508), "da je vir čustvenega pretresa (nekdanjih pripadnikov) ... način njihovega odhoda iz skupine in ne njihova izkušnja bivanja v njej."

Avtorja ugotavljata, da rezultati njune raziskave podpirajo pravilnost usmeritve tistih sociologov, ki pridružitve/odhod iz novega religioznega gibanja razumejo v sklopu teorije privzemanja in opuščanja vlog v človekovem skupnostnem življenju. Socialno vedenje posameznika tedaj izvira iz njegove socialne in ne osebnostne strukture; spremembe v vedenju, kot sta pridružitve ali odhod iz gibanja, pa iz spremembe vloge in ne osebnosti. Zaradi socialne in psihološke kontinuitete v premenah vlog je ustrežnejše slednje imenovati 'alternacije' (t.j. prehodne spremembe v življenju, smislu in identiteti) in ne 'spreobrnjenje' (t.j. drastične spremembe v življenju, smislu in identiteti). Še toliko bolj, ker privzetje vloge člana katerega od (kontroverznih) gibanj najpogosteje pomeni eksperimentalno orientacijo, preiskovanje in ne slepo podreditve (Lewis, Bromley; 1987:511).

Številne študije odhodov iz novih religioznih gibanj so očrtale temeljne parametre pobegov, nadaljujeta Lewis in Bromley. Očitno je, da proces poteka dalj časa, da ga pogosto spremlja razočaranje, da lahko vsebuje precejšnjo stopnjo čustvenega stresa in ambivalentnosti in da se pogosto ne konča s formalnim izstopom iz skupine. Tranzicijsko obdobje med stabilnima vlogama (člana gibanja in člana konvencionalne družbe) je lahko še posebej stresno za tiste posameznike, ki so v skupino vložili veliko časa, dela in energije, bodisi po lastni izbiri bodisi zaradi siceršnje narave zapuščenega gibanja (Lewis, Bromley; 1987:511).

Kljub temu je velika večina nekdanjih članov iz svojih vlog izstopila brez posebnih težav; majhna, toda pomembna skupina pa je izkusila neko vrsto svetovanja pri izstopu ali odprogramiranju. Oba procesa v jedru vsebujeta prizadevanja za desocializacijo in

resocializacijo članov novih religioznih gibanj. Le-ti namesto spontanega odhoda, sproženega s posameznim konfliktom ali nesporazumom s skupino, izkusijo "proces novačenja nazaj v konvencionalno socialno mrežo" (Lewis, Bromley; 1987:511). Novačenje vsebuje tranzicijo vlog od člana verske skupnosti, njenega nekdanjega člana, do člana konvencionalne družbe. Status nekdanjega člana je večinoma prehodne narave, čeprav ga nekateri posamezniki podaljšajo z začasnim sprejetjem poklica 'javnega odpadnika' (public apostate). Ne glede na to, ali posameznik privoli v procesa desocializacije in resocializacije ali mu oba vsilijo, je končni rezultat v opustitvi ene vloge in privzetju druge. Primarna razlika med prostovoljno in prisilno uklonitvijo je v dejstvu, da je dogodek v primeru slednje veliko slabše predelan, ker posameznik procesa izstopa ne more uporabiti kot strategijo za graditev racionalizacije svojih odločitev in načrtov o prihodnji vlogi.

Taka tranzicija vlog sooča posameznika s pomembnimi prilagoditvenimi težavami na psihološkem in socialnem področju. Te se stopnjujejo v skladu z intenzivnostjo procesa svetovanja ali odprogramiranja. Smoter obeh je, da se posameznik simbolno in vedenjsko pridruži tistim, ki proces upravljajo. Konstrukt prisilnega nadzora duha, uporabljen kot interpretativna paradigma za rekonstrukcijo minulega vedenja, zagotavlja posamezniku stigmatizirajoči princip njegovih deviantnih dejanj. V skrajnem primeru prisilnega odprogramiranja mu bo posameznik, soočen z razmerami, ki se jim ne more izogniti, najverjetneje vedenjsko in simbolno podlegel.

Proces svetovanja/odprogramiranja se torej izteče v polarizirano razrešitev zapletenih in ambivalentnih čustev nekdanjega člana do njegove prejšnje skupine ter zato v njem zelo verjetno sproži čustvene pretrese. Na subjektivni ravni povzroči privzetje vloge nekdanjega člana, ki se je podredil modelu prisilnega nadzora duha, raznorodno in konfliktno samoobčutenje ter prav tak odnos do prijateljev in družine. Kot posameznik je prisiljen potlačiti kompleksnost svojih občutij, zato lahko podvomi o svoji zmožnosti samostojnega razsojanja. V odnosu do verske skupnosti izkusa krivdo zaradi izdaje nekdanjih tovarišev, morda se zбоji tudi za duhovno plat svojega bitja. Do članov družine, s katerimi se vnovič zbližuje, lahko občuti krivdo zaradi povzročene jim bolečine; do vnovičnega sprejetja konvencionalnih verjetij, ki jih je še pred kratkim zaničeval, pa ambivalentnost. Podoben pritisk in konflikt doživlja posameznik zaradi vnovič sprejete javne vloge. Verske skupnosti pritiskajo na posameznike, naj zavrnejo 'verolomna' prizadevanja svetovalcev/odprogramerjev; ti zahtevajo potrditev prevare s praktikami prisilnega nadzora duha (Lewis, Bromley; 1987:512).

Vsiljena tranzicija vlog torej posameznika ujame med dva socialna in simbolna svetova. Ker ga še dodatno bremeni s socialnimi

in psihološkimi konfliktih, povezanimi s (takšno) tranzicijo vloge, bo v njem zelo verjetno zbudila čustveni stres in težave, ki jih nekateri pripisujejo prav sektantskemu pranju možganov, skleneta Lewis in Bromley (1987:512–513).

LITERATURA

- Anthony, Dick (1989): **“Religious Movements and Brainwashing Litigation: Evaluating Key Testimony”**. V: Robbins, Thomas (ur.); Anthony, Dick (ur.): *In God We Thrust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, 2nd ed., Transaction Press, New Brunswick, str. 295–344.
- Barker, Eileen (1995): **New Religious Movements**, A Practical Introduction, HMSO, London.
- Clark, John G. Jr. (1979): **“Cults”**. V: *Journal of the American Medical Association*, let. 242, št. 3, str. 279–281.
- Conway, Flo; Siegelman, Jim (1979): **Snapping: America’s Epidemic of Sudden Personality Change**, Lippincott, New York.
- Hunter, Edward. (1958): **Brainwashing, The Story of Men Who Defied it**, Pyramid Books, New York.
- Introvigne, Massimo (1999): **“Religion as Claim”**. V: Platvoet, J.G. (ur), Molendijk A.L.(ur): *The Pragmatics of Defining Religion – Contexts, Concepts and Contests*, Brill, Leiden–Boston–Koeln, str. 41–72.
- Kaplan, H.I; Freedman, A.M; Sadock, B.J. (1980): **Comprehensive Textbook of Psychiatry**, Williams & Wilkins, Baltimore, 3rd edition.
- Lewis, James; Bromley, David (1987): **“The Cult Withdrawal Syndrome: A Case of Misattribution of Cause?”**. V: *Journal for the Scientific Study of Religion*, let. 26, št. 4, str. 508–522.
- Melton, Gordon J.; Introvigne, Massimo (2000): **Gehirnwaesche und Sekten**. Interdisziplinäre Annaeherungen, Diagonal-Verlag, Marburg.
- Melton, Gordon J. (1999a): **The Rise of the Study of New Religions**, CESNUR 1999, Bryn Athyn, Pennsylvania.
- Melton, Gordon J. (1999b): **“Anti-cultists in the United States: an historical perspective”**. V: Wison, Bryan; Cresswell, Jamie: *New Religious Movements: Challenge and response*, Routledge, London.
- Patrick, Ted.; Dulack, Tom. (1976): **Let Our Children Go!**, Ballantine Books, New York.
- Richardson, James T. (1993): **“A Social Psychological Critique of ‘Brainwashing’ Claims About Recruitment to New Religions”**. V: Hadden, Jeffrey (ur.), Bromley, David (ur.): *The Handbook of Cults and Sects in America*, JAI Press, Greenwich.
- Singer, Margaret (1979): **“Coming Out of the Cults”**. V: *Psychology Today*, št. 12, str. 72–82.
- Singer, Margaret; Ofshee, Richard (1986): **“Attacks on Peripheral Versus Central Elements of Self and the Impact of Thought Reforming Techniques”**. V: *Cultic Studies Journal*, let. 3, št. 1.
- Singer, Margaret (1990): **“Thought Reform Programs and the Production of Psychiatric Casualties”**. V: *Psychiatric Annals*, let. 20, št. 4.
- Solomon, Trudy: (1981) **“Integrating the ‘Moonie’ Experience: A Survey of Ex-members of the Unification Church”**. V Robbins, Thomas; Anthony, Dick: *In God We Trust*, New Brunswick, Transaction, New York, str. 275–294.
- Škafar, Vinko (1998): **Verstva, sekte in novodobna gibanja**, Mohorjeva družba, Celje.
- Ungerleider, Thomas; Wellisch, David (1979): **“Coercive Persuasion (Brainwashing), Religious Cults, and Deprogramming”**. V: *American Journal of Psychiatry*, let. 136, št. 3, str. 279–282.

- Wright, Stuart (1984): **"Post Involvement Attitudes of Voluntary Defectors from Controversial New Religious Movements"**. V: *Journal for the Scientific Study of Religion*, let. 23, št. 2, str. 172–182.
- Wilson, Bryan (1982): **"Sociology of Sects"**. V: Wilson, Bryan: *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, str. 89–120.
- Wing, J. K.; Cooper J. E.; Sartorius, N. (1999): **Standardizirani intervju za zajemanje psihiatrične simptomatike s slovarjem**, Slovenske psihiatrične publikacije, Ljubljana.

GREGOR LESJAK je diplomirani filozof. Zadnjih šest let je zaposlen na Uradu Vlade RS za verske skupnosti. Njegovo ožje delovno področje so nova religiozna gibanja v Republiki Sloveniji.

Nirvanizacija globalne vasi

Privlačnost azijskih religij za sodobne zahodne družbe

Ko bodo jeklene ptice letale po zraku
in konji potovali po kolesih,
bodo Tibetanci kot mravlje razpršeni po svetu,
dharma pa bo prišla v deželo belega človeka.

Padmasambhava, 8. stoletje

Izmenjava idej med Vzhodom in Zahodom poteka že od antike. Ta pretok idej se je še posebej okrepil v drugi polovici 20. stoletja, ko se je svet s pomočjo izpopolnjenih transportnih in komunikacijskih sredstev zares globaliziral. Tako danes azijske družbe organizirajo svoje gospodarsko-politične sisteme po načelih sodobnega korporacijskega kapitalizma, ki so jih "uvozile" z Zahoda. Za povračilo pa so ponudile vrsto religiozno-filozofskih idej in konceptov, ki pomagajo zahodnjakom lajšati posledice njihovega potrošniško usmerjenega življenja, neredko pa učinkovito zapolnjujejo tudi metafizično praznino in zadovoljujejo duhovno-religiozne potrebe ljudi.

Pravemu razcvetu azijskih religij v drugi polovici 20. stoletja najprej v ZDA in kasneje v Evropi je botrovala številna azijska emigracija, po drugi strani pa je plodna tla za razcvet azijskih religiozno-filozofskih idej pripravila tudi hipijska kontrakultura v šestdesetih in sedemdesetih letih. Danes, trideset let po Woodstocku, so se otroci cvetja sicer postarali, privlačnost azijskih religij pa ni prav nič upadla. V večjih ameriških in evropskih mestih deluje niz budističnih templjev, meditacijskih centrov, orientalskih inštitutov ipd. Prenekatera nova religijska skupina ponuja hindujske

¹ *Omeniti velja, da so geografsko tudi judaizem, krščanstvo in islam azijskega izvora, vendar pa se v pričujočem članku termin azijske religije nanaša izključno na neabrahamsko tradicijo Vzhoda (predvsem na indijske in kitajske religije).*

tehnike meditacije in joge. Zahodnjaki še vedno romajo v indijske *ašrame*, kjer pod vodstvom podjetnih gurujev poskušajo najti izhod iz krize, v katero jih je pahnil sodobni način življenja. Pravi samostani so zrasli tudi na Zahodu, kjer so se številni utrujeni posamezniki in posameznice prenehali pehati za dobičkom in kot menihi (nune) iščejo lastno pot do odrešitve. Leta 1987 so nekega dveletnega Španca prepoznali za reinkarnacijo pomembnega tibetanskega lame, ki je bil zelo dejaven pri razširjanju budističnega nauka na Zahod. Zdaj mali lama prebiva v Nepalju v samostanu Kopan, ki ga je ustanovil njegov predhodnik.

Budizem je svoj prostor dobil tudi v popularni kulturi. Hollywoodska zvezda Richard Geere že vrsto let intenzivno sodeluje pri kampanji za osvoboditev Tibeta. Pravo budistično modno muho so sprožili filmi, kot sta Bertolluccijev *Mali Buda* in Annaudov *Sedem let v Tibetu* z Bradom Pittom v glavni vlogi. Priča smo tudi intenzivnemu navdušenju nad različnimi vrstami joge, med katerimi je v bleščečem svetu hollywoodskega sveta predvsem po zaslugi Madonne in Gwyneth Paltrow v zadnjem času še prav posebej priljubljena ashtanga joga Patabhija Džoisia. Azijske religije pa na ugoden odmev niso naletele zgolj v multietničnih in kulturno-religijsko nadvse tolerantnih ZDA, kar lepo dokazuje primer italijanskega nogometnega zvezdnika Roberta Baggia, ki se v dominantno katoliškem okolju deklarira za budista.

Današnji čas razbijanja religijskih monolitov in mešanja, presajanja ter reinterpretacije posameznih idej, nastajanje novih sinkretizmov ipd. zgodovinsko gledano sicer ni nekaj revolucionarno novega (spomnimo se samo na helenizem). Pomembno pa je, da se danes vse to dogaja v neprimerno večjih razsežnostih kot kdajkoli doslej.

Zato za razumevanje človekove eksistence danes ne zadostujejo več klasične definicije religije in cerkve. Ali kot pravi sociolog Thomas Luckmann: "norme tradicionalnih religioznih institucij, kot so se utrdile v 'uradnem' ali nekoč 'uradnem' modelu, nam ne morejo več služiti kot merilec pri ocenjevanju religije v moderni družbi. Da bi pravilno razumeli vlogo religije, si je treba najprej zastaviti prava vprašanja." (Luckmann, 1997: 84) Tako za natančno določitev profila naše kulturne identitete ni dovolj proučevanje katoliške cerkve, saj to identiteto poleg judovsko-krščanske tradicije pomembno oblikuje tudi srečanje z drugimi duhovnimi tradicijami. In med temi radikalno drugačnimi tradicijami so verjetno najbolj vplivne ravno azijske,¹ še posebej hinduizem in budizem.

GENEZA STIKOV MED AZIJSKIMI RELIGIJAMI IN ZAHODNIM SVETOM

Stiki zahodnega sveta z azijskimi kulturami se začenjajo vsaj že v 5. stoletju pr. n. št., ko je med Grki in Indijci potekala bogata kulturna

izmenjava. Ti stiki se okrepijo s prihodom Aleksandra Velikega na indijsko podcelino (leta 327–325 pr. n. št.). Indijske ideje so ponesli v Grčijo predvsem trije filozofi, ki so spremljali Aleksandrovo osvajanje: Diogenov učenec Onesikrit, privrženec Demokritovega nauka Anaksarh in Piron iz Eliade. Do danes najbolj ohranjen opis indijskih idej iz helenističnega obdobja je Megastenovo delo "Indika" iz leta 311 pr. n. št., ki opisuje številne nauke indijskih modrecev in jih primerja s helenskimi predstavami o svetu in življenju. O stikih med indijsko in grško kulturo pričajo tudi nekatera dela palijske književnosti.² Med njimi je verjetno najbolj poznan zapis grško-indijskega dialoga med grško-baktrijskim kraljem Milindo (Menandros, vpliven vladar na severozahodu indijske podceline okrog 140–110 pr. n. št.) in indijskim budističnim menihom Nagaseno z naslovom "Vprašanja kralja Milinde" (*Milindapanha*).³

Konec 13. stoletja je informacije o azijskih religijah (predvsem o budizmu) v Evropo prinesel Marko Polo. Kaneje se je Zahod podrobneje srečal z azijskimi religijami v času kolonizacije, vendar to srečanje ni pustilo vidnih sledi v evropski kulturi. Prvo pravo zanimanje za azijske religije (predvsem za budizem) se prične konec 18. in predvsem v 19. stoletju, ko luč sveta ugledajo prvi prevodi religioznih besedil Vzhoda (npr. prevod Upanišad, ki jih je leta 1802 iz perziščine prevedel v latinščino Anquetil-Duperon, Humboldtov prevod Bhagavad-gite v nemščino leta 1827, tudi prevod Lao Cejevega "Tao Te Činga", ki ga je leta 1820 objavil utemeljitelj sinoloških študij v Franciji Abel Rémusat, itd.). S pojavom znanstvenega proučevanja budizma (pionirji tega področja so Thomas William, T. W. Rhys Davids in Hermann Oldenberg) se poveča splošno zanimanje za budizem – nastanejo prva budistična društva. Budistične ideje pomembno vplivajo na Schopenhauerjevo filozofijo, prav tako pa azijske filozofsko-religiozne ideje odkrije in v veliki meri "posvoji" romantika. Pomembno mesto pripada tudi oxfordskemu profesorju Maxu Müllerju,⁴ ki je sredi 19. stoletja pričel zbirati in urejati izvirno gradivo indijske književnosti vedskega in kasnejših obdobj.

K pohodu vzhodnih filozofij na Zahod je pomembno pripomoglo teozofsko društvo, ki sta ga leta leta 1875 ustanovila Madam Petrovna Blavatsky (1831–1891) in polkovnik Henry Olcott. Društvo je promoviralo ideje hinduizma, budizma in zahodnega okultizma, si prizadevalo za sintezo ezoteričnih naukov Zahoda in Južne Azije ter poudarjalo središčni pomen karme in reinkarnacije.

Pomemben mejnik je prvi Svetovni parlament religij, kjer so se leta 1893 v Chicagu prvič neposredno srečali predstavniki zahodnih in vzhodnih religij – med številnimi predstavniki azijske duhovnosti je največ pozornosti zbudil hindujski učitelj Vivekananda, omeniti pa velja tudi zen budista Daisetzu T. Suzukija. Leta 1897 je Swami Vivikananda v New Yorku ustanovil društvo *Vedanta* (*Vedanta Society*), kasneje (leta 1925) je v Los Angelesu Paramahansa

² Pali je jezik, v katerem naj bi svoj nauk razširil zgodovinski Buda Siddarta Gautama. Ker je v paliju zapisana tudi velika zbirka budističnih svetih spisov Tripitaka (Tri košare), jo imenujemo tudi palijski kanon.

³ Dostopno tudi v slovenskem prevodu Primoža Pečenka: "Vprašanja kralja Milinde: O Buddhovem nauku" (1990), Založba Mladinska knjiga, Ljubljana.

⁴ Max Müller velja za najzaslužnejšega evropskega strokovnjaka za zbiranje in urejanje izvirnih indijskih besedil. Še danes ga pod imenom Mokš Mular, kar pomeni "ukoreninjen v duhovni osvoboditvi", poznajo in cenijo tudi v Indiji (Veljačić, 1992: 9).

⁵ *New age* ali nova doba je eklektično in sinkretično gibanje, kamor različni raziskovalci uvrščajo raznovrstna in včasih radikalno različna gibanja. Pod to oznako najdemo zelo različne skupine, kot so npr. ekološke, feministične, psihoterapevtske skupine, skupine, ki črpajo iz starodavnega ezoterično-okultnega učenja Zahoda, pa tudi astrologija, numerologija, alternativna medicina, dejavnosti, kot so npr. zdravljenje s kristali, komunikacija z naravo, oblike pozitivnega mišljenja itd., pomembno mesto pa zasedajo tudi skupine pod vplivom azijskih religioznih tradicij. Termin *new age* (nova doba) je nastal v okviru teozofije, širše pa ga je popularizirala teozofinja Alice Bailey (1880–1949). Do množične uporabe tega izraza je prišlo v ZDA v sedemdesetih letih, nepolno desetletje kasneje pa tudi v Evropi. Zdaj je termin "udomačen" tudi v Sloveniji, kjer se enakovredno uporablja tako slovenska kot angleška različica.

⁶ *Zen* (japonsko) ali *Chan* (kitajsko) budizem ima svoj izvor v indijski mahayanski tradiciji. Ko ga je legendarni ustanovitelj Bodhidharma v 6. stoletju poneseł na Kitajsko, je tam prevzel številne elemente taoizma, dokončno pa se je razvil in oblikoval na Japonskem, kamor so ga v 12. stoletju prinesli menihi, ki so se iz Kitajske vračali v Indijo. *Zen* poudarja neposredno osebno doživetje razsvetljenja in temelji na

Jogananda ustanovil *Self-realization Fellowship*, leta 1930 so v New Yorku ustanovili prvi zen inštitut (*Zen Institute of America*) itd.

Zares široko popularnost pa azijske filozofsko-religiozne ideje doživijo na Zahodu v drugi polovici šestdesetih let. Takrat z množico emigrantov iz Azije, predvsem v ZDA (k čemur je odločilno pripomogla sprememba zakona o priseljivanju tujcev, s katerim so ZDA leta 1965 občutno liberalizirale politiko do tujcev) pridejo tudi številni duhovni učitelji. Njihove ideje kmalu naletijo na izjemno plodna tla, ki sta jih ponudila gibanje⁵ *new age* in hipijska kontra-kultura, ki je ne smemo razumeti zgolj kot politični in (sekularno) kulturni upor mladih zoper obstoječo kulturo. Hkrati z bojem za državljanske pravice in enakopraven položaj žensk ter z nastankom ekološkega gibanja se je namreč izjemno povečalo tudi zanimanje za duhovnost, drugačno od tiste, ki so jo ponujale obstoječe religiozne institucije (alternativa se je pojavila v okultnih in mističnih tradicijah starodavnega Zahoda, predvsem pa tudi Vzhoda).

AZIJSKE RELIGIJSKE SKUPINE V SODOBNIH ZAHODNIH DRUŽBAH

Danes je na Zahodu najbolj popularen budizem v svojih številnih oblikah, med katerimi prevladujeta zen⁶ in tibetanski budizem. Azijske religije se širijo tudi prek bogate hindujske tradicije, predvsem po zaslugi številnih gurujev indijske tradicije joge, ki so svoj nauk razširili na Zahod (npr. Jogi Bhajan in njegova Happy Holy Organization, Swami Satchidananda, ki je zaslovel s svojim nastopom na Woodstocku, Swami Vishnudevananda in njegova International Sivananda Yoga, leta 1952 je v ZDA prišel Meher Baba itd.).

Še posebej priljubljen je na Zahodu postal Maharishi Mahesh Jogi s svojo "Transcendentalno meditacijo" – leta 1975 se je njegovih tečajev udeležilo preko pol milijona ljudi (Kurtz, 1995: 196). V gibanje je pritegnil številne znane osebnosti (med njimi tudi skupino The Beatles), kar je še dodatno povečalo njegovo priljubljenost. Danes ima gibanje svoj center v Švici, z njegovo transcendentalno meditacijo, ki temelji na načelih mantra-joge, pa naj bi se po vsem svetu ukvarjalo približno dva milijona ljudi. Maharishijeva transcendentalna meditacija je tipičen primer prirejanja hinduističnih duhovnih tehnik in metod za zahodno občinstvo. Temelji na ponavljanju mantr, ki nima pomena in zato sama ni predmet osredotočanja pozornosti, temveč zgolj sredstvo za doseganje višjih ravni zavesti (v končni stopnji zavesti "enosti" vsega bivajočega). Takšna meditacija je nenaporna in tako primerna za vsakogar, še prav posebej za potrošniško naravnane zahodnjake in njihovo željo po takojšnji zadovoljitvi vsakršnih, tudi duhovnih potreb. Hkrati pa je to tehnika, ki ponuja rezultate brez navezave na kakšen širši "ideološki" kontekst in kot taka ne zahteva nikakršnega "verovanja".

Ena najhitreje rastočih skupin hindujskega porekla na Zahodu je skupina, ki jo je v štiridesetih letih v Indiji ustanovil karizmatični Sathya Sai Baba. Privrženci v njem prepoznavajo *avatarja*⁷ Šive, Višnuja in Krišne, bolj kot njegovi nauki pa množice zahodnjakov privlačijo njegova sposobnost raznih "čudežnih dejanj" (*siddhi*), kot so npr. čudežno zdravljenje, branje misli, materializacija nakita in predvsem proizvodnja svetega pepela (*vibhuti*) z veliko zdravilno močjo. Čeprav Sai Baba v nasprotju z večino drugih novodobnih indijskih gurujev, ki so pogosto obiskovali zahodne države ali pa se tam tudi trajno naselili, ostaja v Indiji, njegova popularnost nezadržno raste tudi na Zahodu. V Indiji naj bi njegovo gibanje združevalo šest milijonov privrženecv, v 64 državah po svetu pa že blizu 50 milijonov privrženecv (Thomas, 1993: 192). V rojstni vasi Puttaparthi na jugu Indije so zgradili velik ašram; gibanje vodi še številne izobraževalne ustanove in velik kongresni center v Bombaju, med letoma 1968 in 1985 pa so priredili tudi štiri svetovne konference.

Med najbolj kontroverzne prav gotovo sodi skupina, ki jo je ustanovil Bhagwan Sri Rajneesh – Osho. Najprej je v sedemdesetih letih ustanovil komuno v Pooni, po izgonu iz Indije pa je v Oregonu kupil posestvo in ustanovil novo komuno s pet tisoč privrženci. Komuna je imela lastno elektrarno, šolo, zdravstveno službo, TV postajo, lasten tisk, hotel, letališče, univerzo, itd., Rajneesh pa je postal znan predvsem po svojih 95 rolls-royceih.⁸ Zadeva je kulminirala v Rajneeshevem izgonu iz ZDA in plačilu visoke globe, propadu komune v Oregonu in v velikem osipu med verniki. Rajneesh se je vrnil v ašram v Pooni, kjer je leta 1990 umrl, njegovo gibanje pa je še danes prisotno v številnih zahodnih državah.

Iz sikhizma izhaja gibanje, ki ga je pod imenom "Divya Sandesh Parishadleta" v Indiji ustanovil Shri Hans Ji Maharaj. Njegov sin, Satguru Maharaj Ji, se je v sedemdesetih letih preselil v London in na Zahod ponesel gibanje pod imenom "Poslanstvo božanske luči" ("Divine Light Mission"). Gibanje temelji na štirih "božanskih metodah meditacije, ki posamezniku omogočijo vstop v svoj notranji svet in s tem izkušnjo "božanske luči", "božanske harmonije", "božanskega nektarja" in "božanske besede". V zadnjem času so nesoglasja znotraj Maharaj Ji-jeve družine oslabila gibanje, ki pa naj bi še vedno združevalo blizu pet milijonov privrženecv (tudi ti v Maharaj Ji-ju vidijo inkarnacijo boga).

Po drugi strani pa se Kitajske ideje na Zahod niso širile toliko v obliki homogenih religioznih gibanj in skupin (razen v primeru številnih kitajskih emigrantov po ZDA in Evropi), ampak so v sodobno zahodno kulturo vstopale bolj samostojno in razpršeno. Tako je danes izjemno priljubljeno načelo *jin-jang*, ki so ga posvojili new age in številna nova religijska gibanja, zelo popularno je prerokovanje s pomočjo "I Činga", številni zahodnjaki si svoja bivališča urejajo po načelih starodavne taoistične modrosti Feng Šui,⁹ svojo psihofizično kondicijo pa ohranjajo z rednim prakticanjem večine

preprostemu načinu življenja v skladu z naravo ter na sedeči meditaciji, ki se izogiba zapletenim obredom in abstraktnim miselnim spekulacijam.

⁷ *Po hindujski mitologiji se bogovi (predvsem Višnu), ko svetu grozijo zle sile, lahko utelesijo v človeški ali živalski obliki in se spustijo na Zemljo kot avatarji.*

⁸ *Veliko osebno bogastvo kritiki očitajo tudi številnim drugim indijskim gurujem. Tudi sam sem bil leta 1993 v Puttaparthiju priča dogodku, ko se je izjemno priljubljeni Sai Baba v svoj ašram, kjer ga je pričakala nepregledna množica zelo revnih Indijcev in ne tako revnih zahodnjakov, pripeljal z enim svojih jaguarjev.*

⁹ *Feng Šui (Feng Shui) je najverjetneje nastal v obdobju dinastije Han (206 pr. n. št. – 220 n. št.). Dobesedno pomeni "veter in voda" in označuje starodavno kitajsko metodo določanja najprimernejšega položaja zgradb, grobnic in templjev. Temelji na usklajevanju petih osnovnih elementov (zemlja, ogenj, kovina, voda in les) z dvema primarnima silama (jin in jang), ki se v naravi prepletajo ter na človeka ugodno ali neugodno učinkujejo.*

¹⁰ *Tai Či Čuan (Tai Ji Quan) je starodavna kitajska meditativna večina gibanja, za katero sta značilni globoka zbranost in natančno določeno krožno gibanje, ki ponazarja načelo jin-jang in omogoča pretakanje življenjsko pomembnih snovi, tekočin in energije po vsem telesu. Z današnjim imenom jo je poimenoval Wang Zongyue v 16. stoletju, njene korenine pa segajo usaj v 5. stoletje pr. n. št.*

¹¹ *S terminom "nova religijska gibanja" označujemo skupine z izjemno pestrim naborom različnih verovanj in praks, ki so na Zahodu nastala v 20. stoletju, množično pa po drugi svetovni vojni – npr. Mednarodna skupnost za zavest Krišne, Scientološka cerkev, Moonova Združitevna cerkev, Rajneeshevo gibanje Bhagwan itd. Predvsem prokatoliško usmerjeni avtorji za označevanje teh skupin uporabljajo tudi termina kult in sekta. Pri tem izhajajo iz pogosto uporabljane tipologije, ki religijske institucije razvršča na cerkve, denominacije, sekte in kulte ter izhaja iz zahodnega, judovsko-krščanskega pojmovanja religije. Ta tipologija pa je manj uporabna za nekatere druge vrste religij, predvsem za azijske, poleg tega pa privilegira status cerkve v odnosu do denominacij, sekt in kultov. Predvsem izraza kult in sekta se pogosto uporabljata pejorativno, zato se je zaradi negativne konotacije teh oznak v znanstvenem proučevanju uveljavil izraz nova religijska gibanja.*

Tai Či Čuan.¹⁰ Prav posebno mesto pa na Zahodu pripada tudi tradicionalni kitajski medicini (akupunkturi, akupresuri itd.).

NAČINI PRENOSA AZIJSKIH RELIGIOZNO-FILOZOFSKIH IDEJ V SODOBNE ZAHODNE DRUŽBE

Prenos azijskih religioznih idej na Zahod poteka v dveh smereh:

a) Po eni strani se azijske religiozne ideje prenašajo na Zahod prek gibanj in skupin, ki se trudijo ostati čim bolj zveste izvirnemu izročilu. To so predvsem skupine azijskih emigrantov v ZDA in Evropi, pa tudi nekatera nova religijska gibanja.¹¹ Lep primer takšnega "presajanja konceptov" je Mednarodna skupnost za zavest Krišne.

b) Po drugi strani pa gre za selektivno prisvajanje posameznih pojmov, idej ali praks, ki se iztrgani iz širšega konteksta reinterpretirajo in vključijo v nov kulturni sistem. Primer takšne "kulturne reinterpretacije" sta zahodni način prakticiranja joge in zahodna uporaba ideje o reinkarnaciji.

"Presajanje" azijskih religij

Pri skupinah azijskih emigrantov (npr. Kitajci, Indijci, Japonci, Korejci itd. v ZDA, ali primer številne indijske emigracije v Veliki Britaniji) ostanejo religiozne ideje v veliki meri podobne izvirnim, manjše spremembe večinoma socialne organizacije religioznih skupin in opravljanja obredov pa so seveda pri prehodu v radikalno drugačno kulturno okolje neizbežne. Thomas je pri proučevanju hindujskih skupin indijskih emigrantov v Veliki Britaniji opazil nekatere spremembe v odnosu med kastami, spremembe v obredih, ki zaznamujejo določene življenjske cikle (*samskare*) – predvsem obrede ob rojstvu in smrti (Thomas, 1993). Vendar gre pri teh skupinah praviloma za socialno-organizacijske spremembe, ki na samo jedro religiozne nauka bistveno ne vplivajo.

Pri izvirnih tradicijah pa ne vztrajajo samo skupine azijskih emigrantov, temveč tudi nekatera nova religijska gibanja. Lep primer "presajanja" azijskih religiozno-filozofskih idej na Zahod je Mednarodna skupnost za zavest Krišne – International Society for Krishna Consciousness (v nadaljevanju ISKCON). Je del tradicije Gaudya Vajšnava, ki jo pričena srednjeveški indijski religijski reformator Caytania Mahaprabhu, ena od reinkarnacij Krišne. Temelji na *vedah*, vendar pa pripadniki gibanja nasprotujejo enačenju ISKCON s hinduizmom, ali kot pravi ustanovitelj gibanja: "Hinduističen je tuje ime. Mi nismo Hindujci. Mi se identificiramo s sistemom *varnasrame*. *Varnasrama* označuje privržence Ved, ki sprejemajo osmero porazdelitev človeške družbe na *varne* in *asrame*. Obstajajo štirje družbeni razredi in štirje razredi duhovnega življenja. To se imenuje *varnasrama*" (Prabhupada, 1989: viii).

Poleg tega pa pripadniki ISKCON močno poudarjajo razliko med "hindujskim" čaščenjem Krišne kot Višnujevega avatarja in njihovim čaščenjem Krišne kot vrhovnega božanstva, ki je nad vsemi drugimi hindujskimi bogovi najvišje vedsko božanstvo in kot tak presega sam hinduizem.

Caytanijevi nauki naj bi se vse do današnjega dne prenašali po nepretrgani verigi nasledstev učencev, ki sega 5000 let nazaj v zgodovino.¹² Zadnji v tej verigi naj bi bil Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896–1977), ki je leta 1966 v New Yorku ustanovil ISKCON. Gibanje se je hitro širilo po ZDA, leta 1969 prišlo tudi v Veliko Britanijo, od tam pa v celinski del Evrope. Zadnjih deset let življenja je Prabhupada zelo veliko potoval po vsem svetu in ustanovil 108 centrov gibanja v 49 državah, poleg tega pa je tudi avtor 80 knjig prevodov in komentarjev vedskih spisov. Tako je bistveno pripomogel k temu, da je danes ISKCON "doma" na vseh celinah.

Zdaj gibanje Hare Krišna združuje približno 350 templjev, 40 ruralnih skupnosti, 50 šol, 95 restavracij v več kot sto državah. Na svetu je približno 30.000 iniciiranih članov, celotno kongregacijo pa ocenjujejo na milijon ljudi (Jazwinski, 1997: 316). ISKCON je tudi eden največjih svetovnih založnikov, saj je v 25 letih izdal več kot 395 milijonov knjig indijske filozofije in religije v več kot 70 jezikih.

Iniciirani člani skupnosti sledijo štirim regulativnim načelom:

- usmiljenje: uživanje izključno vegetarijanske hrane,
- strogost: odpoved uživanja vseh vrst drog, kot so mamila, alkohol, tobak, prava kava in pravi čaj,
- čistost: vzdržnost spolnih odnosov zunaj zakonske zveze, v okviru zakona pa izključno z namenom rojevanja otrok,
- resnicoljubnost: odpovedovanju igranju na srečo.

Religiozni sistem ISKCON temelji na treh točkah:

1. *Sambandha* pomeni spoznati odnos z bogom – Krišno, katerega sestavni delci naj bi bila vsa živa bitja. Obstaja pet odnosov, ki jih živo bitje lahko razvije z bogom: nevtralni odnos, služabniški, prijateljski, starševski in ljubezenski odnos.

2. *Abhidheya* pomeni delovanje v skladu s tem odnosom, ki temelji na metodi bhakti-joge – na večnem ljubečem služenju bogu Krišni.

3. *Prayojana* pomeni doseg končnega cilja, ki je vdano služenje bogu (in s tem posledično naravno služenje vsem drugim živim bitjem). Obstaja več načinov tega služenja Krišni, najpomembnejše in za našo dobo najprimernejše pa naj bi bilo skupno petje svetih imen – Hare Krišna maha mantra.¹³ Bog naj bi imel veliko različnih imen, ki vsebujejo vse njegove duhovne energije, s petjem teh imen pa naj bi bilo moč prebuditi posameznikovo uspavano ljubezen do boga.

Poleg teh treh točk osrednje mesto pripada veri v karmo (zakon dejanj in njihovih posledic) in reinkarnacijo – nenehna selitev duše iz telesa v telo, ki zaobjema človeške, živalske in rastlinske oblike.

¹² V vedah so opisana štiri nasledstva učiteljev (sampradaye): Madhvacarya, Nimbarka, Višnusvami in Ramanuja sampradaya. ISKCON se uvršča v prvo nasledstvo, ki se natančneje imenuje Brahma-Madhva-Gaudya sampradaya.

¹³ Hare Krišna, Hare Krišna, Krišna Krišna, Hare Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare.

¹⁴ Reinkarnacija pomeni ponovno utelesitev (re-in-carne – ponovno v meso) in označuje proces, med katerim duša, duh ali kak drug nosilec osebnosti zapusti fizično telo in se naseli v drugo telo. Ta proces imenujemo tudi transmigracija ali ponovno rojstvo.

¹⁵ Tukaj velja opozoriti na razliko med ljudskim, popularnim verovanjem (ki ga Redfield imenuje "mala tradicija") in uradnim, kanoničnim verovanjem, ki je definirano s strani elit ("velika tradicija") (glej Kurtz, 1995: 22). Spiro tako na podlagi raziskovanja v burmanskih vaseh deli budizem na nibbanični (uradni, kanonični) in kammični (popularna, ljudska priredba prvega) in ugotavlja, da preprosti vaščani niso sposobni dojeti idej nibbaničnega budizma, zato jim ultimativni cilj predstavlja čim boljša reinkarnacija, ne pa izstop iz kroga reinkarnacij (glej Hamilton, 1998: 92, 93).

Človeška oblika je najugodnejša reinkarnacija, saj edina omogoča vstop v duhovni svet in odrešitev iz *samsare*, neskončnega kroga rojstev in smrti.

Čeprav je ISKCON v treh desetletjih obstoja precej omilil svoj ortodoksni življenjski stil in iz tipično "tempeljskega" gibanja prešel v bolj "stanovanjsko" gibanje, ki vzdržuje številne stike s svojim okoljem, je še vedno pogosto deležen negativnih in sovražnih reakcij družbe, kar se še posebej pogosto dogaja v nekdanjih državah (glej Barker, 1997).

Kulturna reinterpretaacija

Vpliva azijskih religiozno-filozofskih idej in konceptov na kulturo sodobnih zahodnih družb ne smemo proučevati zgolj prek analize religioznih skupin azijskih izseljencev ali tistih novih religijskih gibanj, ki črpajo neposredno iz azijske tradicije. Poleg teh skupin namreč obstaja še vrsta drugih novih religijskih gibanj in različnih skupin, ki v zahodno kulturno okolje vnašajo zgolj posamezne azijske koncepte, jih iztrgajo iz svojega religiozno-kulturnega okolja in uporabijo na način, ki najbolje ustreza njihovim potrebam in željam.

Še več pa je idej in konceptov, ki so se "osvobodili" vezanosti na religijsko-kulturno tradicijo in se samostojno vključile v raznobarven mozaik sodobne zahodne kulture. Te ideje se na Zahod prenašajo prek procesa kulturne reinterpretacije. Tipičen primer idej, ki so, iztgane iz svojega izvirnega okolja, zaživele v zahodni kulturi, kjer pa so pridobile nove pomene in se po vsebini zelo oddaljile od svojega izvirnega konteksta, sta koncept reinkarnacije in sistem joge.

Ideja o reinkarnaciji¹⁴ se je razvila v okviru indijske misli (hinduizem in budizem). Zgodnje vede opisujejo transmateralno osebo, ki se po fizični smrti znajde v večnih nebesih ali peklu (odvisno od posameznikovega življenja), v drugem obdobju vedske literature (850–500 pr. n. št.) pa besedilo *Satapatha Brahmana* vpelje idejo o nešteti zemeljskih eksistencah v različnih življenjskih oblikah. Po indijski tradiciji je vsako živo bitje izpostavljeno *samsari*, neskončnemu krogu rojstev in smrti. Konkretna utelesitev vsakega posameznika je odvisna od njegove *karme*, ki je rezultat posameznikovih del v prejšnjih življenjih. Končni cilj tako hinduizma kot budizma je odrešitev iz kroga reinkarnacij,¹⁵ ki za hindujce nastopi, ko se posameznikova duša (*atman*) združi z *brahmanom* (univerzalno, kozmično dušo), budisti pa odrešitev dosežejo v nirvani, ki je prenehanje vseh želja in s tem povezana ugasnitev zavesti.

Po hindujskem pojmovanju se posameznik po fizični smrti ponovno rodi v drugem telesu, kar pa ne pomeni, da se rodi zavesten posameznik, temveč njegova večna duhovna resničnost – *jiva*. Cikel ponovnih rojstev se prekine, ko *jiva* doseže razsvetljenje in se združi z univerzalnim *brahmanom*.

Budizem pojmuje reinkarnacijo podobno, le da se po smrti ponovno ne rodi duša oz. neka samostojna entiteta, ampak se

ponovno utelesi sam tok karme. Budistično pojmovanje reinkarnacije namreč temelji na doktrini *anatta*, ki zanika obstoj večne duše. Z meditacijo posameznik spozna, da je tudi duša le iluzija, le spreminjajoči se tok zavesti.

Na Zahodu se ideja o človekovem ponovnem rojstvu pojavi v 7. in 6. stoletju pr. n. št. pri starogrški orfejski versko-filozofski ločini, od katere jo prevzame Pitagora. Židovska kabala opisuje transmigracijo kot kazen za grehe v prejšnjih življenjih, v idejo o reinkarnaciji pa so verjele tudi nekatere krščanske gnostične sekte v prvem stoletju in manihejci v 4. stoletju. Kasneje prek Platona (ki razvije idejo o nesmrtni duši) ideja o reinkarnaciji vpliva tudi na srednjeveško misel, sodobno krščanstvo pa idejo o reinkarnaciji seveda odločno zavrača.

Množično se je ideja o reinkarnaciji na Zahod razširila v drugi polovici 20. stoletja. Tako po mednarodni raziskavi o vrednotah iz leta 1993¹⁶ v reinkarnacijo verjame kar 40 % Islandcev, 36 % Švicarjev, 34 % Fincev, 33 % Severnih Ircev, 31 % Kanadčanov, 29 % Britancev, Avstrijcev in Portugalcev, 28 % Špancev in Francozov, 27 % Italijanov, 26 % Poljakov, Američanov in Zahodnih Nemcev itd., pa tudi 17 % Slovencev (glej tabelo 1).

Vendar pa je zahodno pojmovanje reinkarnacije precej drugačno od indijskega. Tako za budizem kot za hindujce je reinkarnacija velikansko breme, ujetost v neskončni krog rojstev iz smrti, iz katerega se lahko osvobodijo le razsvetljeni. V "veliki tradiciji" kanoničnega hinduizma in "nibbaničnega" budizma reinkarnacija ni pozitiven, temveč negativen koncept, ki ga je treba preseči, za zahodnjake pa reinkarnacija ni problem, temveč odrešujoča možnost vedno novih začetkov. Medtem ko je za hindujca in še posebej za budista osnovna značilnost življenja nezadovoljstvo in trpljenje, ki ga povzročajo posameznikove želje in navezanost na materialno eksistenco, pa zahodnjak ne stremi k ugasnitvi želja in prenehanju tuzemskega življenja, temveč v reinkarnaciji vidi predvsem možnost zadovoljitve teh želja v prihodnjih življenjih.

¹⁶ *World Value Survey*
1990–93.

Tabela 1: Verovanje v reinkarnacijo (leta 1993)

	%	spol		starost			izobrazba			dohodek		
		m	ž	16–29	30–49	50+	osnov.	srednja	visoka	nizek	srednji	visok
Islandija	40	35	44	48	36	35	41	42	37	/	/	/
Švica	36	30	41	36	38	32	37	34	39	38	37	27
Finska	34	32	36	31	36	30	40	35	28	32	38	33
S.Irska	33	35	31	24	38	33	35	33	16	44	32	25
Kanada	31	27	36	33	37	23	31	32	30	35	34	27
Portugalska	29	23	34	23	28	36	33	22	19	34	21	20
V.Britanija	29	22	35	30	30	27	29	31	22	29	32	26
Avstrija	29	24	33	36	30	26	28	30	28	30	27	31
Španija	28	22	34	28	25	32	30	34	17	28	25	22
Francija	28	24	31	32	29	24	24	33	29	25	32	30
Italija	27	23	31	28	22	30	28	16	20	28	19	21
Poljska	26	24	28	37	22	24	26	26	26	24	26	31
ZDA	26	22	29	16	25	29	29	27	21	27	23	38
Z.Nemčija	26	23	28	26	24	26	25	23	20	25	30	24
Bolgarija	25	19	32	33	24	22	24	24	31	29	23	24
Romunija	24	21	27	23	21	22	21	25	26	26	24	17
Belorusija	24	19	29	29	26	16	20	25	25	23	26	19
Madžarska	23	21	26	21	14	33	30	18	14	30	19	12
Rusija	22	18	24	26	21	20	21	23	21	20	23	19
Nizozemska	22	15	24	23	26	13	16	29	21	22	23	17
Irska	20	23	16	18	20	23	23	17	23	29	16	16
Švedska	20	13	29	27	19	15	16	24	19	16	24	23
Slovenija	17	19	16	26	14	16	19	16	17	19	16	11
Danska	17	12	21	21	18	11	10	18	19	17	17	17
Belgija	16	12	20	20	18	12	16	17	15	18	16	14
Norveška	15	12	19	22	15	11	14	16	15	18	10	15

Vir: M. Basanez, R. Inglehart, A. Moreno (1998): Human Values and Beliefs – A Cross-Cultural Sourcebook. University of Michigan Press, Ann Arbor.

Če poskušamo verovanje v reinkarnacijo na Zahodu družbeno locirati (po sloju, izobrazbi, starosti, ipd.), v različnih državah naletimo na precej različno stanje. Vidimo, da običajno v reinkarnacijo verjame več žensk kot moških (razen v Sloveniji, na Irskem in Severnem Irskem), starostna, izobrazbena in slojevska struktura pa se v različnih državah precej razlikuje. Tako npr. v nekaterih državah v reinkarnacijo verjamejo predvsem mlajši (npr. Islandija, Avstrija, Poljska, Bolgarija, Romunija, Švedska, tudi Slovenija), v drugih pa starejši (npr. Portugalska, Španija, ZDA, Madžarska). V nekaterih državah prevladuje delež tistih z nižjo izobrazbo (npr. Finska, Italija, Madžarska, tudi Slovenija), v drugih pa je ravno obrnjeno (npr. Bolgarija, Romunija, Danska). Podobno je stanje

različno glede na slojevsko strukturo. V nekaterih državah v reinkarnacijo verujejo predvsem revnejši sloji prebivalstva (npr. S. Irska, Portugalska, Španija, Bolgarija, Romunija, Madžarska, Irska, Slovenija, Belgija), v drugih državah pa predvsem bogatejši (npr. Poljska, ZDA).

Drugi primer kulturne reinterpretacije je zahodnjaški način prakticiranja joge. Joga skupaj z zakonom karme, majo (*māya* – kozmična iluzija, ki je posledica človekovega neznanja) in nirvano, je bistvo indijske duhovnosti. Etimološko beseda joga izhaja iz korena *yuj* (sorodno latinskemu *iugum*, angleškemu *yoke* ali nemškemu *Joch*), kar pomeni povezati, privezati. Termin joga najpogosteje označuje asketsko tehniko ali metodo meditacije, ki omogoča posamezniku, da se najprej loči od materialnega sveta, kasneje pa zbere koščke svoje osebnosti in jih (ponovno) združi v harmonično celoto, ali drugače, da svoje bitje zavestno združi s kako platjo višje ali božanske zavesti.

V 2. stoletju pr. n. št. je Patanjali v znamenitih *Joga-sutrah* zbral ideje in sisteme joge, ki so bili v tistem času prisotni v hinduizmu, in jih združil s filozofijo *samkhya*, ki mu je služila za metafizično osnovo. Tako je razvil jogo kot "sistem filozofije" ali t.i. "klasično joga". Namen joge je osvoboditev (*moksha*), ki jo posameznik doseže z izolacijo oz. oddvojitvijo (*kaivalya*) sebstva (*atman*) iz ujetosti v materialnem svetu (*prakriti*).

Poleg te "klasične" joge obstaja še vrsta nesistematiziranih oblik "popularne" joge, budistična joga, "magijske" in "mistične" oblike joge itd. (glej Eliade, 1984: 28). Vsaka oblika joge uporabi različne metode za doseg duhovnega cilja, pri čemer nekatere oblike bolj poudarjajo človekov um (džnjana-joga [*Jnana-joga*]), druge srce in čustva (bhakti-joga), nekatere oblike pri svojih metodah izkoriščajo človekovo voljo (radža-joga [*Raja-joga*]), spet druge človekovo telo (hatha-joga), obstajajo pa tudi zvrsti joge, ki kombinirajo več različnih metod hkrati (npr. Šri Aurobindova integralna ali celovita joga)¹⁷ (glej Svetina, 1990: 43–52).

Omenjene zvrsti joge pa moramo nujno ločiti od poenostavljene in izkrivljene ponudbe, ki je v drugi polovici 20. stoletja preplavila Zahod. Običajno gre za posamezne segmente katere izmed zgoraj predstavljenih zvrsti, ki so iztrgani iz širšega konteksta in prirejeni potrošniški mentaliteti sodobnih prebivalcev (post)modernega sveta. Najbolj razširjene so variacije hatha-joge, ki pa je ljudje na Zahodu ne prakticirajo toliko zaradi duhovnih ciljev, temveč predvsem zaradi lajšanja negativnih posledic sodobnega načina življenja, povečanja telesnih sposobnosti, izboljšanja telesnega zdravja in podaljšanja telesne mladosti in življenja. To pa še ni joga v pravem pomenu besede, gre bolj za največkrat koristno in včasih spektakularno gimnastiko.

Zahodnjake največkrat privlačijo senzacionalistični učinki prakticiranja jogijskih metod, ki pa so za doseg cilja (osvoboditev iz lažnega materialnega sveta in spojitev z absolutom, s kozmosom,

¹⁷ *To ni popolna klasifikacija, saj gotovo obstajajo še druge zvrsti joge, ki jih ne omenjam, poleg tega pa so meje med različnimi vejami joge vse prej kot ostre in jasne.*

¹⁸ Za podrobnejši opis tantrične joge, vključno z mističnimi erotičnimi praksami (maithuna), glej *Eliade* (1984: 207–268).

¹⁹ Zgodovinski pregled slovenskih stikov z azijskimi religiozno-filozofskimi idejami je povzet po knjigi "Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture" (Šmitek, 1986: 153–196).

z božanskim) povsem stranskega pomena. Tipičen primer slabo razumljenih ali nemalokrat celo namerno zlorabljenih metod joge je tantrična joga, ki v svoji izvorni obliki na poti k duhovni odrešitvi poudarja tudi uživanje v svetu in izpolnitev narave v človeku. Nekateri smeri tantrične joge vsebujejo tudi obredno uživanje mesa, vina in celo spolne obrede (*maithuna*).¹⁸ Te vrste tantré so se v Indiji razvijale skrivaj, nauki so bili (in so še zmeraj) neposvečenim nedostopni – prenašali so se izključno z učitelja na učenca. Metode niso bile namenjene spolnemu uživanju, kot ga pojmuje danes na Zahodu, temveč zmagi nad spolnostjo kot oviro in uporabi teh energij v človeku za pomoč pri iskanju duhovne odrešitve. Očitno pa se ta izvorni motiv tantričnih metod ni prenesel k nam skupaj z nekaterimi jogijskimi vajami, saj mnogi zahodnjaki uporabljajo kvazitantrične postopke predvsem za stopnjevanje svojih spolnih užitkov in pod krinko duhovnosti zadovoljujejo svoje primarne, nižje nagone. To pa seveda nima nobene prave zveze s tantró, jogo ali duhovnostjo.

Tako je modna telovadba, ki se je v sodobnih zahodnih družbah razširila pod imenom joga, daleč od mističnih prizadevanj za preseganje človekove ujetosti v profanem, ki v samem jedru izvorne joge in z jogo kot sinonimom za odrešitev iz sveta, za absolutno osvobojenost, nima prav veliko skupnega.

AZIJSKE RELIGIJE V SLOVENSKEM PROSTORU

Prvi slovenski stiki z azijskimi religijami

Zanimanje za azijske religije, posebno za budizem in hinduizem, se je pri nas, podobno kot drugod v zahodni Evropi, pojavilo že v prvi polovici 19. stoletja, še posebej pa je naraslo v prvih desetletjih 20. stoletja.¹⁹ Vse do konca 19. stoletja so bile informacije o azijskih religijah omejene na skromne prispevke v dnevnem časopisu in revijah in so bile še zelo nezanesljive, pogosto pa tudi povsem napačne. Prvi je daleč najbolj poglobljeno in najbolj obširno razpravljal o indijskih verstvih Ivan Tavčar, ko je leta 1873 v *Vestnikovi znanstveni prilogi Zori* objavil obsežen spis "Narava in civilizacija", ki ga je sestavil po tuji literaturi. To je hkrati tudi prvi izčrpniji prikaz budizma pri nas, ki pa vsebuje napačno razlago večine budističnih konceptov in s tem odseva splošno raven informiranosti slovenskega izobraženstva tistega časa. Nasploh je imel Tavčar do Indije, njenih religij in kultur izredno odklonilen odnos. Iz tega obdobja velja omeniti tudi prizadevanja dr. Karla Glaserja (1845–1913), ki je prevajal dele *Rigvede* (Letopis Matice Slovenske 1896) in *Mahabharate* (Slovenski narod 1877), objavljal pa je tudi spise o religioznem življenju Indijcev in indijski mitologiji.

Z naraščajočo popularnostjo budizma v zahodni in srednji Evropi pa so se pri nas oglasili predvsem kritiki iz vrst katoliške cerkve, da bi

opozorili javnost, da je širjenje budizma povezano z razširjanjem "protikrščanske svobodomiselnosti". Budizem je med Slovence prišel iz nemško govorečih dežel predvsem prek idej in dela filozofa Arthurja Schopenhauerja. Med poznavalce njegovih del so prištevali Josipa Stritarja, Simona Jenka in Simona Gregorčiča, močnejši Schopenhauerjev vpliv pa v prvem desetletju 20. stoletja lahko zasledimo tudi pri Alojzu Gradniku. Vendar pa razen posameznih pesmi slovenskega pesnika Antona Aškercja, ki kažejo avtorjevo naklonjenost budističnim idejam in večinoma tudi pravilno razumevanje budizma, nismo Slovenci do konca 1. svetovne vojne premogli skoraj ničesar, kar bi omililo katoliško enostransko oceno budizma.

Po prvi svetovni vojni so pozitivni prikazi budizma postali številčnejši in izčrpnější. Omeniti velja predvsem Josipa Suhyja (rojena leta 1869 v Kamniku), ki se je med opravljanjem diplomatske službe seznanil z budizmom in v dvajsetih letih dvajsetega stoletja izdal tri knjige ("Uvod v buddhizem", "Staroindijske basni, bajke in pravljice" ter "Bežne slike iz Indije"), v katerih je podrobno predstavil Budovo življenje, njegov nauk, razvoj budizma po Budovi smrti in razširjanje prek meja Indije ter palijske zgodbe o Budovih življenjih. Suhyjeva dela so bila v slovenski javnosti, še posebej v kulturniških in verskih krogih, sprejeta z veliko pozornostjo, dvignila pa so tudi precej prahu; sodbe ocenjevalcev so si bile skrajno nasprotujoče.

Manj kot o budizmu in hinduizmu je bilo pri nas znanega o kitajskem konfucianizmu in taoizmu, sta pa zato naletela na ugodnejši odmev kot budizem. Opis Konfucijevega nauka in njegovih izrekov smo dobili že sorazmerno zgodaj – leta 1865 ga je objavil "Učiteljski tovariš". Obširneje in znanstveno bolj poglobljeno se je konfucianizma lotil Franc Terseglav v spisu "Budizem in vzhodnoazijska nacionalna verstva", kjer je opisal različne kitajske religiozne praznike in navade, klasično versko literaturo, kult prednikov, omenil vrhovni princip *tao* in njegovi sestavini *in-yang*. Kar pa se tiče taoizma, je leta 1921 revija Kres objavila sestavek o Lao Tseju,²⁰ njegovem življenju in naukih s posebnim poudarkom na socialni etiki.

Pomemben korak je bil storjen leta 1924, ko je bilo v knjižici dr. A. Koralnika "Zaprta vrata" objavljeno predavanje Swamija Vivekanande "Bog in človek". Tedaj se je slovenski bralec lahko prvič neposredno poučil o filozofiji vedante.

V tridesetih letih sta izšli dve knjigi, ki sta bili v celoti posvečeni indijskim religijam in filozofijam, a sta jih obravnavali s povsem različnih idejnih stališč. Prevod knjige avtorja Ramačakre (William Walker Atkinson) "Filozofija jogijev in orientalski okultizem" (založba Nove miselnosti, Ljubljana 1931) je bil blizu teozofiji in je vseboval razlago osnovnih pojmov ter idej skupaj s praktičnimi napotki za vadbo joga. Druga knjiga je bila "Bengalčevi bogovi" misionarja

²⁰ Konfucijev sodobnik Lao Tse ("Stari mojster"), avtor temeljnega dela "Tao Te Čing" (dobesedno "Pot moči"), je utemeljil drugo veliko smer (poleg konfucianizma) kitajske religiozno-duhovne tradicije – taoizem. Točna letnica Lao Tsejevega rojstva ni znana. Izročilo navaja leto 604 pr. n. št., nekateri drugi viri pa kažejo na leto 571 pr. n. št.

Stanka Podržaja (Indijska knjižnica, Ljubljana 1936), ki je opisal poglavitne hindujske bogove, praznike, vključil pa je tudi zgodbe iz indijske mitologije. Knjiga je hinduizem ogorčeno zavračala.

V istem času je pri nas zanimanje za tibetanski budizem zbudila smrt 13. dalajlame. Najobširnejši slovenski prikaz tibetanskega budizma (spis z naslovom "Lamaizem in katolicizem") je leta 1933 v časopisu Čas objavil dr. Vilko Fajdiga. Opirajoč se na dela raznih tujih avtorjev je pisal o geografski razširjenosti tibetanskega budizma, ustanoviteljih in reformatorjih posameznih vej, zunanjih znakov religioznosti in pomenu tibetanskega meništv. Dr. Fajdiga pa se je med slovenskimi avtorji najtemeljiteje ukvarjal tudi s hinduizmom in brahmanizmom – leta 1944 je v Bogoslovnem vestniku objavil izčrpno razpravo "Brahmanizem in krščanstvo".

Znanje o azijskih religijah smo Slovenci črpali največ iz tuje literature. Iz lastnih izkušenj so o njih poročali le nekateri naši misionarji in redki popotniki, med katerimi prav posebno mesto pripada Celjanki Almi Karlinovi (1889–1950), ki je sicer pisala v nemščini (obvladala naj bi 12 jezikov), predlagana pa je bila tudi za Nobelovo nagrado za književnost. V obsežnem delu "Glaube und Aberglaube im fernen Osten" ("Vera in praznoverje Daljnega vzhoda"), ki ga je napisala po letu 1928, ko se je vrnila z osem let trajajočega potovanja, izčrpno obravnava religije (ob mitologiji, vraževerju, šegah in navadah idr.) Japonske, Koreje, Formoze (Tajvana), Indonezije, Malajskega polotoka, Siama (Tajske), Kambodže, Burme in Indije. Tekst je Karlinova tudi ilustrirala z risbami in skicami.

Odnos do različnih azijskih religij pa je delno razviden tudi iz pojava in širjenja teozofije na Slovenskem. Nekateri slovenski intelektualci so se z njo srečali med študijem na Dunaju, v Gradcu in Pragi. Tako prve sledi teozofije med Slovenci segajo po vsej verjetnosti že v zadnje desetletje 19. stoletja, formalno pa se je institucionalizirala junija 1923 z ustanovitvijo Teozofske družbe v Ljubljani. Šele kasneje, leta 1925, je bilo ustanovljeno Jugoslovansko teozofsko društvo. Prirejalo je predavanja (tudi v Sloveniji) in leta 1927 začelo v Zagrebu izdajati revijo "Teozofija". Slovenski pesnik Oton Župančič se je s teozofijo srečal v Nemčiji 1908 in je teozofske prvine pogosto vpletal v svoje pesmi, znana teozofinja pa je bila tudi prej omenjena Alma Karlinova.

Slovenski teozofi so bili vezani predvsem na nemško literaturo, ki so jo dobivali iz Nemčije in Avstrije, pomagali pa so si tudi s srbohrvaškimi spisi in prevodi, ki so jih dobivali iz Zagreba in Beograda. Okoli leta 1936 pa so se člani ljubljanskega kroga lotili sistematičnega prevajanja starih in novejših filozofskih in religioznih del Vzhoda – prevedli so Lao Tsejev "Tao te Čing", dela Krišnamurtija, Suzukija ("Nauk o Budovem srcu"), osem temeljnih govorov Bude, Bhagavad-gito, spise Vivekanande, itd. Kmalu po 2. svetovni vojni je bilo ponovno registrirano teozofsko društvo,

ki se je po letu 1975 razcepilo na stare in mlade teozofe. Slednji so ustanovili skupino "Bratstvo", ki pa jo je matična organizacija leta 1984 odpravila. Društvo ima danes približno 40 članov, izdaja interno glasilo "Teozofska misel" in prireja poletno teozofsko šolo.

Poleg teozofov pa je bilo pred 2. svetovno vojno na Slovenskem nekaj ljudi, ki so se zanimali za antropozofijo Rudolfa Steinerja, med njimi tudi pesnik Alojz Gradnik. Po njegovem pričevanju naj bi bil zagovornik idej o reinkarnaciji in karmi, ki so ju zagovarjali teozofi in antropozofi, tudi pisatelj in dramatik Ivan Cankar.

21 S prvo iniciacijo je posameznik sprejet v nasledstvo učencev – dobi duhovnega učitelja in duhovno ime. Z drugo, t.i. brahmansko iniciacijo postane posamezen član svečenik, s čimer pridobi pravico opravljanja obrednih del na oltarju, predavanja in pridiganja.

Prisotnost azijskih religiozno-filozofskih idej v sodobnem slovenskem prostoru

Pri Uradu Vlade Republike Slovenije za verske skupnosti je prijavljenih 31 verskih skupnosti. Med njimi je velika večina krščanskih, na azijskem izročilu pa temeljijo tri:

1. Skupnost za zavest Krišne (ISKCON) je najbolj prepoznavna in tudi najbolj popularna verska skupnost azijskega izvora v Sloveniji. Na naših tleh se je pojavila v začetku osemdesetih let, ko so prvi navdušenci prinesli nauk s Hrvaškega. Najprej so za svoja srečanja in za opravljanje verskih obredov v Ljubljani najeli stanovanje, leta 1989 pa so najeli hišo in si uredili prvi tempelj. Gibanje se je v Sloveniji uradno registriralo kot verska skupnost leta 1983 pod imenom Skupnost za zavest Krišne. Pred šestimi leti je Skupnost kupila večjo hišo, kjer je še danes t.i. "Hare Krišna center". Večjo pozornost širše javnosti je gibanje zbudilo leta 1990 s prvim festivalom Hare Krišna, podobno pa se je ponovilo leta 1992, ko so priredili drugi festival Hare Krišna.

Leta 1990 je v templju prebivalo deset ljudi, med letoma 1992 in 1996 med 50 in 55, pred dvema letoma se je zaradi vse več porok med člani – in s tem povezanih izstopov iz templja – to število zmanjšalo na 35 ljudi, zdaj pa v templju biva le še 13 "menihov". Vendar ostaja večina nekdanjih prebivalcev v centru zaposlenih (trenutno okoli 20 ljudi) ali kako drugače pomaga pri dejavnosti, tako da prihajajo v tempelj vsak dan in tam tudi preživijo večji del dneva. Vidimo, da se gibanje v zadnjih letih intenzivno spreminja iz "tempeljskega" v "stanovanjsko", ko se večina članov poroči in aktivno vključi v družbeno okolje (se zaposli, ima otroke itd.).

Prirejajo tudi redna tedenska srečanja v Mariboru in Kranju, občasno pa se dobivajo tudi v drugih večjih krajih po Sloveniji. Število vseh pripadnikov in simpatizerjev gibanja ocenjujejo na 4.000 do 5.000, iniciiranih pa je okrog 200 članov. Od tega ima prvo iniciacijo do 150, drugo iniciacijo pa okoli 50 članov.²¹

2. Druga verska skupnost, ki temelji na azijskem izročilu, je Sri Radhakunda – Skupnost za zavest Sri Gourange s sedežem v Piranu. Sledi nasledstvu Sri Gourange, ki naj bi se pred 500 leti "utelesil" v Indiji. Sri Gouranga je v vedah omenjena reinkarnacija Krišne, ki jo priznava tudi ISCON, njegov nauk pa temelji na Bhagavad Giti.

²² Društvo si že dalj časa prizadeva organizirati obisk dalajlame, vendar je pri tem naletelo na nemalo problemov. Tako ministrstvo za zunanje zadeve kot urad predsednika republike so pobudo društva za izdajo uradnega povabila zavrnili z argumentom, da jim to onemogoča dvostranski sporazum o gospodarskem in kulturnem sodelovanju med Slovenijo in Kitajsko, v katerem se je Slovenija med drugim zavezala, da se ne bo vtikala v kitajske notranje zadeve. Tako je dalajlamo na obisk povabil najprej župan mesta Maribor, po izvolitvi novega župana pa rektor ljubljanske univerze.

²³ Soka-gakkai je hitro rastoča in široko priljubljena japonska budistična skupina, ki jo je leta 1937 ustanovil Tsunesaburo Magikuchi, v ZDA pa je nastala leta 1960. Je del Nichiren budistične tradicije, ki temelji na "Lotus sutri" in je namenjena predvsem laikom, saj uči, da je vsak posameznik potencialni buda in da je osvoboditev mogoča prek recitiranja mantre daimoku. Njena organizacija temelji na "družinskih enotah", pomembno po-zornost pa posveča tudi posvetnim ciljem, kot so npr. profit, lepota, dobrotita itd.

²⁴ Vadba po sistemu "Joga v vsakdanjem življenju" je organizirana v Avstriji, Nemčiji, Švici, Veliki Britaniji, na Madžarskem, Češkem, Slovaškem, na Hrvaškem, v Srbiji, Makedoniji, Avstraliji, na Novi Zelandiji, v ZDA,

Skupnost spada v okvir vajšnavizma in v marsičem spominja na Skupnost za zavest Krišne, tudi ustanovil jo je eden njenih prvih članov, ki je kasneje izstopil in ustanovil novo versko skupnost. V primerjavi z gibanjem Hare Krišna pa je njeno delovanje za širšo javnost praktično neopazno.

3. Tretja verska skupnost azijskega izvora, Buddha Dharma – zveza budistov v RS, je bila registrirana februarja 1995. Razen letnega srečanja verskih skupnosti ne prirejajo kakšnih rednih aktivnosti, ustanovitelja in vodji pa živita v tujini.

Zato pa so bolj dejavna nekatera budistična društva (ki sicer niso registrirana kot verske skupnosti). Ljubljansko budistično društvo je bilo ustanovljeno leta 1997 in se ukvarja predvsem z organiziranjem obiskov raznih budističnih mojstrov iz tujine, prirejanjem predavanj in rednih tedenskih srečanj za člane in simpatizerje. Leta 1996 je bilo ustanovljeno Društvo za pomoč Tibetu, ki si je za glavno nalogo zadalo opozarjati širšo javnost na problem Tibeta, prireja pa tudi predavanja o tibetanskem budizmu in obiske tibetanskih učiteljev. Vse bolj popularno društvo danes šteje več kot sto članov. Prirejajo različne, večinoma precej odmevne prireditve (izdelovanje mandal, razna predavanja tibetanskih duhovnih učiteljev, srečanja z dalajlamovimi odposlanci, javni protesti med obiskom predsednika kitajske skupščine ipd.), naslednji večji projekt društva pa je obisk dalajlame v Sloveniji.²²

V Mariboru v okviru kulturno-umetniškega društva deluje zen center. Pobudnik in vodja budistične sekcije se je za zen navdušil pred leti v varšavskem centru, leta 1996 pa je organiziral slovensko sekcijo, ki sledi japonski tradiciji *soto*. Približno dvajset rednih članov se enkrat na teden dobiva na meditaciji zen v svojih prostorih znotraj mariborskega mladinskega centra Pekarna. V Ljubljani pa deluje tudi majhna skupina Soka Gakkai International.²³

V Sloveniji obstaja še vrsta različnih združenj, ki imajo bodisi status društva ali pa gre za neformalna združenja. Med najizrazitejšimi je zveza društev Joga v vsakdanjem življenju, ki združuje deset društev po večjih slovenskih krajih,²⁴ število njihovih rednih članov pa presega 600. Sistem "Joge v vsakdanjem življenju" je razvil Paramhans Swami Mahešvarananda, ki od leta 1972 živi na Dunaju, glavni namen in cilj prakticiranja njegove joge pa je telesno, fizično, socialno, duhovno zdravje in samorealizacija. Vadbo joge ponujajo še nekatere druge skupine: Indijka Shakti Manjula Hiti v okviru Tara Ayurvedic Yoga centra v Ljubljani poučuje jogo po sistemu Swamija Satjanande Sarasvatija, Društvo za naravni zakon iz Ljubljane ponuja tečaje transcendentalne meditacije Maharishi Mahesh Yogija, ki temelji na mantra-jogi, Skupnost za zavest Krišne prakticira bhakti-jogo, društvo Luxor tantrično in krija-jogo, različne vrste joge pa ponujajo še skupine, kot so npr. Triambakam v Velenju, Ašram notranje luči v Grosupljem, Samadhi v Ljubljani itd. Jogo poučujejo tudi nekatere druge neregistrirane skupine ali posamezniki –

pogosto v okviru srednješolskih izbirnih vsebin, vadba joge pa je mogoča tudi v okviru redne športne vzgoje na Univerzi v Ljubljani.

Tako ali drugače pa azijske duhovne ideje promovirajo še številne druge formalne in neformalne skupine.²⁵ Zadnjih deset let v Ljubljani deluje Slovensko društvo Tai Ji Quan, v okviru katerega redno prakticira to kitajsko veščino več kot sto članov. Kot smo videli, imajo pri nas že dolgoletno tradicijo teozofi, nekatere azijske ideje pa promovirajo tudi antropozofi, ki poleg duhovnih elementov v slovenski prostor vnašajo alternativne medicinske in predvsem pedagoške prakse (v Ljubljani delujejo waldorfska osnovna šola in dva vrtca, en vrtec pa deluje tudi v Mariboru). Od leta 1994 v Spodnjih Ivancih deluje Ošojev meditacijski center, ki prireja večdnevne meditacije, združuje pa okoli dvajset Rajneeshevih učencev. Izjemno priljubljen je tudi sistem naravnega zdravljenja *reiki*,²⁶ ki temelji na vesoljski energiji in uravnoveženosti te energije v človeku. Širom po Sloveniji potekajo tristopenjski tečaji reikija. V Sloveniji deluje tudi Društvo za razvoj duhovne kulture Šri Činmoj (Sri Chinmoj), ki je del svetovno razširjenega novohinduijskega misionarskega gibanja in temelji na meditaciji in bhakta-jogi, poudarja nauk o reinkarnaciji in zagovarja vegetarijanstvo. Leta 1993 je bil ustanovljen Sai center za duhovni razvoj, ki je del svetovnih Sathya Sai organizacij indijskega guruja Sai Babe. Izdaja revijo Resnica (Sathya) in knjige, leta 1996 pa so si pri Celju kupili kmetijo, kjer nameravajo graditi večje središče. V Ljubljani že od leta 1989 kot podružnica japonske šole Ki No Kenkujukai deluje Klub Aikido, ki prireja vaje za poenotenje uma in telesa, meditacijo, dihalne vaje, masažo kiatsu, ipd. Podobno Skupina za razvijanje človekove vitalne energije, "ki" od leta 1991 v Ljubljani po načelih duhovnega vodje Sarasvati Satjanande iz Tokia prireja redno tedensko vadbo za celovit razvoj človekove osebnosti, seminarje in predavanja, ponuja pa tudi tečaje in terapijo masaže zen shiatsu. Deset centrov ima v Sloveniji Društvo metode čí gong, ki po metodah kitajske zdravilke Wang Aiping uči, kako naj posameznik v sebi doseže ravnovesje življenjskih energij, azijske ideje pa z različnimi predavanji promovira tudi Studio jin-jang v Ljubljani, ki pa se v glavnem ukvarja z numerologijo.

Pomembno vlogo pri širjenju azijskih religiozno-filozofskih idej ima tudi Duhovna univerza, ki jo je leta 1989 ustanovil Center za duhovno kulturo. Duhovna univerza ponuja štiri leta trajajoč študij, ki poleg osnov azijskih (predvsem vedskih in budističnih) tradicij ponuja tudi osnove ezoterične psihologije, meditacije, astrologije in duhovnosti new age nasploh. Duhovna univerza temelji na duhovnem sinkretizmu in se v nekaterih točkah približuje teozofiji. Redna tedenska predavanja potekajo že deset let v Ljubljani, v zadnjih letih pa je študij organiziran tudi v Mariboru, Novi Gorici, Novem mestu, Celju, Velenju in nekaterih drugih večjih slovenskih krajih.

Kanadi in Indiji. V okviru slovenske zveze društev pa poteka vodena vadba v Ljubljani, Domžalah, Škofji Loki, Kamniku, Gorenji vasi, Kranju, Mariboru, na Ptujju, v Slovenski Bistrici, Velenju, Gornji Radgoni, Murski Soboti, Ljutomeru, Celju, Novem mestu, Krškem, Brežicah, Sevnici, Črnomlju, Koprju, Izoli, Portorožu, Luciji, Piranu in v Novi Gorici.

²⁵ Glej Škafar (1998: 339–396) in Happy New Age (1992: 57–76).

²⁶ "Rei-ki" je fonetičen zapis dveh japonskih pismenk, ki pomenita "univerzalna energija". Je sistem alternativnega naravnega zdravljenja, ki izhaja iz japonskega budističnega izročila.

²⁷ Tako tudi pričujoči poskus opisa in razlage pestrega dogajanja na tem "alternativnem" religijskem področju sodi med prve tovrstne analize, posledica česar so tudi nekatere začetniške težave, bržkone pa tudi napake.

²⁸ Zadnji primer je niz prispevkov s konca leta 1997, ko je nekdanji član ISKCON v medijih gibanje obdolžil spolnega nadlegovanja – ko je prebival v templju, naj bi bil žrtev štirih posilstev. Uradno ni vložil tožbe, na drugi strani pa je ISKCON obvestil policijo o izsiljevanju, do vložitve tožbe zaradi izsiljevanja in klevetanja pa ni prišlo.

V slovenščini imamo kar nekaj prevodov izvirne, azijske literature (npr. Bhagavad-Gito, nekatere spise Palijskega kanona, Tibetansko knjigo mrtvih, dela Krishnamurtija, Sri Aurobinda, Sri Ramakrishne, Vivekanande ipd.). Kaže pa, da niti raziskovalci niti širša javnost ne vedo dosti o fenomenu novih religijskih gibanj (kamor uvrščamo tudi večino skupin, ki temeljijo na azijskem duhovnem izročilu), saj kompetentne literature skoraj da ni. Podobno kot so ta gibanja k nam prišla z določenim časovnim zamikom, zamuja tudi teoretska refleksija tega živahnega dogajanja.²⁷

Mediji o novih religijskih gibanjih poročajo malo. Predvsem gre za predstavitev dejavnosti ali pa za senzacionalistično poročanje o raznih " aferah".²⁸ Vendar pa takšno negativno in senzacionalistično poročanje ni prevladujoče, temveč gre bolj za posamezne primere. Razlog za to bi verjetno lahko našli v tem, da v Sloveniji (še) ne obstajajo t.i. protikultna gibanja in organizacije, kot jih imajo na primer v ZDA, pa tudi marsikje v Evropi.

Rimskokatoliška cerkev ima do skupin azijskega izvora, podobno kot do vseh novih religijskih in new age gibanj, negativen odnos, kar pa se za zdaj ne izraža v kakšni sistematično organizirani dejavnosti proti tem skupinam. Razloge za to bi nemara lahko iskali v dejstvu, da je rimskokatoliška cerkev mobilizirala vse svoje sile v ureditev odnosov z državo in se drugih področij (še) ni lotila.

Kljub pomanjkanju strokovne literature, znanstvenih raziskav in relativno skromni pozornosti medijev pa so azijske religiozno-filozofske ideje med Slovenci prisotne. Predstavljene skupine, ki so tako ali drugače navezane na azijsko tradicijo, imajo sicer (podobno kot drugje na Zahodu) glede na celotno populacijo relativno majhno število članov in privrženecv. Vendar pa imajo vsaj nekatere izmed teh skupin jasno razpoznavno identiteto in so kot take prisotne v slovenskem prostoru, o čemer pričajo tudi podatki raziskave Slovensko javno mnenje iz leta 1997, kjer je na odprto vprašanje "Za katere cerkve oz. cerkvene skupnosti veste, da delujejo v današnji Sloveniji?" 29 odstotkov anketiranih navedlo ISKCON, 12,8 odstotka pa budistično skupnost. Ugotovimo lahko, da je prepoznavnost azijskih religioznih skupin v izrazitem nesorazmerju s številom članov teh skupin.

Po drugi strani pa se azijske religiozno-filozofske ideje v Slovenijo širijo tudi mimo organiziranih verskih skupin, kar lepo vidimo iz široke priljubljenosti joge, o tem pa govorijo tudi podatki že omenjene mednarodne raziskave o vrednotah iz leta 1993, po katerih v reinkarnacijo verjame 17 odstotkov Slovencev. Vidimo lahko, da se tudi pri nas, podobno kot drugje na Zahodu, azijske ideje širijo prek procesov presajanja idej na eni strani in kulturne reinterpretacije na drugi. Vendar pa te ideje k nam ne prihajajo neposredno iz Azije, temveč večinoma prek ZDA in zahodne Evrope, kar je značilno tudi za druge nekdanje socialistične države srednje in vzhodne Evrope.

SKLEP

Vpliv azijskih religiozних idej na zahodne družbe je veliko večji, kot je mogoče sklepati glede na število članov azijskih verskih skupnosti. Če namreč poskušamo izmeriti vpliv azijskih religiozних idej neposredno prek verskih skupnosti, ki sledijo azijskemu izročilu, se ta vpliv res kaže kot kvantitativno majhen in ga večina empiričnih analiz niti ne zazna. Tako je npr. mednarodna raziskava ISSP (International Social Survey Programme) leta 1993 v zahodnih državah detektirala budiste le v Avstraliji (0,3 %), Veliki Britaniji (0,2 %), Novi Zelandiji (0,2 %), Kanadi (0,4 %), hindujce pa v Veliki Britaniji (0,6 %), na Severnem Irskem (0,1 %) in Novi Zelandiji (0,5 %), pa še tu gre za izjemno majhne deleže.

Zato se je pri proučevanju vpliva azijskih religiozno-filozofskih idej na zahodne družbe nujno osredotočiti tudi na posamezne ideje in koncepte, ki v zahodno kulturo vstopajo tudi mimo organiziranih azijskih religiozних skupin. Veliko zahodnjakov namreč sprejema določene azijske koncepte (npr. reinkarnacijo) ali celo aktivno prakticira določene veščine (kot so npr. meditacija, joga, tai či čuan itd.), pri tem pa se seveda ne deklarira za denimo budiste, hindujce ipd.

Tudi pri azijskih religijah na Zahodu je do neke mere mogoče govoriti o delitvi na popularen, ljudski del na eni strani in na uraden, kanonični del na drugi. Do petdesetih let 20. stoletja smo bili priča predvsem intelektualnemu proučevanju svetih spisov, ameriška bitniška subkultura in predvsem hipijska kontrakultura pa sta naredili korak naprej: azijske metode in tehnike so začeli posamezniki množično uporabljati tudi v praksi. S tem se je pričel tudi proces popularnega sprejemanja in prilagajanje azijskih konceptov in idej potrebam preprostih ljudi – proces “kulture reinterpretacije”, ki nemara že sugerira nastajanje nekaterih novih oblik zahodne religioznosti.

V izjemni razširjenosti azijskih religiozno-filozofskih idej na Zahodu v drugi polovici 20. stoletja najbrž lahko vidimo nezadovoljstvo množic z ulice nad duhovno izvotljenostjo “odčaranega sveta”. Te množice ne prepuščajo več privilegija neposredne izkušnje transcendence redkim izbrancem (mistikom, puščavnikom in umetnikom), temveč tudi sami brez zadržkov s pomočjo azijskih tehnik poskušajo izraziti in doživeti tisto, česar jim lastna tradicija ne dopušča. Ne gre sicer pozabiti, da gre na eni strani predvsem za lajšanje negativnih posledic potrošniškega načina življenja v sodobnih korporativno-kapitalističnih družbah, po drugi strani pa gre vendarle tudi za izražanje neke pristne potrebe po odgovorih na “poslednja vprašanja” človekove eksistence in njegovega mestu v kozmosu (kot nas opozarja teoretska dediščina P. Tillich). Kljub nekaterim sumljivim metodam in tehnikam, ki jih na alternativnem religijsko-duhovnem trgu ponujajo številni podjetni guruji, swamiji, jogiji, ipd., se zahodnjaki čedalje pogosteje poslužujejo azijskih religiozних tehnik. Pri tem gre predvsem za pristno iskanje smisla, ki

ga zahodne cerkve in institucije že dolgo več (če so ga sploh kdaj) ne omogočajo. Azijske religije ponujajo prebivalcem pozno-kapitalističnih družb drugačen okvir od judovsko-krščanske tradicije, saj namesto strogo hierarhično organiziranih cerkva in zahteve po nenehnem izkazovanju pokorščine temeljijo na tesni povezanosti med učencem in učiteljem, okrog katerega se običajno zberejo relativno majhne skupine, ki so zmožne ustvariti občutek pristne skupnosti.

Tako nam skoraj pol stoletja intenzivnega navdušenja nad azijskimi religiozno-filozofskimi idejami nemara govori predvsem o čedalje večjem nezadovoljstvu z obstoječo kulturno paradigmo in sodobnim načinom življenja v "globalni vasi".

LITERATURA

- Aurobindo, Šri (1990): **Integralna joga: Psihologija duhovne rasti k polnosti bitja**. Slovenska matica, Ljubljana.
- Barker, Eileen (1989): **New Religious Movements: A Practical Introduction**. Her Majesty's Stationery Office, London.
- Barker, Eileen (1997): **"But Who's Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society"**. V: Borowik, Irena, Grzegorz Babiński (ur.): **New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe**. "Nomos" Publishing House, Kraków, str. 25–62.
- Basanez, M., R. Inglehart in A. Moreno (1998): **Human Values and Beliefs – A Cross-Cultural Sourcebook**. University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Berger, Peter (1967): **The Sacred Canopy**. Elements of a Sociological Theory of Religion. Doubleday, Garden City.
- Debeljak, Aleš (1994): **Temno nebo Amerike**. Založba Wieser, Celovec.
- Eliade, Mircea (1984): **Joga: Besmrtnost i sloboda**. Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd.
- Goljevšček, Alenka (1992): **New Age in krščanstvo**. Ognjišče, Koper.
- Hamilton, Malcom B. (1998): **Sociology and the World's Religions**. MacMillan Press, Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London.
- Happy New Age: **Razčarani svet, ki se čara spet** (1992). Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana.
- Heelas, Paul (1996): **The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity**. Blackwell Publishers, Oxford.
- Jaziwiński, Przemysław S. (1997): **"The Development of ISKCON in Poland since the mid-70s"**. V: Borowik, Irena, Grzegorz Babiński (ur.): **New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe**. "Nomos" Publishing House, Kraków, str. 315–324.
- Kurtz, Lester (1995): **Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective**. Pine Forge Press, Thousand Oaks, California.
- Lopez, Donald S. Jr. (ur.) (1999): **Asian Religions in practice**. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Luckmann, Thomas (1997): **Nevidna religija**. Krtina, Ljubljana.
- Ma'súmián, Fárnaz (1996): **Life After Death: A Study of the Afterlife in World Religions**. Oneworld Publications, Oxford.
- Pečenko, Primož (1990): **"Buddhizem in palijska literatura"**. V: Vprašanja kralja Milinde: O Buddhovem nauku. Založba Mladinska knjiga, Ljubljana, str. 132–161.
- Prabhupada, A.C. Bhaktivedanta Swami (1989): **Šri Išopanisad. The bhaktivedantna Book Trust International**.

- Prabhupada, A.C. Bhaktivedanta Swami (prev.) (1998): **Bhagavad-gita, kakršna je**. The bhaktivedanta Book Trust International.
- Said, Edward. W. (1996): **Orientalizem: Zahodnjaški pogledi na Orient**. Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Svetina, Janez (1990): **“Zahodna psihologija, tradicionalna joga in Šri Aurobindova integralna joga”**. V: Aurobindo, Šri: Integralna joga: Psihologija duhovne rasti k polnosti bitja. Slovenska matica, Ljubljana, str. 5–94.
- Škafar, Vinko (ur.) (1998): **Verstva, sekte in novodobna gibanja**. Mohorjeva družba, Celje.
- Šmitek, Zmago (1986): **Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture**. Založba borec, Ljubljana.
- Thomas, Terence (1993): **“Hindu Dharma in Dispersion”**. V: Parsons, Gerald (ur.): *The Growth of Religious Diversity: Britain from 1945; Volume I: Traditions*. Routledge, London, str. 175–204.
- Tweed, Thomas A. in Stephen Prothero (1999): **Asian Religions in America: A Documentary History**. Oxford University Press. New York, Oxford.
- Veljačič, Čedomil (1992): **Ločnice azijskih filozofij**; 1. knjiga. Cankarjeva založba, Ljubljana.

ALEŠ ČRNIČ, magister socioloških znanosti, je asistent za področji sociologije religije in sociologije kulture ter strokovni sodelavec Centra za proučevanje kulture in religije na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani. Je tudi član več mednarodnih združenj za znanstveno proučevanje religij.

Duhovnost nove dobe

Ko sem na oddelku za socialno antropologijo Univerze v Cambridgeu v Veliki Britaniji junija 1998 zagovarjala svoj predlog raziskave, sem povedala, da nameravam proučevati slovenske newagerje. Vendar pa sem imela kar nekaj težav, da sem razložila, kdo naj bi ti ljudje sploh bili. Najprej je treba upoštevati, kot opozarja Lewis (1992: 5), da precej pripadnikov te subkulture skriva svoje neortodoksne usmeritve. To velja tudi za slovenske newagerje. Res je tudi, da sami sebe ne označujejo niti za "newagerje" niti za "novodobnike", čeprav so kasneje pogosto navajali, da se ukvarjajo z "duhovnostjo nove dobe", in je večina tudi potrdila, da bo kmalu nastopila nova doba drugačnih energij. V slovenski literaturi pogosto zasledimo tudi izraz "iskalec", vendar, kot se je izkazalo kasneje, se ni tako označil niti eden od mojih informantov.

Tudi raziskava literature mi ni veliko pomagala. Definicij, kaj naj bi new age bil, je skoraj toliko, kolikor je raziskovalcev, ki se ukvarjajo s tem zanimivim pojavom. Še največ raziskovalcev pa se je strinjalo, da so newagerji pripadniki zelo individualiziranega, nejasno zamejenega kvazi religioznega meglenega pojava. (Roozen *et al.* 1993, Champion 1993, Hervieu-Leger 1993, Lemieux *et al.* 1995, York 1995, Heelas 1996). Heelas (1996) tudi trdi, da new age izraža gotovosti in negotovosti modernosti in jo sakralizira, Partridge utemeljuje (1999), da je new age kljub nekaterim postmodernim značilnostim trdno zasidran v modernosti, Kubiak (1999) in York (1994) pa trdita, da gre nedvomno za postmoderni pojav. Drugi pravijo, da naj bi bil glavni poudarek new agea na "transformaciji" (Melton 1992), "zdravljenju" (Albanese 1992), "učenju" (Bednarowski 1992), "optimizmu" (Ellwood 1992, Riordan 1992)

¹ *“Kanaliziranje” izvajajo ljudje, “kanali”, ki so v osebnem in neposrednem stiku z raznimi bitji in entitetami (na primer duhovi ali “energijami”) z drugih ravni obstoja, drugih geografskih območij in planetov ter časovnih obdobj.*

oziroma “iskalstvu” (Sutcliffe (1977), najpogostejša tehnika pa “kanaliziranje”¹ (Feher 1992, Brown 1997).

Nekateri med new age prištevajo tudi fundamentalistične skupine, saj naj bi tako fundamentalisti kot newagerji pričakovali apokaliptični konec sveta (Lemesurier 1990, Goljevšček, 1992, Palmer 1992, Strozier 1995). Nekateri raziskovalci pa predvidevajo, da ima new age jasnejše meje. Kokosalakis (1993) na primer tako piše o karizmatični religiji, novih religioznih gibanjih, okultizmu in new ageu, ne da bi definirali kateregakoli od njih. York (1995: 34) trdi, da je new age mešanica poganskih religij ter vzhodnjaških religij in filozofij. Hanegraaf (1996) pravi, da je new age sekularizirana ezoterika; trdi, da ne gre za oživiljanje ezoterike, temveč bolj za njeno reinterpreteracijo iz sekularne perspektive.

Greer (1995) pa dokazuje, da je new age preprosto oživiljanje starih religijskih tradicij, kot na primer gnosticizma, ezoterike, okultizma in podobnega. Melton se v glavnem strinja s trditvijo, da je new age predvsem “novi obraz okultnega”, natančneje revitalizacija metafizike in okultizma (Melton 1995). Van Hove (1999) poudarja ekonomske vidike new age in trdi, da je proliferacija potrošniške kulture spremenila new age v trg storitev. Namesto izraza “new age” Van Hove (1999) predlaga uporabo termina “spiritualni trg”. Še več, kar je bilo včasih del ekscentrične kontrakulture, je zdaj postalo industrija (Van Hove), natančneje, nekakšno “delo na domu” (Bowman 1999).

Oborožena s precej nasprotujočimi si definicijami in nejasnimi raziskovalnimi napotki sem se oktobra 1998 vrnila v Slovenijo. Za začetek sem upoštevala samo dvoje. Vedela sem, da se newagerji nikakor nočejo institucionalizirati, zato jih nisem iskala v nobeni verski skupnosti, kakršna so na primer Hare Krišna. Ker naj bi bil new age individualna religija, sem svoje raziskovalno delo začela med posamezniki, in sicer po mrežnem načelu. Ena oseba mi je povedala za drugo, ta pa za tretjo in tako naprej. Hkrati sem obiskovala in sodelovala na različnih meditacijah, delavnicah, intenzivih in raznih drugih dogodkih, predvsem tistih, ki so jih obiskovali moji informanti. Ko sem hotela opisati, za katere ljudi se zanimam, sem ponavadi rekla, da za tiste, ki se zanimajo za “alternativo”, “ezoteriko” in “duhovnost”, saj sami zase po navadi nimajo generičnega imena. Ker pa za svoje informante moram uporabljati neko oznako, v naslednjih odstavkih uporabljam izraz “novodobniki” in “new age”.

Med enoletnim terenskim delom sem tako naredila poglobljene, formalne in neformalne intervjuje s približno osemdesetimi osebami. Pogovarjala sem se z ljudmi, ki so imeli končano samo osnovno šolo, in s kar nekaj takimi, ki so pred imeni imeli doktorske naslove. Moji informanti so se ukvarjali s približno petdesetimi različnimi dejavnostmi. Naj naštejem le nekaj bolj znanih takih aktivnosti. Številni zdravniki so mi prijazno pokazali in razlagali načela

zdravljenja, pa naj je šlo za kanalizirano univerzalno energijo reiki, bioenergijo, kristaloterapijo, ayurvedsko medicino, akupunkturo, ali pa so morda zdravili le s pogovorom. V večini primerov so kombinirali različne metode diagnosticiranja in/ ali zdravljenja.

Iridolog je iz moje očesne šarenice in zenice ugotavljal, kakšni so moje fizično zdravje in psihološke lastnosti, s pomočjo akupunkturnih točk na mojih stopalih pa je refleksolog ugotavljal, kaj bi utegnilo biti narobe z mojim zdravjem. Z astrologi sem se pogovarjala o vplivih zvezd in človekovi svobodni volji, homeopati so mi razlagali načela homeopatije, namreč da se "klin s klinom izbija". Novodobniki so me učili razpoznavanja "energij", na vajah joge pa pravilnega dihanja. Udeležila sem se delavnice o preživetju v naravi, hodila sem po žerjavici, doživela začasno "razsvetljenje" in podoživela nekaj svojih "prejšnjih življenj". V Tunjicah sem se izpostavljala pozitivnim energijam in na gradu Goričko z radiestezisti odkrivala energetske črte, na Zaplani pa sem se potila v "šamanski savni".

Najprej so me preštevilne tehnike in ideje dodobra zbegale. Vendar pa sem sčasoma začela razpoznavati skupne točke med vsemi temi, na pogled različnimi idejami in praksami. Ugotovila sem, da obstaja nekakšen "okvir" novodobniških konceptov in praks, skozi katerega novodobniki gledajo na svet. Ta "okvir" je enovit in precej zapleten. Zaradi pomanjkanja prostora se v nadaljevanju ne bom spuščala v poglobljeno analizo; članek bo bolj deskriptivne narave. Upam pa, da mi bo v nadaljevanju uspelo v grobih črtah orisati zanimiv in fascinanten svet novodobnikov.

Skupne točke slovenskih novodobnikov

Novodobniki imajo vsi enak pogled na človeško naravo.

Verjamejo namreč, da je človek po naravi dober, srečen, radosten, zdrav, igriv, kreativen, spontan, samozavesten, asertiven, pogumen, neodvisen, optimističen in kar je podobnih pozitivnih konceptov. Še več, ljudje so po svoji naravi pravzaprav bogovi ter premorejo neomejene moči in sposobnosti, in so samo z mislimi sposobni oblikovati realnost in takrat so tudi v stalnem stiku, "v kanalu" s poslednjo realnostjo, ki jo slovenski novodobniki razumejo kot "kolektivno (nad)zavest", "višji jaz", "višjo silo", "kozmično energijo", "kozmično inteligentnost", "kolektivno nadzavedno", "vesoljski računalnik" in podobno.

Stik s to absolutno realnostjo je mogoč samo prek osebne izkušnje in je največkrat intuitiven.² Prek te realnosti so ljudje povezani z vsemi drugimi ljudmi na svetu oziroma s tistimi, ki so tudi v stalnem stiku s to realnostjo. Ljudje pa so hkrati tako tudi v povezavi s svojo božansko bitjo, sami s seboj in z živo in neživo naravo in so posredniki med zemeljskim svetom in poslednjo realnostjo. Ljudje so tako vpeti in razpeti med "nebo" in "zemljo", kar bistveno opredeljuje njihov

² Zmotno je mnenje, da novodobniki zavračajo racionalnost. Slovenski novodobniki ne zavračajo sodobne znanosti, temveč samo pravijo, da newtonovsko-kartezijanska paradigma znanosti vsekakor velja v "materialnem" svetu, ne pa tudi na duhovni ravni. Novodobniki pravijo, da njihove videnje sveta do neke mere potrjuje nova "kvantna" znanstvena paradigma, s še večjim razvojem znanosti pa bodo trditve novodobnikov v celoti potrjene.

položaj. Ljudje, ki se ne zanimajo za duhovnost, so preveč “v materialnem”. To stanje po mnenju slovenskih novodobnikov označuje sodobno civilizacijo nasploh, zato alternativo temu razmišljanju iščejo v vzhodnjaških religijah, ki da se jih zahodni materializem in potrošništvo še nista dotaknila. Pomembno pa je tudi nasprotno, namreč da se človek ne sme zanimati samo za duhovnost, temveč mora biti v stiku z “zemeljskim”. Novodobniški ideal torej ni strog asket, ki se umakne pred svetom in živi samo za duhovnost. Naprotno, po mnenju novodobnikov je tak pristop zmoten, saj taka oseba ni “prizemljena”.

Novodobniki si v iskanju stika s poslednjo realnostjo prizadevajo “prepuščati se vesolju” in optimistično verjamejo, da “višja sila” deluje skozi njih v njihovo dobro. Glavna povezava med ljudmi in poslednjo realnostjo pa je “energija”. Čisto vsi slovenski novodobniki se namreč tako ali drugače ukvarjajo z usmerjanjem, dodajanjem, odpiranjem, spreminjanjem in drugimi vrstami manipulacije energije.

Slovenski novodobniki so prepričani, da smo izgubili stik s to realnostjo predvsem zato, ker nam družba s svojimi institucijami vsiljuje zapovedi in prepovedi, ki nas utesnjujejo in omejujejo. Včasih stik s svojo božansko naravo izgubimo tudi zato, ker si sami postavljamo omejujoče zahteve in začnemo verjeti vanje ter si sami povzročamo težave. Tako izgubimo svojo avtentičnost in postanemo nekaj, kar od nas zahteva družba, ki nas omejuje in zapoveduje, da smo nekaj, kar pravzaprav nismo. Izgubili smo stik z naravo, s pristnim in neponarejenim načinom življenja, ki da ga živijo “plemeniti divjaki”. Nič čudnega torej, da se slovenski novodobniki tako zelo zanimajo za načine življenja prvobitnih ljudstev, njihovo kulturo in glasbo.

Ker smo izgubili stik sami s sabo in božansko realnostjo, se v nas naseli strah, ki nam preprečuje, da bi bili tisto, kar pravzaprav smo, in da bi “šli v spremembo”. Razvijemo omejen pogled na svet, mislimo, da je svet dolina trpljenja, polna pomanjkanja, žalosti, nesreče in bolezni, vse to pa porodi zavist, sebičnost, omejenost in ošabnost. Naš resnični jaz, tisto, kar res smo, “božanska iskra” je še vedno v nas, vendar pred svetom nosimo “masko”, da bi se predstavljali taki, kakršni naj bi bili. To se imenuje tudi “ego”, ki je hkrati tudi tista zavora, zaradi katere omejeno vidimo samo sebe in svoj prav, ne vidimo pa drugih in ne priznavamo njihovih pogledov na svet. Slepo sledimo zahtevam družbe in brez razmišljanja spoštujemo njene prepovedi; pravzaprav živimo kot nekakšni “avtomati”, “spimo” oziroma živimo v “omami”.

Počutimo se nemočni, da bi karkoli naredili, saj ne verjamemo več, da imamo božansko naravo in neomejene sposobnosti. Med posameznikom in absolutno realnostjo je “blokada”, ki se odraža tudi na telesu, ali bolje rečeno, “telesih” posameznikov. Vsi novodobniki namreč verjamejo, da imamo ljudje več “teles”, čeprav si niso edini v tem, koliko jih je. Strinjajo pa se v tem, da imamo več kot le

fizično telo. Med drugim najpogosteje omenjajo energetska telo (imenovano tudi eterično telo ali "avra"), emocional (čustveno telo, nekakšen skupek našega čustvenega doživljanja), mental (telo misli in razmišljanj), astralno in spiritualno telo. Ponavadi novodobniki verjamejo, da se vsa "telesa" prepletajo v energetskem ovoju okrog fizičnega telesa – avri.

V zdravem telesu (in vseh telesih) se življenjska energija pretaka brez ovir in "blokad", telesne "čakre", nekakšni duhovno energetski centri, skozi katere se pretakajo energije v telesu, so odprte. Neomejen je tudi pretok energij v "telesih", med "telesi" ali med telesom in okoljem. Do zastojev v "pretočnosti" energije pa torej pride zato, ker družbene institucije prisiljujejo ljudi, da začnejo razmišljati v določenih "mišljenjskih vzorcih", "negativnih programih", "izkrivljenih vzorcih", ki niso v skladu z novodobniškimi pojmovanjem človeka. Tako na primer tradicija in institucije prisilijo ženske, da začnejo verjeti, da morajo biti vedno pridne, tihe in ubogljive in se nikoli pritožiti, če jim kaj ne ustreza.

Take zahteve so seveda v nasprotju z novodobniškimi pojmovanjem človeka, po katerem so ljudje samozavestni in so v stiku s samimi seboj, svojimi čustvi, mislimi in željami, zato samozavestno povedo svoje mnenje in izrazijo svoje želje. Do motenj v pretoku energije, kot sem že omenila, pride tudi tedaj, ko ni institucija tista, ki prisili človeka, da misli v določenih togih okvirih, temveč je človek sam tisti, ki si je vcepil določene "negativne mišljenjske vzorce" ali pa si je sam ustvaril določeno težavo. Na primer, morda neke osebe nikoli ni nihče učil, da so Vzhodnoevropejci manj vredni kot ljudje iz zahodne Evrope, vendar bo ta oseba vseeno mislila tako. Določen "podzavestni program" pa je lahko tudi posledica neke travme iz otroštva ali pa travme iz enega ali več prejšnjih življenj.

Vsekakor velja, da ljudje pogosto razmišljajo ali čutijo v okviru takih negativnih "mišljenjskih vzorcev". Taki "negativni programi" tako povzročajo ovire v pretoku energije na določenem "telesu" (če na primer oseba ne izraža čustev, potem pride do ovire na "emocionalu", če gre za "izkrivljeno" mišljenje, pa na "mentalu"). Take ovire v energetski pretočnosti se imenujejo "blokade" in te povzročajo bolezen. Katerakoli bolezen se torej začne zaradi potlačenih čustev ali izkrivljenih misli, energetska ovira na "metal" ali "emocionalu" pa se kasneje preslika na človekovo energetska, in nazadnje, na fizično telo. Oseba tako postane fizično bolna in mora iskati pomoč. Ni nujno, da ima človek fizične težave; morda ima človek težave v le v medosebnih odnosih, v družini ali na delovnem mestu. Tudi te težave so morda najprej na duhovni ravni, saj človek razmišlja v okviru omejujočih "mišljenjskih vzorcev" in se zato zdi, da iz tega kroga težav ne more. Tako poišče pomoč novodobniškega terapevta.

Novodobniški terapevt mora tako odstranjevati "blokade" in ponovno vzpostaviti pretočnost energij, da bi pacient lahko

³ *Kot sem opazila, se pri takem diagnosticiranju slovenski novodobniki opirajo predvsem na knjige Louise Hay.*

⁴ *Podobno pa razmišljajo tudi ameriški "kanali" (Brown 1997).*

ozdravel. Ključnega pomena pa je, da pomaga pacientu "ozavestiti" tiste "mišljenjske vzorce" in "negativne programe", ki so privedli do bolezni. Slovenski novodobniki namreč verjamejo, da podobni "mišljenjski vzorci" ali potlačena čustva vedno povzročajo iste fizične simptome.³ Če pacient "negativnega mišljenjskega vzorca" ali potlačenega čustva ali travme ne "ozavesti" in novodobniški terapevt torej samo ponovno vzpostavi pretok energij na fizičnem telesu, bo tisti "vzorec", ki je povzročil bolezen, deloval še naprej in znova povzročil bolezen. Glavna naloga novodobniškega terapevta je torej v tem, da pacientu pomaga "ozavestiti" tiste "mišljenjske vzorce", ki so privedli do bolezni, to pa se dogaja skozi pogovor s pacientom. To je tudi razlog, zaradi katerega so moji informanti poudarjali, da pravzaprav zdravijo s pogovorom in da včasih po pogovoru "prava" terapija, ponovno vzpostavljanje energetskega ravnovesja v telesu, sploh ni potrebna.

V procesu "ozaveščanja", v katerem pacient ugotavlja, zakaj razmišlja ali deluje tako, kot deluje, pacient dobi dragoceno "spoznanje" ali "uvid". Pacient ugotavlja, kaj dela v življenju narobe, katere druge "poti" se "odpirajo" pred njim ali kakšne druge možnosti še ima v določenem položaju, in ugotavlja, kako lahko spremeni svoj položaj in kako lahko razreši svoje težave. Bolezen ali težava torej nimata negativne vloge, sta le "opozorilo", da je v posameznikovem življenju nekaj narobe. Šele kriza namreč posameznika prisili, da išče pomoč in da ugotovi, kaj je narobe v njegovem življenju. Bolezni, krize in težave za novodobnike nimajo destruktivnega, ampak instruktivni pomen, saj pomagajo posamezniku, da se "zbudi" iz otopenosti in začne odkrivati, "ozaveščati", kaj je narobe v njegovem življenju, na kakšen način in do kolikšne mere ga omejujejo lastne ovire, ki si jih je postavil, družbene institucije, norme in tradicija.

Slovenski novodobniki verjamejo, da je "ozaveščanje" dolgotrajen, postopen proces samoizpopolnjevanja, v katerem se oseba premika od nižjih ravni duhovnega razvoja na višje ter tako doživlja osebno in duhovno rast.⁴ To pa ni stvar le enega, temveč več življenj. Slovenski novodobniki, tako kot novodobniki drugod po svetu (glej Melton 1992, Perry 1992, York 1995, Cush 1996, Heelas 1996, Hanegraaf 1996, Brown 1997), namreč verjamejo, da s fizičnim telesom ne umre tudi človekova duša, temveč se ta ponovno utelesi v novorojencu. Koncept reinkarnacije je star in ni nič novega, saj je bistveni del tako hinduizma kot budizma. Vendar pa se od novodobniškega pojmovanja razlikujejo tudi po tem, kot pravi Perry (1992: 96), da medtem ko si v budizmu in hinduizmu duša prizadeva prekiniti krog reinkarnacij, novodobniki reinkarnacijo vidijo kot nekaj pozitivnega in nekaj, česar se je treba veseliti.

Podobno kot ameriški "kanali", ki jih opisuje Brown (1997: 47), tudi novodobniki v Sloveniji verjamejo, da gre človeška duša skozi razne utelesitve, da bi tako pridobila pomembne učne izkušnje,

“da se bo učila” ter tako duhovno in osebno rasla in se samoizpopolnjevala. Novodobniki namreč verjamejo, da je “duša” ali del duše (glede tega namreč med novodobniki ne obstaja konsenz) neminljiv in neuničljiv. “Zapisi” o nekem življenju (spomini, izkušnje, pridobljene sposobnosti) se tako prenašajo iz življenja v življenje. Verjamejo tudi, da se določen “problem” ali “travma”, če je oseba ni razrešila v tem življenju, prenaša tako dolgo iz življenja v življenje, dokler se “duša” ne “nauči lekcije” – kako ta problem razrešiti in ga odpraviti.

Proces nenehnega “ozaveščanja”, spoznavanja družbene pogojenosti osebe, ter v kolikšni meri se je oseba zaradi zablod iz prejšnjih življenj ali lastnih zmotnih prepričanj oddaljila od lastne božanske narave, novodobniki imenujejo tudi “delati na sebi”.⁵ To pomeni, da oseba obiskuje razne novodobniške tečaje in delavnice, meditacije in s pomočjo raznih novodobniških tehnik poskuša povečevati samospoznajo in doseči osebno spremembo – “osebno transformacijo”.⁶ Na “sebi” morajo “delati” tako novodobniki kot novodobniški terapevti, ki prodajajo svoje proizvode in storitve, zlasti pomembno pa je za terapevte, saj ti tako z odstranjevanjem blokad povečujejo svojo energetsko “pretočnost” in s tem sposobnost zdravljenja.⁷

V tem dosmrtnem (in večživljenjskem) procesu oseba spoznava čedalje več skritih “mišljenjskih vzorcev” in “podzavestnih programov”, in se jih poskuša znebiti, da bi razmišljala neodvisno od lastnih zmotnih prepričanj, družbenih institucij in kakršnihkoli zunanjih referenčnih okvirov. To se dogaja v procesu “čiščenja”, ki pravzaprav pomeni, da se oseba znebi družbene pogojenosti, tistega, kar so tradicija in družbene institucije vcepile človeku v procesu socializacije in vzgoje, in tega, kar je človek v svoji zmoti sam začel verjeti, je pa v nasprotju z novodobniškim položajem človeka. Ker pa se zunanjim referenčnim okvirom nihče ne more izogniti, je pravzaprav vsakdo bolan, zato ni presenetljivo, da se večina novodobnikov ukvarja z zdravljenjem in da je zdravilstvo ena najpomembnejših značilnosti novodobništva.

Omenila sem že, da novodobniki tudi verjamejo, da določen “mišljenjski vzorec” ali potlačeno čustvo vedno povzroči isto vrsto bolezni. Dober novodobniški terapevt bo na podlagi fizičnih simptomov ugotovil, kaj je pravzaprav povzročilo bolezen pri pacientu. Na primer, angina je znak, da ima oseba tak “mišljenjski vzorec”, ki nalaga, da je oseba vedno tiha, ubogljiva in torej “požira besede”, ter se nikoli ne postavi zase, tudi če bi se morala. Ta “mišljenjski vzorec” povzroči blokado na fizičnem telesu, in sicer zaprtje grlene čakre. Novodobniški terapevt mora najprej znova vzpostaviti energetski pretok v telesu. Tako s pomočjo svoje zdravilne tehnike (ali več zdravilnih tehnik, saj novodobni terapevti v večini primerov kombinirajo več tehnik) najprej prebije blokado na fizičnem telesu in jo “očisti”.

Hkrati pa mora v pogovoru pacientu dati zaupanje vase, v terapevta in terapijo, in mu pomagati razumeti, zaradi kakšnih

⁵ Koncept “delati na sebi” nekateri imenujejo tudi “iskalstvo”.

⁶ Slovenski novodobniki tako kot ameriški “kanali” (Brown 1997: 47–48) tudi verjamejo, da ko bo število tako podobno mislečih ljudi doseglo kritično maso, bo prišlo tudi do “spontanega” preskoka tega znanja na druge in s tem do družbene transformacije.

⁷ Zaradi koncepta dela na sebi new agea ne moremo imenovati “instantna religija”, saj se novodobniki z novodobniškimi dejavnostmi ukvarjajo več let, v poprečju dobro desetletje, nekateri pa tudi več kot trideset let. Seveda pa se ponavadi ne ukvarjajo z vedno isto dejavnostjo, temveč s pomočjo različnih tehnik, idej in praks povečujejo svoje samozavedanje. Zmotno je tudi prepričanje, da novodobnik že z obiskom ene delavnice ali tečaja postane “strokovnjak” za določeno tehniko ali področje (kar je kakšen novodobnik včasih sicer prepričan). Res je tudi, da se čas trajanja delavnic v zadnjih letih močno skrajšuje. Na primer, ljudje pač nimajo več časa, da bi teden dni obiskovali tečaj iz kanaliziranja zdravilne univerzalne energije – reiki, temveč lahko zdaj opravijo iniciacijo v to tehniko zdravljenja kar v enem popoldnevu. Vendar večina novodobnikov ne misli, da je s tem konec njihovega šolanja. Večina jih začne redno obiskovati tedenska srečanja, kjer “vadijo” kanaliziranje energije in si tako

pridobivajo izkušnje in razvijajo svojo sposobnost. Veliko jih tudi "ponavlja" iniciacije – k novodobniku, ki jih je iniciiral v tehniko, pridejo večkrat in ponovijo tečaj. Večina jih tudi sploh ne naredi višjih iniciacij, kjer pridobivajo znanje za kanaliziranje čedalje močnejših energij, ker se zanje (še) ne čutijo sposobni (Iniciacije so se z večjo ponudbo namreč močno pocenile in torej denar ni vzrok za to, da ne bi opravili višje iniciacije). Kar nekaj "mojstrov" (tistih z najvišjimi iniciacijami) pa mi je povedalo, da si ne upajo z reikijem zdraviti nikogar zunaj svojega najožjega kroga da si kljub mojstrskemu naslovu ne želijo zdraviti niti svojih najožjih družinskih članov.

problemov je nastala težava. Če tega ne naredi, "mišljenjski vzorec" ne bo "očiščen" in bo spet povzročil podobno težavo. Šele v pogovoru pride do pravega "čiščenja". Novodobniški terapevt bo torej poskušal dopovedati stranki, da se pred težavami ne sme skrivati, temveč da se mora z njimi aktivno spopasti in jo razrešiti. Tudi kadar oseba k novodobniškemu terapevtu ne pride zaradi fizičnega problema, temveč zaradi slabih odnosov v družini, skrbi za otroke ali težav na delovnem mestu, ji bo dober novodobniški terapevt na podlagi tehnik(e), ki jo uporablja, poskušal pomagati, da bo oseba najprej prepoznala pravi problem in ga videla iz objektivne perspektive.

Do tu je proces nekakšna "zaščitna", "pasivna" faza novodobniškega terapevtskega procesa. Namreč, do tega trenutka se novodobniki veliko ukvarjajo z različnimi zaščitami, v glavnem z zaščitami pred negativnimi zunanjimi energijami, sevanji. Ključni moment zdravnega procesa pa nastopi, ko mora oseba "prevzeti odgovornost" za vse, kar se ji dogaja, in prepoznati, da ima v določeni življenjski situaciji in težavi aktivno vlogo. Trenutek, ko oseba prevzame odgovornost za vse, kar se ji v življenju dogaja, je ključnega pomena: če oseba prepozna, da ima v določenem življenjskem položaju ali problemu aktivno vlogo, potem ima tudi možnost, da sama spremeni tisto, kar jo teži. Tako na primer ženska, ki se nenehno zapleta z moškimi, ki jo zlorablajo, mora prepoznati, da to ni zato, ker bi to bila njena "karma", "usoda" ali "prekletstvo", tako tudi nima pomena, da se vda v usodo in ne išče rešitve za svoj položaj, ali da išče amulete proti "zlim urokom" in "hudobnim očem". Zavedati se mora, da take partnerje aktivno išče zaradi različnih vzrokov (morda ima premajhno samozavest, morda ponavlja "mišljenjski vzorec" svojih staršev, morda misli, da si boljšega ne zasluži).

Novodobniški terapevt mora torej s pomočjo svojih tehnik ta "mišljenjski vzorec" identificirati in ga "očistiti". Poskuša ji razložiti, da je dostojanstvo, samozavest in pogum človekovo "naravno stanje" in da mora glede same sebe razviti tako prepričanje, kakor je tudi upravičena do partnerja, ki bo z njo spoštljivo, obzirno in ljubeče ravnal. Sama mora prepoznati moške, ki kažejo znake nasilništva, in se sama odločiti, da bo tokrat ravnala drugače ter se odločila. Dober novodobniški terapevt ji bo tudi poskušal nakazati, da nobena situacija ni brez rešitve, in jo opozoriti na tiste vire v njenem okolju, ki ji lahko pomagajo. Tako bosta v pogovoru poskušala ugotoviti, kje vse lahko ženska poišče pomoč, če želi zapustiti nasilnega partnerja.

Morda lahko računa na pomoč družine ali prijateljev, socialnih delavcev, odide v "varno hišo" ali kaj podobnega. Pomembno je, da terapevt ženski pomaga razumeti, da ima v določenem položaju tudi sama aktivno vlogo, zato jo lahko tudi sama spremeni, pomaga pa ji tudi prepoznati možnosti, ki so ji na voljo, da bi izpeljala spremembo. Seveda ni vsak sposoben objektivno spregledati svojega položaja in "prevzeti odgovornosti", vendar sem osebno srečala veliko žensk, ki

so zapustile nasilne partnerje, uredile odnose s svojimi otroki, ki so jih prej izkoriščali, si poiskale boljšo službo in nasploh razvile večjo samozavest in asertivnost.

Kritiki new agea pogosto navajajo, da zvrča krivdo izključno na posameznika. Na prvi pogled je to nedvomno res. Ne nazadnje že zasnova karme (in reinkarnacije), kot pravi Obeyesekere (1969: 108), krivdo zvrča izključno na posameznika, v novodobniški terapiji pa pacient mora "prevzeti odgovornost" za vse, kar se mu zgodi v življenju. Vendar pa "prevzeti odgovornost" ne pomeni hkrati prevzeti (izključno) krivde. Pomeni samo, da oseba prepozna, kako je aktivno soudeležena v določeni življenjski situaciji. Za slovenske novodobnike velja podobno, kot velja za ameriške kanale (Brown 1997: 67), namreč da koncept osebne odgovornosti ne pomeni prevalitve krivde na posameznika, temveč pomeni za osebo, da prevzame nadzor nad svojim življenjem. Tako v življenju niso žrtve; so pač samo ljudje, ki so sprejemali napačne odločitve, kar pa z večjim samozavedanjem v prihodnosti lahko spremenijo.

Novodobniki zavračajo vlogo žrtve tudi s pomočjo specifičnega razumevanja ideje reinkarnacije. Verjamejo namreč, da si duša, preden se ponovno reinkarnira, sama izbere splošne značilnosti svojega prihodnjega življenja, pač v skladu z nalogo, ki se je v tem življenju mora "naučiti". Vzemimo primer tridesetletnega visoko izobraženega Slovenca, ki je v svojih poznih dvajsetih letih prebolel hudo bolezen. Njegova "duša" (ki je sicer brez spola) naj bi si zdajšnjo inkarnacijo sama izbrala, da bo moškega spola, da bo živel ob koncu 20. stoletja in da bo Slovenec. Izbrala si je tudi, da bo recimo talentirana za umetnost in družboslovje, nikakor pa ne za arhitekturo. Njegova duša si je tudi izbrala, da bo obiskovala visoki študij v Sloveniji in da bo v svojih poznih dvajsetih letih prebolela dolgo bolezen.

Izbrala si je tudi glavno "učno izkušnjo", namreč da se ne more odtrgati od mame. Ker si je njegova duša bolezen sama izbrala, tako tak moški ni žrtev muhaste usode in tudi ne pomeni, da si je za to "sam kriv". Preprosto pomeni, da v življenju ni bil žrtev (saj si je njegova duša te težave sama izbrala pred to inkarnacijo), v retrospektivi pa mora razmisliti, zakaj je zbolel in kakšna "spoznanja" mu bolezen prinaša. Morda je bil vzrok bolezn ravno v tem, da še vedno živi s posesivno materjo. To pa je že njegova "lekcija", "karmična naloga"; prepoznati mora, da za nastali položaj ni kriva le mama, temveč tudi on sam, ker ji posesivnost dopušča, in da bi si življenje lahko uredil tudi drugače in poskušal najti tako rešitev, da bosta zadovoljna oba. Ker ima v nastalem položaju aktivno vlogo, jo lahko v prihodnosti z zavestnimi naporji tudi spremeni. Če mu to uspe, si bo njegova duša pred naslednjo inkarnacijo izbrala neko drugo "karmično nalogo".

Koncept "delati na sebi" je pravzaprav proces individuacije. Ker je "delo na sebi" doživljenjski (in večživljenjski) proces, novodobniki

tako na raznih tečajih, predavanjih, meditacijah, delavnicah, osebnih posvetovanjih, v terapevtskih in prijateljskih pogovorih nenehno dobivajo nove vpoglede na svoj položaj v širši družbi, saj nenehno spoznavajo nove in nove "mišljenjske vzorce", ki jih vsiljujejo predvsem družba in njene norme. Človek najprej ugotavlja, da med njim in družbo ne obstaja avtomatičen enačaj, in se začne spraševati o tem, kar je bilo prej dano in razumljivo samo po sebi. Na svoj položaj skuša gledati z bolj objektivne strani.

Ugotavlja, da družbene meje niso večno dane, temveč se spreminjajo, da pa vseeno dopuščajo veliko maneverskega prostora, čeprav jih je navsezadnje vseeno mogoče (in velikokrat tudi priporočljivo, pravzaprav nujno) tudi prekoračiti. Novodobniki zaradi "dela na sebi" torej nenehno pridobivajo vedno natančnejše in čedalje bolj rafinirane vpoglede na lasten položaj v širši družbi in tako razvijajo osebno in kulturno samozavedanje. Tu gre pravzaprav za proces individuacije v položaju, ko je "jaz" družbeno predeterminiran. Še več, ker novodobniki verjamejo, da imajo v vsakem življenjskem položaju aktivno vlogo in morajo zanjo "prevzeti odgovornost", s tem pa nadzor nad svojim življenjem, gre tu tudi za proces emancipacije.

Ko se človek osvobaja družbeno vsiljenih okvirov razmišljanja in čutenja, tudi prihaja v neposreden stik s samim seboj in hkrati z vsevedno in vsemogočno "kozmično inteligentnostjo", "kolektivnim nadjazom", "absolutno resnico", "ljubeznijo", "višjim jazom", kar običajno drugi, kot pravijo novodobniki, imenujejo "bog". Samoindividualizirani posameznik je tako torej tudi v povezavi s samim seboj in hkrati s svojim "višjim jazom", "vesoljskim računalnikom" oziroma bogom. Tako lahko sklenem isto, kar je ugotovil tudi Brown (1994: 24) za ameriške novodobnike, namreč, da (individualizirani) posameznik participira v božji enosti, vendar se ne stopi z njo. Eno je v vsem, vendar eno ni vse. Vse je tudi eno, vendar vse ni tudi eno. Novodobniški "bog", kakorkoli ga že imenujejo, je tako hkrati transcendenten kot imanenten – kar, kot ugotavlja Partridge (1999: 82), velja na splošno tudi za novodobnike, podobno pa je ugotovil tudi Rose v primeru britanskih novodobnikov (1998: 14).

New age kot psihoterapija

Doslej sem trdila, da v novodobniških terapijah posamezniki dosegajo večje samozavedanje in večjo individuacijo. New age ima torej močan psihoterapevtski značaj, ki se kaže v več kot le eni potezi. Ne samo, da new age tako ali tako priteguje veliko število psihologov in psihiatrov, temveč so vsi moji informanti na moje vprašanje, kaj bi bil njihov idealen poklic, odgovorili, da bi bil to psihiater ali psiholog. Tudi sicer so novodobniške terapije pravzaprav

nekakšne osebne ali skupinske ure psihoterapije, kjer ljudje sami pripovedujejo novodobniškemu terapevtu o svojih osebnih izkušnjah in problemih, ali pa jih delijo z drugimi člani skupine. Skupinska srečanja, pa naj gre za meditacijo ali pa za "sufijske ples", se pogosto spremenijo v nekakšno katarzo, ko ljudje začnejo jokati, kričati in izražati, na primer, odpuščanje starih zamer.

Moji informanti terapevti so tudi odgovorili, da v dveh tretjinah primerov ljudje k njim sploh ne pridejo zaradi fizičnih težav, temveč iščejo pomoč zaradi osebnih stisk, problemov v družini ali na delovnem mestu. Precejšnje število informantov mi je zatrnilo, da pravzaprav ne zdravijo s terapijo ali energijami, temveč s "pogovorom", in da v veliko primerih "prava" terapija pravzaprav sploh ni več potrebna. Kar nekaj informantov sploh ni sprejemalo klientov, kjer je za njihove težave obstajal neki biomedicinski razlog. Tako na primer eden od informantov, ki se je specializiral za zdravljenje neplodnosti parov, ni sprejemal pacientov, kjer je uradna medicina ugotovila biomedicinski vzrok za neplodnost para in neplodnost torej najverjetneje ni bila psihosomatske narave.

Nekateri novodobniki tako tudi uporabljajo legitimne psihoterapevtske tehnike, na primer rebirthing in psihodramo. Včasih pa so njihove tehnike nekako v skladu z idejami new agea predelane psihoterapevtske prakse. Eden mojih informantov je tako svojim klientom pri razreševanju njihovih problemov pomagal s posebno tehniko (ki jo je razvil njegov učitelj, ki je bil sicer diplomirani psiholog). Ko sem načela tehnike opisala nekemu ne-novodobniškemu psihologu, mi je ta zatrdil, da so podobna eni legitimnih psihoterapevtskih metod. Tudi klasične ezoterične prakse in sisteme (kot na primer astrologijo, branje z dlani, karte tarot) novodobniki v glavnem uporabljajo kot sredstvo (samo)spoznanje, in ne kot način napovedovanja prihodnosti ali usode. To spremembo funkcije klasičnih divinacijskih sistemov so opazili tudi Feher (1992), Melton (1992), Perry (1992), Crowley (1993) in Barton (1999).

Novodobniški astrolog na primer na podlagi astrološke karte ne bo napovedal, kdaj so zvezde naklonjene poroki in kdaj ni pametno spremeniti službe, temveč se bo osredinil na identifikacijo posameznikovih sposobnosti in potencialov ter možnosti, ki so na voljo posamezniku. Horoskop nakazuje zmožnosti in določene pogoje, stvar posameznikove svobodne volje, samoaktivnosti in sposobnosti pa je, kako bo te svoje astrološke danosti in potencialne tudi izkoristil. Celo splošno sprejeto verovanje slovenskih novodobnikov v reinkarnacijo je mogoče videti kot nekakšno "razširjeno psihoterapijo", kjer se oseba ne vrača le v svoja formativna leta, temveč v prejšnja življenja, da bi ugotovila in razrešila vir travme, ki jo muči v tem življenju.

New age in psihoterapija pa imata tudi podobne pasti. Tako kot obstaja velika nevarnost transferja in kontratransferja med psihoterapevtom in klientom, se tudi slovenskim novodobniškim

⁸ *Klienti, ki so odvisni od raznih čajev, tehnik ali terapij, so dvoizen meč za novodobniškega terapevta. Čeprav po eni strani velja, da terapevtu, ki izvaja določeno terapijo, tečaj ali delavnico, prinesejo veliko denarja, pa je za take ljudi značilno, da nekaj mesecev prisegajo na skoraj odrešeniško vlogo določene terapije (na primer, verjamejo da lahko kanaliziranje univerzalne energije /reiki/ pozdravi vse probleme in težave in skorajda odreši svet), vendar pa bodo čez nekaj mesecev prisegli popolnoma na kaj drugega (recimo na homeopatijo) in se zelo negativno izražali o tistem, za kar so prej verjeli, da je bilo edino pravilno. Novodobniki ne gledajo na take odvisnike z naklonjenostjo. Novodobniški ideal je namreč oseba, ki deluje neodvisno od zunanjih referenčnih okvirov v skladu s svojim notranjim jazom in z notranjim čutenjem, ne pa zasvojenec z duhovnostjo, ki je življenjsko odvisen od neke terapije, delavnice ali tečaja. Ker se tak zasvojenec ponavadi tudi zelo negativno izraža o tem, kar je počel prej, je to tudi zelo negativna reklama za tiste, ki se s to aktivnostjo ukvarjajo. Novodobniški terapevti pa so bistveno odvisni od svojega dobrega glasu, saj večinoma pridobivajo kliente na podlagi priporočil drugih strank.*

⁹ *“Te stvari” so najpogostejši eufemizem za novodobniške dejavnosti.*

terapevtom zgodi, da se romantično in erotično zapletejo s svojimi klienti. Morda je težko reči, da je taka zveza med novodobniškim terapevtom in klientom kršitev poklicne etike, saj novodobniški terapevti večinoma niso profesionalci in jih ne zavezuje uradni psihoterapevtski kodeks. Prav gotovo pa je mogoče reči, da je tak pojav etično močno sporen. Druga nevarnost, ki si jo novodobniki delijo s psihoterapijo, pa je v tem, da tako kot lahko oseba postane odvisna od različnih vrst terapij in bega od ene vrste terapije do druge, lahko tudi novodobniki postanejo odvisni od raznih tehnik in čajev in hodijo z ene delavnice na druga predavanja in pri tem zapravljajo na gore denarja.⁸

Novodobniki in nenovodobniki

Pri proučevanju novodobnikov je treba torej izhajati iz posameznika, ki je odjemalec ali akter posameznih novodobniških dejavnosti, ne pa iz same dejavnosti. Posameznik je namreč tisti, ki neko dejavnost definira kot novodobniško ali ne, pač glede na to, v kakšnem okviru jo uporablja. Na primer, vsak refleksolog ni novodobnik. Ena mojih informantk je po izobrazbi medicinska sestra, ki se je šolala v Nemčiji, kjer je refleksologija del njihovega rednega šolanja, medtem ko pri nas v Sloveniji sodi v new agea.

Ko sem informantko vprašala, ali se zanima tudi za “druge stvari”,⁹ mi je odrezavo dogovorila, da “se ne zanima za energije”. Takoj mi je bilo torej jasno, da ni novodobnica. Ko sem jo vprašala, kako si razlaga, da so na podplatu refleksne točke vseh telesnih organov in da z njihovo stimulacijo pravzaprav stimuliramo organ, mi je dala povsem biomedicinsko razlago. Pojasnila mi je, da je telo tesno prepleten kompleksen splet živcev, mišic in žil in drugih prefinjenih bioloških mehanizmov, zato so tudi povezave med posameznimi telesnimi deli prefinjene in zapletene; ko stimuliramo en del ali točko telesa, zaradi kompleksne povezanosti lahko stimuliramo tudi neki drug del, ki je povezan s prvim. Rekla mi je še, da na uspeh terapije vpliva tudi pretok krvi, sokrvice in najrazličnejših drugih substanc, ki jo spodbujajo masaža, ta pretok pa nekateri imenujejo “energija”. Konec masaže stopal je bil hkrati tudi konec terapije.

Novodobniška refleksoterapevtka mi je seveda razložila drugače. Akupunkturne točke na stopalih so prek energijskih kanalov povezane z določenimi organi. Terapevt mora te blokade odstraniti in jih očistiti ter znova spodbuditi pretok energije, na primer tako, da dodaja kanalizirano univerzalno energijo reiki. Refleksologijo je uporabljala za diagnostiko (tisti del, kjer je “blokada”, je namreč boleč), tako da je najprej ugotovila, kateri telesni organ ne deluje tako, kot bi moral, hkrati pa me je na podlagi mesta blokade zapletla v pogovor o “mišljenjskem vzorcu”, ki da je blokado sprožil.

Nazadnje mi je svetovala, naj na verižici okrog vratu nosim določen kristal, vrsto kristala pa je določila tako glede na moj horoskopski znak kot glede na barvo kristala, ki naj bi energetsko odprl eno od čaker (ki ima vsaka svojo barvo), ki da je bila tudi zaprta.

Novodobniki in novodobniški terapevti se največkrat zanimajo za različne ideje in prakse, vendar le za tiste in za tiste elemente, ki reafirmirajo ali razvijajo njihov novodobniški okvir verovanj. Recimo, da se je neka novodobnica v mesecu dni udeležila hoje po žerjavici, predavanja scientologov ter si dala izdelati astrološko karto. Če iščemo povezavo med hojo po žerjavici, scientologijo in astrologijo kot takimi, je najverjetneje ne bomo našli. Podrobna analiza teh treh aktivnosti najverjetneje ne bo zanikala le kakršnekoli povezave, temveč bo celo opozorila na očitne kontradikcije med njimi. Popolnoma drugačno sliko pa dobimo, če povprašamo novodobnico, zakaj se je udeležila teh aktivnosti.

Tako nam bo povedala, da se je hoje po žerjavici (hoje po gorečem oglju) odločila iz več razlogov. Najprej zato, da bi premagala strah pred ognjem, novodobniki namreč verjamejo, da je strah eden glavnih razlogov, ki nam preprečuje rasti. S tem, ko bo premagala enega od strahov, bo povečala svojo zmožnost duhovne rasti. Drugi razlog je bil ta, da kdor hodi po goreči žerjavici, naredi nekaj, kar naj bi bilo fizikalno nemogoče. Ker naj bi bili ljudje po novodobniškem prepričanju v bistvu bogovi, zanje fizikalni zakoni ne veljajo. Ko novodobnica stopi čez žerjavico, torej ne le preseže sama sebe, temveč se približa tudi svoji božanski naravi. Ogenj tudi "skuri" oziroma "očisti" določene negativne "mišljenjske vzorce". Ker novodobniki verjamejo, da so "mišljenjski vzorci" povezani z nastankom blokad na fizičnem telesu in s tem boleznimi, se hkrati s takim "čiščenjem" negativnih "podzavestnih programov" odvija tudi zdravljenje.

Scientološko predavanje je obiskala zato, ker je tam bil govor o scientološki tehniki samoizpopolnjevanja in "čiščenja" negativnih programov, dianetiki. Tudi novodobniki si prizadevajo tako za samoizpopolnjevanje in nenehno duhovno in osebno rast ter za tehnike "čiščenja" družbene pogojenosti. Glede scientologije je ne zanima ničesar drugega; nasprotno, scientologijo je zaradi domnevno spornih načinov novačenja novih pripadnikov in ker gre za organizirano institucijo s strogo disciplino označila kar za "fašistično religijo". Ta oznaka pa ji ni preprečila, da je pri scientologiji ne bi zanimalo tisto, kar je v skladu z njenimi novodobniškimi prepričanji, kar slednje utrjuje ali razvija.

Novodobnica je astrologa obiskala zato, da bi odkrila potenciale, ki so ji bili dani ob rojstvu. Tako je na primer izvedela, da je nadarjena za glasbo, da pa eden od planetov v eni od hiš nakazuje, da ni vztrajna, zato tudi nima pravega uspeha. Astrolog ji je zato svetoval, naj si prizadeva dlje zadrževati pozornost pri stvareh, ki jo zanimajo. Horoskop torej ni neka fiksna danost, temveč ga je

mogoče spremeniti in preseči, saj pomanjkanje vztrajnosti ni njena usoda, temveč jo lahko premaga z zavestno aktivnostjo. Med drugim je astrolog novodobnici tudi povedal, da ena od hiš nakazuje značaj njene mame, ki da je bila boemske narave in neodgovorna, takšna pa je bila tudi kot roditeljica. Novodobnica prizna, da do mame zato še danes goji zameru. Astrolog ji tako pove, da je mama pač ravnala tako, kot je bila sama vzgojena, in da jo je vzgajala tako, kot je pač najbolje znala. Tako je novodobnica "ozavestila" neko negativno čustvo, zdaj pa mora mami odpustiti in se rešiti te blokade, da bi lahko zaživela polneje.

Pri proučevanju novodobnikov torej velja upoštevati dvoje. Prvič, novodobniki pogosto redefinirajo neko že obstoječo aktivnost v skladu s svojimi prepričanji. Načela refleksologije so bila enaka tako za novodobniškega kot nenovodobniškega terapevta, namreč da s stimuliranjem določenih točk na podplatih stimuliramo tudi določen telesni del ali organ. Če so v delovanju telesnega dela ali organa motnje, se te kažejo kot boleča točka na podplatih. Do tu so bila refleksološka načela ista. Novodobniški in nenovodobniški terapevt pa sta se razlikovala v tem, v kakšnem kontekstu sta uporabljala refleksologijo in kako sta jo definirala ali redefinirala.

Drugič, novodobniki obiskujejo različne aktivnosti: tečaje, delavnice, meditacije, intenzive in podobno. To je najprej del "dela na sebi" in odraža skrb za osebni in duhovni razvoj. Kdor se ne zanima za nove tehnike duhovnega razvoja, stagnira, verjamejo novodobniki. Novodobniki se tudi ne smejo vezati za daljši čas na določeno aktivnost ali terapevta, ker s tem tvegajo odvisnost, novodobniški ideal pa je asertivna in neodvisna oseba, ki posluša samo sebe in svoj notranji glas in je neodvisna od kakršnihkoli zunanjih referenčnih okvirov. Čeprav se posameznik zanima za različne tehnike samorazvoja in duhovne ideje in mu je dovoljeno svobodno in kreativno kombiniranje posameznih elementov, konceptov in praks, pa jih mora vendarle kombinirati v skladu z osnovnim novodobniškim okvirom konceptov in praks, ki je skupen vsem novodobnikom. Tako novodobniki pogosto vzamejo fragment iz nekega drugega idejnega ali religioznega sistema ali prakse, ga dekontekstualizirajo glede na prejšnji kontekst in redefinirajo v skladu s svojim novodobniškim okvirom.

Sklep

V članku sem se omejila samo na opis slovenskih novodobnikov. Ker je ta nepoznan in relativno zapleten, si zaradi prostorskih omejitev nisem prizadevala za bolj poglobljeno analizo. Ugotavljala sem, da si slovenski novodobniki prizadevajo za neposreden in stik s poslednjo realnostjo, ki jo novodobniki imenujejo z najrazličnejšimi imeni: "višja sila", "kolektivno nezavedno", "božanska vibracija",

“kozmična energija”, “univerzalna energija”, “božanska ljubezen”, “mir” in podobno, s katero je mogoče stopiti v stik in jo prepoznati s pomočjo osebne izkušnje in intuicije. Slovenski novodobniki tudi vsi verjamejo, da smo ljudje v resnici božanstva in smo sposobni že samo z mislimi ustvarjati svet po svoji želji.

Vendar pa družba in njene institucije prisilijo ljudi, da se oddaljijo od svojega božanskega bistva in tako ljudje nič več ne verjamejo v svoje božansko bistvo ter izgubijo stik s poslednjo realnostjo. V komunikaciji med ljudmi in božansko realnostjo nastopi “blokada”, družbene zapovedi in prepovedi, izkrivljeni “negativni vzorci razmišljanja”, ki niso v skladu z novodobniškimi pojmovanjem človeške narave, pa povzročajo “blokade” tudi na “telesih” posameznika in povzročajo najrazličnejše bolezni. Posamezniki morajo za ozdravitev “ozavestiti” tiste družbene zapovedi in prepovedi in lastne “izkrivljene mišljenjske vzorce”, v okviru katerih jih družba sili misliti, ki so privedli do bolezni. Proces “ozaveščanja” je torej tudi začetek procesa zdravljenja.

Ljudje se morajo “prečistiti”, “očistiti” omejujočih okvirov, ki jih postavlja družba, in tako “prevzeti odgovornost” za vse, kar se jim dogaja v življenju. S tem tudi prevzamejo aktiven nadzor nad svojim življenjem in ga lahko oblikujejo v skladu z lastnimi željami in pričakovanji. “Ozaveščanje” je dosmrtni, pravzaprav večživljenjski proces “dela na sebi”; gre za proces individuacije, v katerem posameznik s pomočjo različnih novodobniških tehnik, konceptov in praks pridobiva čedalje natančnejše in objektivne vpoglede v lasten življenjski položaj. V tem procesu posameznik doživlja osebno transformacijo in hkrati pripomore k družbeni informaciji.

Doslej sem trdila, da new age lahko pravzaprav razumemo kot nekakšno psihoterapevtsko prakso, v kateri posameznik doživlja individuacijo, pa tudi emancipacijo. Vendar pa je treba reči, da new age hkrati ustreza tudi novi družbeni realnosti. Trdila sem sicer, da novodobniki idejo reinkarnacije razumejo kot način prevzema nadzora nad lastnim življenjem in s tem kot emancipacijo, in ne kot način okrivljanja posameznika za vse slabo, kar se mu zgodi v življenju. Vseeno pa je treba povedati, da so v novodobniški perspektivi družba in njene institucije do velike mere oproščene odgovornosti za blaginjo posameznika, kar zelo ustreza položaju, ko postsocialistična država, pa tudi zahodne države blaginje, krčijo svoje funkcije.

Novodobniki se tudi “očiščujejo” starih načinov socialističnega razmišljanja, kar tudi ustreza novi družbeni realnosti. Če uporabim primer iz prejšnjega odstavka, tako na primer new age odraža splošni družbeni premik, v katerem odgovornost ni več kolektivna, kot je bila v socializmu, temveč je individualna, kar ustreza novim kapitalističnim časom. V tej točki new age ustreza novi družbeni realnosti. Še več, s tem, ko posameznike osvobaja družbene prisile (“negativnih mišljenjskih vzorcev”), jih osvobaja velikih stresov, tako da so lahko posamezniki še bolj produktivni.

LITERATURA

- Albanese, Catherine: ***The Magical Stuff: Quantum Healing in the New Age? Perspectives on the New Age***, eds. James R. Lewis in J. Gordon Melton, SUNY, New York, 1992.
- Barton, Tamsyn: ***Ancient Astrology***, Routledge, London, 1994.
- Bowman, Marion: ***"Healing in the Spiritual Marketplace"*** v *Social Compass*, 46 (2), 1999.
- Bridger, Sue and Pine, Frances: ***Surviving Post-Socialism: Local Strategies and Regional Responses in Eastern Europe and former Soviet Union***, Routledge, London, 1997.
- Brown, Michael F.: ***The Channeling Zone***, Harvard University Press, Cambridge and London, 1997.
- Champion, Françoise: ***"La Croyance en l'alliance de la Science et de la Religion dans les Nouveaux Courants Mystiques et Esoteriques"*** v *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 82, 1993.
- Crowley, Vivianne: ***Wicca. The Old religion in the New Age***, Wellingborough, The Aquarian Press, 1993.
- Cush, Denise: ***British Buddhism and the New Age*** v *Journal of Contemporary Religion*, 11 (2), 1996.
- Ellwood, Robert: ***"How New is the New Age"*** v *Perspectives on the New Age*, (eds.) James R. Lewis in J. Gordon Melton, SUNY, New York, 1992.
- Feher, Shoshannah: ***"Who Holds the Cards? Women and the The New Age Astrology"*** v *Perspectives on the The New Age*, editors James R. Lewis in J. Gordon Melton, SUNY, New York, 1992.
- Goljetšček, Alenka: ***New Age in kršćanstvo***, Ognjišče, Koper, 1992.
- Greer, Paul: ***"The Aquarian Confusion: Conflicting Theologies of the New Age"*** v *Journal of Contemporary Religion*, 10 (2), 1995.
- Hanegraaf, Wouter J.: ***New Age Religion and Western Culture***, E.J.Brill, Koeln 1996.
- Heelas, Paul: ***New Age movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity***, Blackwell, Oxford, 1996.
- Harvey, David: ***The Condition of Postmodernity***, Blackwell, Cambridge MA and Oxford, UK, 1996.
- Hervieu – Leger, Daniele: ***"La religion aux Etats-Unis – Turbulences et Recompositions"*** v *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 83, 1993.
- Kokosalakis, Nikos: ***"Religion and the Dynamic of Social Change in Contemporary Europe"*** v *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, (January-March), 1993.
- Kubiak, Anna E.: ***"Le Nouvel Age, conspiration moderne"*** v *Social Compass*, 46 (2), 1999.
- Lemesurier, Peter: ***This New Age Business***, Findhorn Press, Moray, 1990.
- Lemieux, Raymond, Montminy, Jean-Paul, Bouchard, Alain, Meunier, Martin E.-Martin: ***"De la Modernité des Croyances: Continuités et Ruptures dans l'Imaginaire Religieux"*** v *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, 1993.
- Melton, Gordon J.: ***"New Thought and the New Age"*** in *Perspectives on the New Age*, eds. James R. Lewis in J. Gordon Melton, SUNY, New York, 1992.
- Melton, Gordon J.: ***"The Changing Scene of New Religious Movement: Observations from a Generation of Research"*** in *Social Compass* 42 (2), 1995.
- Obeyesekere, Gananath: ***Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience***, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1981.
- Palmer, Martin: ***Dancing to Armageddon***, Aquarian/Thomsons, London, 1992.
- Partridge, Christopher H.: ***"Truth, Authority and Epistemological Individualism in New Age Thought"*** v *Journal of Contemporary Religion*, 14 (1), 1999.

- Perry, Michael: **Gods Within: A Critical Guide to the New Age**, SPCK, London, 1992.
- Riordan, Suzanne: **"Channeling – a new revelation?"** v *Perspectives on the New Age*, eds. James R. Lewis in J. Gordon Melton, SUNY, New York, 1992.
- Rose, Stuart: **"An Examination of the New Age Movement: Who is Involved and What Constitutes its Spirituality"** in *Journal of Contemporary Religion*, 13 (1), 1998.
- Roozen, David A., Carroll Jackson W., Roof Wade C.: **"La Generation nee apres-guerre et la Religion instituee: un Apercue sur 50 Ans de Changement Religieux aux Etats-Unis"** v *Archives de Sciences Sociales des Religion*, 83, 1993.
- Strozier, Charles B.: **Apocalypse – On the Psychology of Fundamentalism in America**, Beacon Press, Boston, 1994.
- Sutcliffe, S.: **"Seekers, Networks and New Age"** v *Scottish Journal of Religious Studies*, 15 (2), 1997.
- Van Hove, Hildegard: **"L'emergence d'un marche spiritual"** v *Social Compass*, 46 (2), 1999.
- York, Michael: **The emerging network: a sociology of the New Age and neo-pagan movements**, Rowman and Littlefield, Lanham and London, 1995.
- York, Michael: **"The New Age in Britain: An Overview"** v *Religion Today*, 9 (3), 1994.

BARBARA POTRATA je magistra socioloških in antropoloških znanosti. Trenutno končuje doktorski študij na oddelku za antropologijo Univerze v Cambridgeu.

Milenarizmi in predčasne apokalipse

Kaj imajo skupnega taboritska vstaja, srednjeveški bičarji, judovski apokaliptični spisi in ameriško veliko prebujenje z malezijskim Kargo kultu, rastafarizmom, plesom duhov in vstajo Belih tulipanov? Kaj imajo skupnega španski anarhisti, ruski marksisti, ekološko gibanje Earht First! z gibanjem za Novi svetovni red (NWO), pa Fin de Siecleom ter razmahom novodobne ufologije? Vse to so različne transformacije ene ideje in enega mita – eshatologije, nauka o poslednjih stvareh.

¹ Čeprav je beseda grškega izvora, to še ne pomeni, da so jo Grki v tem pomenu poznali in uporabljali. Eshatologija je "neologizem" protestantskih teologov Philpippa H. Friedlieba in Abrahama Calova, nastal v prvi polovici sedemnajstega stoletja.

Od eshatologije k milenarizmu

Beseda eshatologija izvira iz grščine. *Eschatos* pomeni poslednji, zadnji. Izraz poslednje stvari/reči je dobeseden prevod grškega samostalnika *ta eshta*.¹ Eshatologija je torej doktrina o poslednjih stvareh. Je antipol kozmoginiji, ki je veda o nastanku in o začetku. Beseda eshatologija se večinoma uporablja v religioznem pomenu. Tako, če jo seveda razumemo v judovsko-krščanskih okvirih, eshatologija primarno pomeni nauk o koncu sveta, o vstajenju mrtvih, o poslednji sodbi in božjem kraljestvu.

Obstajajo različni tipi eshatologije. Osebna oziroma individualna eshatologija obravnava usodo posameznega človeka oziroma usodo njegove duše po smrti, obravnava božjo sodbo, pot duše v drugo eksistenco ali v posmrtno življenje. Kozmična eshatologija pa obravnava usodo in konec sveta, sedanosti, tega časa in te esence. Ta eshatološka dovršitev lahko tudi obnavlja ali celo

ustvarja novo, boljše, nekaj, česar še ni bilo. Lahko pa tudi obnavlja svet in končuje večno ponavljajoči se cikel.

Poleg osebne in individualne pa poznamo tudi mitično in zgodovinsko eshatologijo. Religiozni simbolizem mitične eshatologije lahko opišemo z mitom o večnem vračanju. Zgodovina se razume kot cikel, ki se nenehno vrača, tako kot se ponavlja in obnavlja nastanek sveta, tako ta svet tudi izginja in umira. Takšna eshatologija pravzaprav ne pozna zgodovine, čas in vesolje sta neskončna in se znova in znova obnavljata. Na drugi strani pa zgodovinska eshatologija ta cikel ukinja, čas postane premica s svojim začetkom in s svojim koncem. Zgodovina se ne ponavlja, pač pa se ustvarja in se nekje tudi konča. Ni nujno, da vsako ciklično dojemanje časa vzpostavlja mitično eshatologijo. "S stališča evropocentrizma bi lahko rekli, da celotno vzhodno, v svojih posameznih variantah še tako različno pojmovanje časa glede na navedeno dihotomijo sodi v mitično-ciklično. Toda tak sklep je prenačilen, vsaj kar zadeva vrhove vzhodne misli, npr. budizem, vendanto, zen idr., kajti pojmovanje časa v budizmu nikakor ni mitično (vsaj nič bolj kot pri Platonu in Aristotelu), je pa vsekakor ciklično" (Uršič 1994: 100).

Čeprav se beseda eshatologija večkrat uporablja kot sinonim besedi apokalipsa, izraza ne pomenita isto. Apokalipsa je oblika krščanske eshatologije. Grški *apokaliptis* pomeni razodetje, razkrivanje. V času med 250 p.n.š. in 250 n.š. je bilo napisano veliko apokaliptičnih del, ki jih je krščanska cerkev kanonizirala, med njimi je najbolj znano Janezovo razodetje, Janezov *apokaliptis*. Razliko med eshatologijo in apokalipso podrobno razčleni McGinn. V svoji knjigi o antikristu tako pravi:

"Apokaliptizem razumem kot obliko eshatologije, o apokaliptični eshatologiji govorim kot o vrsti eshatologije. Eshatologija je kakršnakoli oblika vere o naravi zgodovine, ki razlaga zgodovinski potek v luči poslednjih stvari. Vsi krščanski pogledi na zgodovino, pa tudi če ne obravnavajo prihajajočega konca in zaporedje dogodkov, ki bodo pripeljali do njega, so v tem pomenu eshatološki. Apokaliptična eshatologija pa stopi korak naprej v poudarjanju determinističnega pogleda na zgodovino. V apokaliptični eshatologiji so poslednje stvari videne kot triada krize, sodbe in nagrade, njena neizbežnost je lahko vidna v sedanjih dogodkih, ki so razkriti v sporočilih svetih knjig." (McGinn 2000: 13).

Krščanski apokaliptično eshatološki mit predvideva nasilen konec sedanjega (ne)reda in vzpostavitev nove eksistence – novega Jeruzalema. A zelo pomembno je, da Novi Jeruzalem ni preprost posnetek nekdanjega raja, da apokaliptična eshatologija ne obnovi starega stanja, temveč zmaga na Armagedonu prinese nekaj novega, nevidnega in neprimerljivega.

Religiozna premisa milenarizmov

V prvotnem krščanskem pomenu besede so milenarizmi pomenili "pričakovanje tisočletnega kraljevanja Kristusa in pravičnikov pred poslednjim zlom in hudičem" oziroma "pričakovanje, da se bo zemeljska zgodovina prevesila v nekakšen odrešenjski čas, ki ga bo Bog vzpostavil na tej Zemlji" (Sorč 1999: 327). Izvirni pomen milenarizma torej prihaja iz krščansko-eschatološke vere o koncu tukajšnjega sveta in časa. Vera o tisočletnem kraljestvu izvira iz Janezovega razodetja.² Milenarizem oziroma hiliazem, kar je grška različica latinske besede *mille* za tisoč, pa ima seveda starejše, predkrščanske nastavke. Podoben konec sveta napoveduje že judovska eshatologija in zoroastrizem, mit o koncu časa pa je že oblikovan tudi v t.i. protoindoevropski religiji.³

Med religioznimi milenarističnimi gibanji lahko v grobem naredimo dve veliki množici, ki temeljita na dojetju časa. V prvi *judovsko-krščanski* (pa tudi grški in zoroastrični) ima čas linearni tok. Je torej končen in nepovraten, dojetje časa je takšno, kot je danes doma v zahodnem svetu. V drugi skupini pa so milenarizmi, ki čas dojemajo kot cikel. V različnih *vzhodnih religioznih sistemih* (npr. budizmu in hinduizmu) je eshatologija bolj individualna, konec sveta pa razumejo kot konec ene od večno ponavljajočih se časovnih epoh. Ne glede na osnovno razliko pri dojetju časa pa so milenarizmi doma v obeh sistemih, večkrat tudi kot kombinacija različnih načel. Zanimivo je, da takšna gibanja nastajajo tudi v drugih religioznih svetovih, ki nimajo ali pa vsaj niso imeli nikakršnega stika z evro-azijskim izročilom.⁴

V ozkem judovsko krščanskem razumevanju konca časa obstaja več tipov milenarističnih gibanj, bolj teoloških prepričan. Amilenaristi tako verjamejo, da ne bo tisočletnega kraljestva, oziroma da se tisočletje udejanja sedaj, v srcih vernikov (tako je verjel Sv. Avguštin). Predmilenaristi so prepričani, da bo božje kraljestvo na Zemlji s svojim prihodom ustvaril šele Kristus. Pomilenaristi pa so od njih ravno nasprotni, saj verjamejo, da se bo Kristus vrnil na Zemljo šele potem, ko bodo ljudje sami ustvarili tisočletno kraljestvo. Takšnega prepričanja so bili npr. novoangleški puritanci, ki so verjeli, da bo v obljubljeni deželi – Ameriki, nastalo novo božje kraljestvo. Seveda obstajajo še različne teološke variante ene od skupin milenaristične vere. Takšen je npr. zgodovinski predmilenarizem, ki uči, da so se nekatere prerokbe Razodetja že uresničile, druge pa se ravno uresničujejo.

Catherine Wessinger pa opozarja še na eno pomembno obliko milenarističnih gibanj. Milenarizmi pričakujejo kolektivno odrešitev od tukajšnjega, slabega sveta. Na takšno vero se opirajo t.i. *katastrofični milenarizmi*. V svojem slovarju milenarističnih pojmov je zapisala, da v tej oblikah milenarizma obstaja vera "o neizbežnem in katastrofičnem prehodu v tisočletno kraljestvo.

² "Nato sem videl angela, ki se je spuščal z neba. V roki je držal ključ k breznu in veliko verigo. Ugnal je zmaja, staro kačo, to je hudiča in satana, in ga zvezal za tisoč let." (Raz 20) *Po mnenju modernih teologov ima termin tisoč let in tisočletni kraljestvo, v katerem se v Razodetju govori štirikrat, simbolni pomen. Za več glej Sorč (1999).*

³ *Glej npr. Cohn, Norman (1993): Cosmos, Chaos and the world to come. Yale University press. London.*

⁴ *Ravno univerzalnost milenarizmov potrjuje tezo, da so milenarizmi posledica globljih psiholoških predstav v človeku. Za nadaljnjo razpravo glej: McGhee: The missing perspective: Psychology and Millennial Studies. (<http://www.mille.org>)*

Katastrofični milenarizem vsebuje pesimističen pogled na človeško naravo in družbo. Ljudje smo zlobni in pokvarjeni, zato mora biti staro uničeno, da nastane popolna pot do tisočletnega kraljestva” (Wessinger 1999). Nasproti tej obliki milenarizmov obstajajo *progresivni milenarizmi*. Njihovi pripadniki verjamejo, da bo tisočletno kraljestvo nastalo brez kataklizmičnega konca, končna odrešitev in tisočletno kraljestvo bosta nastala le, če bodo ljudi delali po nadčloveških oziroma božanskih navodilih.

Milenarizmi kot družbeno gibanje

“Milenarizmi pa so v drugem pomenu tudi družbena gibanja, ki pričakujejo hitro, kolektivno in popolno odrešitev. Napovedujejo popolno uničenje obstoječe družbe, političnega in ekonomskega reda, ki bodo zamenjani z novo, popolno družbo” (Barkun, 1986: 18). Pripadniki milenarističnega gibanja torej verjamejo v novi pošten in boljši svet, ki bo po katastrofi apokaliptičnih razsežnosti nastal iz starega, t.j. sedanjega sveta.

Poleg teoloških podvariant razumevanja časa in konca sveta so prav gotovo zanimive tudi različne družbene oblike teh gibanj. Schwartz tako navaja tri različne klasifikacije, ki temeljijo bolj na sociološki kot na teološki podlagi (Schwartz 1995). Iz časovne optike so gibanja razdeljena v tri skupine: v prvi so tista, ki so orientirana na rekonstrukcijo stare socialne strukture (tradicionalisti, konservativci), v drugi tista, ki želijo to družbo spremeniti (revitalisti, reformatorji), in v tretji tista, ki želijo ustvariti idealno družbo (utopisti). Gibanja se lahko ločijo tudi po soteriološki orientaciji – različne oblike milenarizmov na odrešenje gledajo različno – tako obstajajo tista, ki vso pozornost namenjajo individualnemu odrešenju, in tudi tista, ki jih zanima splošna, svetovna odrešitev. Po tretji tipologiji so gibanja razvrščena na socialno-politični lestvici. Na eni strani so milenarizmi, ki živijo v popolni izolaciji in jih razen njih samih ne zanima nič drugega, na drugi pa tisti, ki napadajo vse družbene strukture. Poleg teh treh tipologij obstajajo še različne dinamične razvrstitve, ki pri klasifikaciji upoštevajo več različnih dejavnikov: npr. razmerje med družbeno kohezijo in skupnim simbolnim sistemom.

Z družbenega stališča so milenarizmi torej tista gibanja, ki pričakujejo uničenje sedanjega sveta in njegovo nadomestitev z drugim, boljšim in pravičnejšim. Seveda pa je pomembno vprašanje, kakšna je ta transformacija. Tako imenovana revolucionarna milenaristična gibanja želijo sama priklicati apokalipso. “Ideologi in teologi takšnih gibanj motivirajo pripadnike, da poskušajo z nasiljem vzpostaviti nov svetovni red, ki bo ustvaril tisočletno kraljestvo” (Wessinger 1999). Nasilje je torej nujen pogoj za osvoboditev od tukajšnjega sveta, pripadniki takšnih

gibanj so prepričani, da so njihova nasilna dejanja le del širšega božjega ali nadčloveškega plana. Revolucionarni milenarizem gradi na radikalnem dualizmu med "njimi in nami" in je večkrat kombinacija religioznih in političnih ciljev (npr. Taipinški upor⁵). Manj nasilne so krhke milenaristične skupine, ki se k nasilju zatečejo le takrat, ko je ogrožen njihov končni namen, tisočletno božje kraljestvo. Nasilje v teh skupinah je posledica kombinacije slabosti znotraj milenarističnega sistema (npr. krhkost socialne skupine) in zunanjih vplivov. Takšni milenaristična gibanja sta bili npr. Nebeška vrata (Haven's gate) in Ljudski tempelj (Peoples temple). Nekatera milenaristična gibanja pa so sama po sebi nenasilna, nasilna postanejo le takrat, ko jih napada obdajajoča družba. Takšna skupina so bili npr. mormoni v prejšnjem stoletju.

Kakršnakoli so že, milenaristična gibanja so družbena gibanja, ki nastajajo zaradi različnih vzrokov in imajo večinoma zelo podobne značilnosti. So nekakšen univerzalen pojav v človeški zgodovini, ki z različnimi kombinacijami obstaja že od nekdaj. Milenarizmi nastanejo ponavadi iz dveh, včasih med seboj povezanih razlogov. Prvi je prav gotovo sprememba. "Milenarizmi nastanejo iz občutkov relativnega prikrajšanja v statusu, bogastvu, varnosti ali samospoštovanju." (Schwartz 1995: 527). Gibanja ne nastajajo ob stabilnih družbenih razmerah, so posledica katastrof oziroma neizpolnjenih pričakovanj. Za nastanek takšnih gibanj mora priti do radikalne spremembe človeške družbe, ki sproži globoke psihološke posledice. Potrebo po milenarizmih sprožijo izguba identitete in pomena ter strah pred jutrišnjim dnem. Ker stari simbolni svet ne more razložiti nastalega položaja, človek pač poišče nove alternative. Drugi vzrok za nastanek milenarizmov je akulturacija, ki nastane, kadar bolj razvita kultura vpliva in vsiljuje svoje norme starejši, praviloma manj razviti kulturi. Prišleki, ponavadi beli zahodnjaki, spremenijo ustaljene norme in povzročijo krizo vsakdanjega sveta.

Kot socialna gibanja imajo milenarizmi podobne lastnosti. Barkun navaja naslednje:

- močan čustven izraz
- cilji, ki so tako težko doumljivi, da so za nečlane gibanja neuresničljivi
- zahteve po ezoteričnem znanju in kontrola temeljnih socialnih ter zgodovinskih procesov
- odvisnost od karizmatičnega voditelja
- obsodba obstoječega družbenega in političnega reda
- povezava z obdobjem nesreč, sprememb in socialnih nemirov
- prekinitev splošno privzetih norm, zakonov in tabujev
- posebna retorika
- umik iz ustaljenih ekonomskih, družbenih in sorodstvenih razmerij.

⁵ *Taipinški upor je najverjetneje najpomembnejši dogodek 19. stoletja na Kitajskem. Zajel je 17 provinc in terjal skoraj 20 milijonov življenj. Politično in religiozno revolucijo je vodil Hung Hsiu-ch'uan, ki je o sebi trdil, da je Jezusov mlajši brat.*

(Barkun, 1986: 18)

⁶ Nekateri milenarizmi modernega sveta iščejo odrešitev tudi na drugih planetih, tako da ta Cohnov pogoj velja zgolj za stara, klasična, srednjeveška milenaristična gibanja.

Podobno jih označuje tudi Hall, le da njegova pozornost ni namenjena le milenarizmu, temveč vsem religioznim skupinam, ki so lahko nasilne do sebe ali do svojega okolja. Po njegovem mnenju so bistvene značilnosti takšnih skupin:

- karizmatično religiozno družbeno gibanje
- apokaliptična ideologija
- oblika družbene organizacije, ki ohranja solidarnost
- splošno priznavanje kolektivne socialne kontrole nad zadevami celotne skupne
- določne ekonomska in politična stabilnost skupine
- življenje s strogimi mejami in kognitivna izolacija od širšega družbenega okolja.

(Hall, 2000: 38)

Seveda pa ni nujno, da so te lastnosti pogoj za domnevno nasilnost milenarističnih skupin. Obstajajo tudi percipitivni dejavniki, tisti, ki vplivajo na čutno dojetje predmetnega sveta. Takšni dejavniki lahko zvišajo možnost umorov ali množičnega samomora. Med njimi so najpomembnejši povečanje solidarnosti v milenaristični skupini, negativen vpliv zunanega okolja, pritisk medijev, uporaba novih komunikacijskih tehnologij itd. Kljub vsemu pa je treba še enkrat poudariti, da je razlikovalna lastnost med milenarizmi in drugimi kulti njihova milenaristična apokaliptičnost. Za njih je torej značilno, "da prerokujejo in pričakujejo neizbežnost radikalne in nadnaravne spremembe družbenega reda in zato vzpostavljajo organizacijo in vodijo dejavnosti, s katerimi se privrženci gibanj pripravljajo na ta dogodek." (Worslej v Haralambos, 1999: 485).

Osnoven namen gibanj je torej odrešitev oziroma vrsta odrešitve – spremembe obstoječega družbenega stanja. Ta odrešitev je po Normanu Cohnu:

- kolektivna – v pomenu, da jo bodo deležni verniki kot kolektiviteta
- tuzemeljska – v pomenu, da bo realizirana na tem svetu in ne nekje drugje⁶
- neizbežna – v pomenu, da bo prišla nenadoma in kmalu
- popolna – v pomenu, da bo sedanje življenje na Zemlji popolnoma spremenjeno
- čudežna – v pomenu, da bo dosežena s pomočjo nadnaravnih sil.

(Cohen 1993: 13)

Religiozni milenarizmi modernega sveta

Socialni eksperiment v Gvajani

Prvi veliki milenarizem modernega sveta⁷ je ustanovil Jim Warren Jones. Novembra 1978 je v Jonestownu, verski naselbini v Gvajani, kjer so pripadniki kulta gradili novi Jeruzalem, skupaj s svojimi 913 verniki storil množičen samomor. Preživela je le neka starka, ki je obred prespala. V svoji mladosti je imel Jones vizijo nuklearnega holokavsta. Ta naj bi se zgodil leta 1967. Takrat konca sveta ni bilo, kljub temu pa je Jones s svojimi pridigami ter javnim nastopanjem postajal čedalje bolj popularen. V San Franciscu je ustanovil Ljudski tempelj (Peoples temple), ki je bil naslednik prejšnjega, manj znanega kulta Peruti odrešitve (Wings of deliverance). V svojem novem gibanju je ponudil odrešenje vsem "razčlovečenim žrtvam ameriške družbe: ne le črnecem (v gibanju je bilo okoli 80 procentov črncev, 75 procentov črncev pa je bilo tudi med žrtvami množičnega samomora), temveč tudi drugim "nigerjem": ženskam, revnim, ostarelim, Indijancem in Židom" (Weber, 1999: 214). Zavrnil je krščansko Cerkev, ki naj bi bila sebična in zlobna. Namesto nje je nastopil on. Postal je manifestacija pravega boga apostoličnega socializma, rešitelj, odrešenik in zdravnik v eni osebi. V ZDA je bilo njegovo gibanje tako popularno, da je Jim Warren Jones dobil celo človekoljubno nagrado Martina Luthra Kinga.

Seveda pa verovanje ni bilo edina dejavnost Ljudskega templja. Bil je dobro organiziran radikalno-religiozni kolektiv, ki se je ukvarjal tudi s političnimi akcijami. Za svojo dejavnost so v gibanju že v sedemdesetih letih uporabljali nove tehnike medijskega prepričevanja, povezovali so se s političnimi strankami in lobirali pri oblasteh. Pravzaprav je bil njihov končni namen zgraditi boljšo družbo. Bili so politični aktivisti, ki so poskušali zgraditi "nekakšen demokratičen socializem" (Hall, 2000: 26). Gibanje se je financiralo s pomočjo svojega članstva, z različnimi denarnimi transakcijami pa je bilo celotno premoženje Ljudskega templja na dan množičnega samomora vredno kar 10 milijonov dolarjev.

Kaj je pravzaprav pridigal Jim Warren Jones? Vera pripadnikov Ljudskega templja je bila nekakšna mešanica različnih religij in socialnih teorij. "Vse od liberalnega metodističnega družbenega prepričanja, komunistične ideologije do apokaliptičnih vizij binškošnikov" (ibid. 18). Jim Jones pa je kljub socialno-politični noti od samega začetka pridigal o koncu sveta in jedrski vojni. "Ko sem se prvič pridružil kultu, je Jones govoril o jedrski vojni. Mislil je, da je neizbežna. Učil nas je, da bo nekje ostalo nekaj ljudi, ki bodo iz razbitin sedanje družbe ustvarili utopičen svet," je povedal eden od preživelih privržencev gibanja. Leta 1974 je v Gvajani Jim Jones ustanovil Jonestown, majhno versko naselbino, kjer je živel del njegovih vernikov. S skupino najbolj zaupnih sodelavcev je v nekaj letih uspešno zgradil popoln sistem socialnega nadzora nad

⁷ Pod pojmom moderni svet razumem obdobje po drugi svetovni vojni. Ko v tem poglavju govorim o milenarizmih, naštevam le religiozna gibanja in ne sekularnih apokaliptičnih gibanj, ki so značilna za moderni čas (glej npr. intervju z Umberto Eceom v knjigi: *Conversation about the end of time* (1999). Penguin books, England.)

⁸ *Sprememba imena med karizmatičnimi voditelji kultov ni nobena posebnost. Ko človek doživi razsvetljenje, dobi tudi novo identiteto in s tem novo, seveda pravo, ime.*

pripadniki. Tri leta kasneje je Jones napovedal množično migracijo v obljubljeno deželo. V ZDA je bilo namreč čedalje več nasprotnikov njegovega gibanja in metod, ki so jih uporabljali. A tudi v Gvajani Jones ni imel miru, leta 1979 je Jonestown obiskala delegacija novinarjev in politikov, ki je prišla pogledat, kaj se dejansko dogaja v gvajanski džungli. Po umoru delegacije, ki je bila po mnenju verskega voditelja prihajajoče znamenje apokalipse, je Jones naročil svojim vernikom, naj popijejo strup. Sam se je ustrelil v glavo. "Če ne moremo živeti v miru, naj vsaj mirno umremo," je Jones malo pred tragedijo rekel enemu od obiskovalcev naselbine.

V Gvajani so se privrženci pripravljali za Paruzijo. Prihod ameriške delegacije je konec sveta pravzaprav le pospešil. Ljudski tempelj je bil tako krhka milenaristična skupina, ki je s skupinskim samomorom reagirala na pritisk zunanjega vmešavanja. Seveda je nemogoče trditi, da je prihod delegacije vzrok za množičen samomor, saj je bil konflikt med ameriško vlado in Ljudskim templjem že pred obiskom izjemno hud. Množični samomor v Gvajani je zaradi svoje velikosti in neposrednosti edinstven primer v moderni zgodovini. Pravzaprav Ljudski tempelj ni bil le versko gibanje. Jim Jones je na teoloških izhodiščih o božjem kraljestvu in bližnjem koncu zgradil svojo obliko socialne države, njegova apokalipsa je bila nekakšen amalgam marksistično-krščanskih idej, povezanih s tedanjimi družbenimi vprašanji. Morda je bil tudi zato kult pod strogim nadzorom ameriške vlade.

Uresničena apokalipsa v Wacu

Veliko bolj apokaliptičen kot Jim Jones je bil Veron Howell alias David Koresh, ustanovitelj radikalne struje v davidjancih, ki so 19. aprila 1993 dobesedno zgoreli na kmetiji v okolici Waca, mesteca v Teksasu. Davidjance je leta 1929 ustanovil Victor Houteff kot poskus, "da priskrbi adventistom sedmega dne novo znanje o razodetju. To naj bi vernike pripeljalo do njihove odrešitve in pripravilo pot do dokončnega razpleta zemeljske zgodovine" (Hall 2000: 47). David Koresh je leta 1986 prevzel vodstvo ene izmed struj davidjancev. Ta dan so kasneje njegovi privrženci označili kot dan uresničitve božje volje. V nasprotju z Jonsovo levo interpretacijo krščanske eshatologije je David dosledno sledil Janezovim napovedim v zadnji knjigi Nove zaveze. Sam je do nadržnosti razvil svoj pogled na apokalipso in si v skladu s svojim naukom spremenil tudi ime. "Ime David namiguje na obnovo izraelskega kraljestva, njegov priimek Koresh pa je podoben imenu Cyrus, imenu perzijskega kralja, ki je porazil Babilonce in dovolil Židom, da so se vrnili v svojo domovino"⁸ (Thompson 1999: 293). David naj bi bil mesija, reinkarnacija Kristusa in drugih prerokov, napovedani sedmi angel ter eshatološko jagnje, ki naj bi odprlo

sedmi pečat in razložilo njegov globlji pomen. David je skupaj s svojimi privrženci na posestvu, ki ga je poimenoval po svetopi-semški gori, čakal na Armagedon in konec Antikristusovega vladanja.

Spor z oblastmi se je začel, ko je BATF (ameriška vladna agencija; Bureau of Alcohol, Tobacco, and Firearms) skupaj z FBI obkrolila posestvo, na katerem so bili verniki. Vlada naj bi imela dokaze, da verniki izrabljajo otroke⁹ in da imajo na kmetiji skrito veliko količino orožja. Po 51-dnevnem obleganju so na posestvo vdrli vojaki, izbruhnil je požar in umrlo je 80 davidjancev, skupaj z njim pa je zgorel tudi njihov prerok. Po vsej verjetnosti so davidjanci požar na posestvu zanetili sami. Podobnost med Gvajano in Wacom je tukaj očitna. Kljub teološkim razlikam sta se obe gibanji odzvali enako. Po vmešavanju zunanjega sveta in odkritem spopadu z njim so verniki storili samomor. Priklicali in dočakali so napovedano apokalipso.

Michael Barkun se je po koncu obleganja in smrti 80 davidjancev oglasil z jeznim esejem, v katerem je med drugim zapisal: "Vladna akcija je skoraj zanesljivo povečala vero tistih, ki so bili v poslopju, posledično tudi zmanjšala število dvomljivcev ter s tem učvrstila Koreshovo podobo. Njegove prerokbe so se izkazale za resnične" (Barkun v Thompsom 1999: 296). Reakcija ameriške vlade pa postavlja zanimiva vprašanja, kako naj okolica ravna s takšnimi, potencialno nevarnimi verskimi skupinami, kako naj jih nadzoruje in kdaj te skupine postanejo resnično nevarne sebi in svetu okoli njih. Napačna reakcija lahko le potrdi eshatološka pričakovanja in pospeši apokalipso. Pod pritiskom vlade, medijev in zunanjega sveta lahko takšne izolirane skupine kot rešitev oziroma kot izpolnitev prerokb storijo množičen samomor. Lahko pa ravnajo drugače. To se je zgodilo na Japonskem.

Konec sveta se bo začel na Japonskem

Japonska sekta Aum Shinrikyo se bistveno razlikuje od davidjancev in Ljudskega templja. Čeprav je bil tudi njihov končni namen pričakati in predvsem preživeti konec sveta, so Japonci Armagedon določili kar sami. Dvajsetega marca 1997 so člani sekte izvedli napad na tokijsko podzemno železnico. Zaradi strupenega sarina je umrlo 12 ljudi, nekaj tisoč pa jih je bilo ranjenih. Če bi se načrt njihovega voditelja, guruja in ustanovitelja Shoka Ashare, popolnoma uresničil, bi 20. marca v predorih pod Tokiom umrlo vsaj desetkrat več ljudi.¹⁰ Verniki japonskega kulta pa so imeli še večje načrte, pri Rusih so kupovali tanke, poskušali pa so narediti celo atomsko orožje. Za apokalipso niso čakali boga, poskušali so jo priklicati kar sami.

Chizou Matsumota je leta 1984 doživel razsvetljenje na Himalaji. Z mešanico različnih religiozних tradicij, znanstvene fantastike, popularnih znanosti in drugih kulturnih vplivov je oblikoval svoj

⁹ Kljub številnim preiskavam domnevna zloraba otrok še danes ni potrjena. Podobno je s preiskavo, ki raziskuje prave vzroke požara.

¹⁰ Napad na tokijsko podzemno železnico pa ni bil edini religiozno-teroristični napad omenjenega kulta. Aum je izvedel še nekaj podobnih "testnih" napadov (npr. leta 1994 v Matsumoti).

¹¹ *Aum ali Om je sanskrska mantra, ki predstavlja hindujsko trojstvo Brahme.*

¹² *Vera o neranljivosti vernika je razširjena tudi med drugimi oblikami milenarizmov. Tako so pripadniki Gibanja svetega duha iz Ugande med državljansko vojno vojake napadali namazani s svetim oljem, ki naj bi jih varovalo pred izstrelki.*

¹³ *Elektronska kapa se je imenovala PSI (Perfect Salvation Initiation). Z električnimi šoki naj bi sinhronizirala možgane vernika z možganskimi valovi guruja.*

religiozni sistem. Ustanovil je Najvišjo resnico Auma (Aum Shinrikyo),¹¹ religiozno organizacijo, ki je imela leta 1990 že več kot 50.000 pripadnikov, njeno premoženje pa je bilo vredno okoli milijarde dolarjev (!). Matsumoto je postal Asahara, reinkarnacija Imhotepa, človeka, ki naj bi zgradil egiptovske piramide. Celoten vrednostni sistem Auma je bil prežet z apokaliptičnimi vizijami, s kombinacijo joge, meditiranja in s katoliškimi nauki pa je v svoj kult hitro pritegnil veliko novih somišljenikov. V nasprotju z drugimi milenarističnimi kulturi so bili člani Aumove sekte skrbno izbrani mladi diplomiranci, ki so lahko s svojim znanjem koristili kultu. Njihov kult je bil organiziran podobno kot država: poznali so ministrstvo za zdravstvo, znanost in druge oblike političnega organiziranja. Na ministrstvih so delali izšolani člani kulta: arhitekti, zdravniki, fiziki, gradbeniki, računalniški programerji, biokemiki itd. Mladim izobražencem guru ni ponudil le denarja, vere in možnosti za delo, ponudil jim je tudi ostro kritiko japonske družbe in njenega materializma, Asahara je izbranim obljubil boljši svet in dokončno rešitev.

Vse aktivnosti kulta so bile prežete z apokaliptiko. Po učenju Asahare "se bo apokalipsa začela leta 2000. Atomska, biološka in kemična orožja bodo uničila 90 odstotkov svetovne urbane populacije. Le specifične duhovne vaje in določen način dihanja, ki naj bi zmanjšal potrebo po kisiku, bo vernike naredil odporne proti tem orožjem "(Thompson 1999: 262).¹² Meditacija in apokalipsa je lep primer kombinacije vzhodnih in zahodnih religioznih svetov. Vrhovni bog Auma je bil Shiva in do popolnega razsvetljenja so člani prišli le skozi učenje treh stopenj joge. Le tisti, ki so dosegli popolno razsvetljenje, naj bi preživeli bližajočo se apokalipso. Različne kombinacije so pravzaprav značilne za Asaharov kult. Tako so bila npr. po eni strani poslopja, v katerih so živeli in delali pripadniki Auma, ograjena kot gradovi, bivalni prostori v njih pa opremljeni s slikami pekla, ki so spominjali na srednjeveško fascinacijo z grehom, po drugi strani pa je bil Asahara obseden s popularno kulturo in elektronsko tehnologijo. Njegovi privrženci so nosili posebne računalniške čepice,¹³ s katerimi naj bi bili bliže svetemu izkustvu. Poleg računalnikov je bil Asahara obseden tudi z orožjem. O potresu, ki je stresel leta 1995 Japonsko, je trdil, da je posledica tajnega preizkusa novega ameriškega orožja, ki so ga Američani prvič testirali v zalivski vojni in kasneje leta 1994 nad lastnim Los Angelsom.

Kljub bizarno komičnim detaljom iz zgodbe o Ashari pa je najpomembnejše vprašanje, kaj je vzrok za odprto konfrontacijo z zunanjim svetom. Robert Jay Lifton je intervjuval enega izmed članov gibanja: "Povedal mi je, da so uporabili plin, ker so želeli ustvariti svoj svet [...] Ustvariti moraš svoj Armagedon, da lahko kontroliraš, verjameš in se predstavljaš kot pravi rešitelj. V nasprotnem primeru si objekt drugega Armagedona" (Lifton, 1999: 119). In drugi Armagedon se je kultu pravzaprav že približeval. Obstajalo

je okolje, vladna preiskava, ki je ogrožala delovanje kulta, obstajala pa je tudi grožnja od znotraj, nekateri člani so začeli zapuščati gibanje in tudi guru je imel zdravstvene težave (na koncu je npr. popolnoma oslepel). "Zato so, ironično in paradoksalno, uporabili plin v pomenu obnove integritete, vitalnosti in nesmrtnosti samega kulta" (ibid). In še nekaj je značilno za ta japonski kult: gibanje je ubilo nekaj svojih predstavnikov, ki so hoteli zapustiti kult, napad na podzemno železnico pa je bil le del širšega načrta o začetku svetovne vojne. Kljub očitno nasilni naravi skupina nikoli ni naredila množičnega samomora kot druge, njim podobne skupine. Vzrok za to je kompleksen: strukturalno je bila Asaharova skupina veliko bolj izolirana kot druga milenaristična gibanja. Pravzaprav je obstajal izoliran krog v že tako izoliranem kultu, ki je edini vedel, kakšni so resnični načrti guruja. "V strukturalnem pomenu niso bili sposobni zahtevati od svojih privržencev, naj vsi začnejo z načrtovano vojno ali naj storijo samomor." (Hall, 2000: 109) Drugi vzrok pa je kulturne narave. Japonska kultura pozna harakiri, akt samurajev, ki storijo obredni samomor, če jim zaradi lastnih napak ne uspe uresničiti zadane naloge. Večina pripadnikov kulta pa ni ničesar vedela o ponesrečenem začetku apokalipse, temačni apokaliptični načrti Asahare so bili poznani le izbranemu delu privržencev.

Mistični vitezi sončnega templja

Viteški red sončnega templja (International Chivalaric Organization of Solar Tradition/Temple) je leta 1984 skupaj z Josephom Di Mambrom, nekdanjim pripadnikom religiozne Fundacije zlate poti (Foundation of Golden way), ustanovil Luc Jouret, ki je bil pravi karizmatični voditelj skupine. Svoje privržence je prepričeval, da je bil v prejšnjem življenju član viteškega reda rodu Templarjev iz 14. stoletja. Njegova hči naj bi bila kozmični otrok, sam pa naj bi po smrti svoje vernike pripeljal do planeta, ki kroži okoli zvezde Sirius. Luc Jouret je učil, da je smrt le iluzija in da se življenje po njej nadaljuje na drugih planetih. Po težavah s francoskimi, kanadskimi in švicarskimi oblastmi so se člani kulta odločili, da je prišel čas za tranzicijo na drugi svet. S posebnim obredom prehoda so v različnih skupinah po vsem svetu delali obredne samomore. V slabih dveh letih se je skupno število žrtev "tranzicije" povzpelo na 74. Samomori so bili večinoma storjeni na enakonočja, v času, ko naj bi bila zvezda Sirius za potnika v najugodnejšem položaju. Zanimivo je, da so bili člani kulta praviloma premožni ljudje srednjih let, ki so se naveličali vsakdanjega življenja. Njihovi obredi so bili mešanica starih viteških navad, krščanske terminologije in idej nove dobe. Ustvarili so si lasten virtualni svet, v katerem so se pogovarjali s svojimi viteškimi predniki, najpogosteje o tem, kako najbolje izpolniti kozmično misijo in oditi s tega sveta.

Sončni tempelj je podobno kot japonski Aum kombiniral različne vsebine. Misticizem je povezal z apokalipso. Religiozno spoznanje ni prihajalo iz same vere v boga, temveč je bilo odvisno od duhovne hierarhije, v kateri je mistagog, duhovnik, viteški vodja "prestavljal posrednika med božanstvom (nekdanjimi vitezi) in občestvom religioznih iskalcev. Verniki so bili stranke, ki so skozi sodelovanje v obredih doživele duhovno izkustvo" (Hall, 2000: 146). Njihova apokaliptična vera je izhajala iz eshatološkega mita o koncu sveta, vere o prihodu Kristusa in načel templarskega reda. Člani so verjeli, da so na Zemlji le začasno in da bodo kmalu zapustili tukajšnji svet.

Kakšne so podobnosti med apokaliptičnimi milenarizmi in viteškim redom, ki je svojo vero iskal v različnih tradicijah, vse od katoliškega misticizma, novodobnih prepričanj pa do homeopatske medicine in finančnega bogastva? Prvi samomor je podobno kot pri obravnavanih skupinah posledica vplivov zunanjega sveta, člani Viteškega reda sončnega templja so bili prepričani, da so žrtev vladnih zarot. Zato je pomembno vprašanje, ali so bili samomori in umori znotraj skupine posledica apokaliptičnih vizij ali pa so bili odgovor na "vmešavanje" države v življenje kulta. Scenarij Sončnega templja je predvideval, da člani na apokalipso ne čakajo pasivno, temveč da se aktivno pripravljajo na odhod s tega sveta. "Tako je verjetno, da bi se tranzicija zgodila tudi brez očitnih znamenj apokalipse (vmešavanje zunanjega sveta) in rastočega nesoglasja v skupini" (ibd.) Kljub vsemu pa je bil prvi samomor posledica trka z oblastjo in spleta nekaterih nesrečnih okoliščin. Takšna milenaristična gibanja so zelo občutljiva na zunanja nasprotovanja. Zunanji odpor je že tako mistično prežete vernike potisnil v smrt apokaliptičnih okoliščin.

Milenaristični pop

Dvaindvajsetega marca 1995 se je komet Hale-Bopp Zemlji približal na samo 196 milijonov kilometrov. Dan po tem je Marshall Herff Applewhite, ki je samega sebe klica Do, na kalifornijskem ranču Santa Fe skupaj s svojimi 38 somišljeniki naredil skupinski samomor oziroma preskok v drugo dimenzijo. Podobno kot pripadniki Sončnega templja so člani Nebeških vrat (Heaven's gate) svojo izpolnitev videli na drugem nebeškem objektu. Komet naj bi bil pravzaprav vesoljska ladja, ki naj bi člane kulta odpeljala tja, od koder naj bi izviral. Zemljanom so na internetu pustili zgovorno sporočilo: "Evolucionarna stopnja nad človekom (kraljestvo nebes) nam je jasno povedala, da je prihod Hale-Boppa znak, ki smo ga čakali – prišel je čas prihoda vesoljske ladje iz stopnje nad človekom, ki nas bo ponesla domov, v njihov svet, v Nebesa." (Hall 2000: 177)

Do pravzaprav ni bil eden, skupaj z Bonnie Lu Nettles (Ti¹⁴) sta bila Dva, en subjekt v telesu dveh ljudi. Samomor se ni zgodil na nepričakovan in nenačrtovan način. Člani kulta so se samomora pravzaprav veselili in se nanj skrbno pripravljali. Trupla, ki so jih našli preiskovalci, so bila obuta v športne copate Nike, vsaka žrtev je imela ob sebi potni list in v žepu nekaj kovancev. Samomor je bila tako le izpolnitev njihovega prepričanja. Njihova vera je prišla do stopnje, kjer so premagali strah pred smrtjo.

Nebeška vrata so v nekaterih podrobnostih zelo podobna Sončnemu templju, pri obeh je bila končna rešitev bolj podobna znanstveni fantastiki kot pa bibličnim prerokbam. Jedro delovanja Nebeških vrat je bil dualizem, radikalna ločitev telesa in duha. Po mnenju privržencev so človeška telesa le začasne posode nesmrtnih duše, ki bo kmalu odšla drugam. Medtem ko so si ideje o dualizmu sposodili pri gnosticizmu, so apokalipso poiskali pri budizmu, astrologiji in teozofiji. Bili so prepričani, da Zemljo vsakih 2000 let obiše nadnaravno bitje in oznani konec neke dobe. Zadnji takšen obiskovalec je bil Jezus Kristus. Voditelj kulta je oznanjal, da bo le "tisti, ki bo našel učitelja, da ga nauči, kako zapustiti ta planet, preživel začetek novega cikla" (Thompson 1999: 320).

Nobeden od milenarističnih kultov ni pustil toliko informacij o svoji veri, življenju in vzrokih samomora. Večina članov je na internetu objavljala svoje poglede na konec sveta, celotno delovanje kulta je bilo skrbno dokumentirano in posneto z videokamero. Iz bizarnih in na prvih pogled prav smešnih idej se so po letu 1995 začele paranoične teorije o zarotah in bližajočem se koncu. Indiferentnost javnosti je bil le dokaz, da je resnično prišel čas za konec neke dobe. Nebeška vrata pa so tudi eden redkih milenarizmov, ki se je uspešno izmikal odprtemu spopadu z oblastmi. Naučili so se, kako biti korak pred zaskrbljenimi družinami, in kako hkrati prepričati člane, da lahko kult prostovoljno zapustijo. S tem so preprečili morebitni konflikt med člani kulta in obdajajočim svetom. Apokalipso so lahko dočakali brez vmešavanja oblasti.

Zanimivo je, da so bili pripadniki kulta pravi manični potrošniki komercialne kulture. Tako je bil Do na primer prepričan, da "avtorji nadaljevanke X-files vedo veliko več, kot nam priznajo". Medtem ko so bile ideje Jonesovega Ljudskega templja zelo podobne nekaterim Janezovim napovedim, pa je Do pravzaprav predeloval ideje popularne kulture in jih vgrajeval v svoj verski sistem, skupaj s Sončnim templjem je bil tako pripadnik nove vrste milenarizmov, ki rešitev ne iščejo na tej Zemlji, temveč se pred popolnim uničenjem umaknejo na drugi – nezemeljski svet. "Apokaliptičen čas lahko torej obstaja tudi sredi popularne kulture, ki namesto realnosti producira bistvene elemente milenaristične vere" (Thompson 1999: 321).

¹⁴ *Do in Ti ali Bo in Peep sta bila ustanovitelja kulta Nebeška vrata.*

¹⁵ Spolnost je bila regulirana tudi pri drugih kultih. Samo spolno življenje je pri milenarizmi večinoma ostro omejeno, pri nekaterih pa prihaja do poligamije in drugih oblik spolnega nadzora.

Uganda in propad prerokbe

Tragedija Gibanje za obnovo desetih božjih zapovedi (Movement for the Restoration of the Ten Commandments of God) je zadnji in tudi največji primer množičnega samomora (pa tudi umora) kakšnega apokaliptičnega gibanja v modernem času. Gibanje je v Ugandi ustanovil Joseph Kibvetir, nekdanji duhovnik katoliške cerkve, ki naj bi sredi osemdesetih let slišal pogovor med Jezusom in Marijo. Med ustanovitelji gibanja je bila tudi nekdanja prostitutka in nuna Kredonija Mveride, ki je prav tako govorila z Marijo, ter nekdanji duhovnik Paul Ikazire. Ugandska apokalipsa se je zgodila 17. marca 2000, ko se je v majhnem mestu Kanungu v jugozahodni Ugandi na posestvu gibanja v majhni vaški cerkvi zažgalo 530 ljudi. Število žrtev je v dobrem mesecu preiskave naraslo na skoraj tisoč ljudi. Velika večina ljudi, ki so jih našli po drugih krajih v Ugandi, je bilo umorjenih, usoda voditeljev kulta pa za zdaj še ni znana.

Kibvetirovo gibanje je bilo klasičen milenarističen kult. V svojih zapiskih je voditelj napisal videnje apokalipse: "Vsi, ki živite, prisluhnite, kaj vam bom povedal. Po letu 2000 ne bo prišlo leto 2001. Leto, ki mu bo sledilo, bo leto ena. Gospod mi je povedal, da bo ogenj in veter uničil tiste, ki se ne bodo skesali" (Melton 2000). Skupaj z drugimi ustanovitelji je razvil sistem verovanj, mešanico katoliških prepričanj in starih afriških tradicij. Pravila kulta so bila zelo stroga, člani so delali brezplačno, moški in ženske so spali v ločenih prostorih. Spolnost je bila strogo prepovedana.¹⁵ Tudi pogovor med člani je bil strogo prepovedan, komunicirali so lahko le z rokami in ne z jezikom, saj bi s tem kršili božje zapovedi. Po prvih napovedih naj bi konec sveta prišel 31. decembra leta 1999, kar se očitno ni zgodilo, prerokba se takrat ni uresničila.

"Dejstvo, da je napoved napačna, je neskladno z nadaljnjim verovanjem v napoved in ideologijo, iz katere je ta napoved nastala. Neuspeh napovedi je prav tako neskladen z delovanjem, ki so ga za pripravlanje uresničitve napovedi opravljali verniki" (Festinger v Stone 2000: 5). Če voditeljem ne uspe prepričati vernikov, da je neuresničitev le znak višje volje oziroma da se je prerokba pravzaprav uresničila, je razočaranje navadno tolikšno, da verniki zapustijo gibanje. Ko je napočil 1. januar, je Kibvetir popravil svoje napovedi. Po novem naj bi konec sveta prišel nekje v letu 2000. Kljub temu pa je veliko vernikov izgubilo zaupanje in zahtevalo svoj denar, ki so ga vložili v kult. Kult denarja ni mogel vrniti, saj ga je po vsej verjetnosti večino porabil za gradnjo objektov. Zato so pripadnike, ki so začeli dvomiti o resničnosti Kibvetirovih prerokb, po vsej verjetnosti preprosto ubili. Tudi če razočarani verniki niso zahtevali svojega denarja, so bili za skupino nevarni, saj so z izgubo vere ogrožali njen obstoj. V Gibanju za obnovo desetih božjih zapovedi so podobno kot pri Sončnem templju obstajale tri vrste ljudi: tisti, ki so vedeli za načrtovani samomor, tisti, ki so pričakovali

pot v nebesa, a niso vedeli, kako, in tisti, ki so dvomili o prerokbi in so jih zato odstranili (Melton 200).

Podobna verska gibanja pa za Ugando niso nič novega. V državi, kjer je povprečna življenjska doba 43 let, kjer vsakih nekaj let udari ebola in kjer nestabilne politične razmere povzročajo revščino, aktivno deluje vsaj še nekaj podobnih kultov. Centralna Afrika je zaradi specifičnega religioznega položaja, kjer velike religije prevzemajo zgodbe pradavnih kultov, in težkega gospodarskega položaja prava zibelka novih milenarizmov. Tukaj sta okolje in brezizhodnost tista, ki pospešujeta nastanek radikalnih religioznih organizacij. Tako obstaja velika verjetnost, da se lahko v revnih, ruralnih predelih Afrike podobna gibanje zopet pojavijo.

Sklep

Milenarizmi niso ostanek temnega srednjega veka ali zgodnjega krščanskega obdobja. V različnih modifikacijah so prisotni tudi v moderni družbi. A novodobni milenarizmi se razlikujejo od starejših: kombinirajo različne verske in druge idejne sisteme ter z mitskimi postopki ustvarijo svojo vero. Zajemajo iz širokega spektra religioznih tradicij in iz idej novodobnega sveta. Rezultat je včasih neprepoznavna mešanica, ki bi jo težko označili kot konkreten religiozen sistem.

Poleg konglomerata idej je za eshatologijo modernega časa značilna tudi sekularizacija. Domena konca sveta ni več v rokah verskih učiteljev, temveč je postala vsesplošna last. Danes je eshatologija prisotna v številnih družbenih svetovih, s koncem sveta se ne ukvarjajo zgolj religiozni milenarizmi, ampak tudi druga politična, umetniška in družbena gibanja. Okoli leta 2000 je postala apokalipsa celo popularen element, ki je prodajal filme in knjige. A napoved t.i. milenijskega hrošča¹⁶ se ni uresničila in konec sveta je bil prestavljen še za nekaj let. Pri milenarističnih gibanjih pa je še posebej pomembna njihova latentna nasilnost, pa naj bo ta uperjena proti sebi ali pa proti obdajajočemu svetu. Zato mora družba takšna gibanja obravnavati zelo previdno, saj lahko napačno vmešavanje povzroči predčasen prihod apokalipse.

LITERATURA

- Barkun, Michael (1986): *Disaster and the Millennium*. Syracuse university press, New York.
- Cohn, Norman (1993): *The pursuit of the Millennium*. Revolutionary millenarians and mystical anarchist of the middle ages. Pimlico, London.
- Hall, John R. (2000): *Apocalypse observed*. Religious movements and violence in North America, Europe and Japan. Routledge, London.
- Haralambos, Michael (1999): *Sociologija*. Teme in pogledi. DZS, Ljubljana.

¹⁶ Y2K: ko so pred desetletjem pisali računalniške programe, so zaradi slabe tehnologije varčevali z elektronskim spominom računalnikov. Tako so računalniški programi letnice beležili zgolj dvoštevlično. Malo pred letom 2000 je med računalniškimi uporabniki izbruhnila prava panika, nihče namreč ni znal povedati, kaj se bo zgodilo prvega januarja. Po najbolj črnogledih napovedih naj bi novo leto prineslo popoln razpad svetovnega računalniškega sistema.

- Kaplan, David E., Marshall Andrew (1996): **The cult at the end of the World**. *The Incredible Story of Aum*. Arrow Book, United Kingdom.
- Lifton, Robert Jay (1997): "Reflections on aum Shinrikyo." V: Stroizer, Charles B. (ur): **The Year 2000**. *Essays on the End*. New York University press, New York.
- McGinn, Bernard (2000): **Antichrist**. *Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. Columbia University Press. New York.
- Melton, Gordon J. (2000): **Similar endings, different dynamic**. http://www.belief.net/story/18/story_1843.html (oktober 2000)
- Robinson, B. A.: **Solar temple**. http://www.religioustolerance.org/dc_solar.htm (oktober 2000)
- Schwartz, Hillel (1995): "**Millenarianism**": V: Eliade, Mircea. Adams, Chareks J. (ur): **The Encyclopedia of Religion**. 11–12. [Nubu – Saic]. 6. knjiga. str. 521–532.
- Sorč, Ciril (1999): "**Milenarizmi nekoč in danes**". *Bogoslovni vestnik* 3/1999. str. 327–347.
- Stone, John R. (2000): **Expecting Armageddon**. *Essential Readings in Failed Prophecy*. Routledge, London.
- Stroizer, Charles B. (1997): "**Apocalyptic Violence and the Politics of Waco**." V: Stroizer, Charles B. (ur): **The Year 2000**. *Essays on the End*. New York University press, New York.
- Thompson, Damian (1999): **The end of time**. *Faith and Fear in the Shadow of the Millennium*. Vintage, London.
- Vizija sodbe (1999). **Razodetje apokalipse**. Slovenski standardni prevod. Mont, Ljubljana.
- Weber, Eugen (1999): **Apocalypses**. *Prophecies, Cults and Millennial Beliefs through the ages*. Agendom house, London.
- Werblowaky, Zwi. R. J. (1995): "**Eschatology. An overview**." V: Eliade, Mircea. Adams, Chareks J. (ur): *The Encyclopedia of Religion*. 5–6 : [Econ – Ich]. 3. knjiga. str. 148–151.
- Wessinger, Catherine (1999): **Millennial terms**. <http://www.loyno.edu/~wessing/law/terms.html> (oktober 2000)

JURE TRAMPUŠ je diplomiran novinar in študent podiplomskega študija sociologije na Fakulteti za družbene vede.

Religiozni obredi prehoda v prehodnem času

Prag iz drugega v tretje tisočletje in pri nas še posebej desetletje vsestranske družbene tranzicije navajajo k razmisleku o raznih modalitetah tega in drugih prehodov. V takšnem času se zdi upravičena domneva o povečanem "povpraševanju" po najrazličnejših "scenarijih" teh in drugih življenjskih prehodov. Ker so najrazličnejši obredi starodavna in stalna oblika prehoda iz enega življenjskega in/ali zgodovinskega obdobja v drugo, tako posameznika kot skupnosti, je pozornost v tem sestavku namenjena prav njim.

V pričujočem sestavku se na širokem področju različnih tipov obredov – analitiki jih pogosto klasificirajo v religiozne, civilne, življenjsko-ciklične in estetske (Bocock: 1974, 48) – posvečamo raziskovanju krščanskih oziroma predvsem katoliških obredov, ki se v Sloveniji obhajajo v življenjskih mejnikih posameznikov. Po krajši splošnejši sociološki opredelitvi nekaterih elementov tega simbolno-obrednega dogajanja, predvsem v relaciji s širšim kulturnim dogajanjem, bomo opazovali cerkvene obredne prakse, predvsem tiste v zadnjem času, ter s tem skušali pripomoči k osvetlitvi nekaterih religioznih in kulturnih vidikov slovenske družbe.

Sociološko proučevanje obredja

V sociološkem proučevanju obrednih vidikov religije v modernih družbah je mogoče zaslediti precejšnjo ambivalentnost. Po eni strani se je sociologija religije, še posebej v katoliškem okolju, z obredno stranjo religioznosti zelo veliko ukvarjala, včasih kar na način, kot da obredna oziroma liturgična opravila pomenijo in izražajo celoto religije. S podobno predpostavko je že v času med svetovnima

vojnama religioznost v Franciji raziskoval znani Gabriel Le Bras. Pri nas podobno enačenje srečamo v ljudskem govoru, ko se vernik označi za nekoga, ki "hodi v cerkev". Ta obred vsekakor spada med najpogosteje uporabljene termine v sociološko-religiološki znanosti. Gotovo ni tako le zaradi osrednjega pomena simbolno-obrednih dejanj v religioznem življenju, temveč verjetno tudi zaradi najlažje dostopnosti empiričnega raziskovanja religioznega fenomena skozi prizmo obrednosti.

Po drugi strani pa od temeljitejšega raziskovanja simbolno-obrednih religioznih praktik odvrača zelo razširjeno, če ne kar prevladujoče mnenje, da v modernih družbah obredne prakse izgubljajo svoj pomen. Povsod – najpogosteje v zvezi s sekularizacijsko tezo – srečujemo podatke o zmanjševanju participacije ljudi oziroma vernikov pri večini verskih obredov. Še več: v družbenih vedah je opaziti določeno skepso, če ne kar "negativno" razpoloženje do obrednega vidika religioznosti, ki obredje pojmujejo kot nekaj, kar sodi v arhaične kulture, ne pa v naš čas. Če pa so obredne prakse preživele, pa so – npr. po Sigmundu Freudu – nekaj, kar večinoma sodi v patološko sfero življenja, predvsem v okvir prisilnih nevroz. Drugi, ki stanja v zvezi z obredjem v manjši meri problematizirajo, pa pogosto trdijo, da imajo v sodobnejših družbah religije in z njo obredi le toliko teže, kolikor imajo ekonomskih in političnih konsekvenc (Bocock: 1974, 19).

Nekateri – v svoji najnovejši knjigi Rodney Stark in Roger Finke (2000: 1–23) – takšne trende v sociološki znanosti povezujejo s prosvetlensko provenienco modernih družbenih ved, kjer bolj kot znanost prevladujejo ideološka stališča o religiji kot nečem iracionalnem, iluzornem, neresničnem, lažnem, o religiji kot zgolj produktu družbenih in psihičnih procesov.

Očitno pa se v zadnjih desetletjih čedalje bolj utrjuje spoznanje, da se tudi človek moderne (post)industrijske družbe v teku življenja vključuje v nešteto ne le verskih, marveč tudi civilnih obredov: od rojstva prek mladostnih mejnikov, začetkov in zaključkov šolanja in zaposlitev, zasebnih in kolektivnih praznovanj, vse do športnih (z vrhom v olimpiadah), političnih in številnih religioznih praznovanj. Pod določenim vidikom je mogoče celotno družbeno dogajanje opazovati kot eno samo velikansko obredno dogajanje. Komunikologi (Real: 1989, 66) na primer opozarjajo, da so sodobni supermediji postali središče sodobnega mitičnega, ritualnega in liminalnega doživljanja.

Obredne prakse torej pomenijo zajeten delež življenja posameznika in družbe. Pri tem gre za kompleksno družbeno kulturno (in religiozno) resničnost. O tem se prepričamo že, če pomislimo, da obredno dejanje "lahko vključuje člane malih ali velikih skupin in deluje na celoto osebnosti – telo, razum, nezavedne potrebe in želje. Lahko se nanaša na simbole, dejanja, glasbo, telesne gibe, vrednote, verovanja in ideje in lahko ustvarja različne oblike

enotnosti" (Bocock: 1974, 43).

K zmanjšanju nekdanje sociološke ambivalentnosti do religiozno obrednih praktik in boljši umestitvi obredja v religiozni in širši kulturni kontekst so odločilno pripomogli predvsem antropologi. Njihov pomen je med drugimi – na prvi pogled celó pretirano – poudaril znani Victor Turner (1972: 36), ko je zapisal, da obredi razodevajo vrednote na najgloblji ravni ... V proučevanju obredov vidi ključ za razumevanje bistva strukture družbe.

K umestitvi obreda v religiozni kontekst in tudi v sociološko teorijo religije sta v šestdesetih letih veliko pripomogla Charles Glock in Rodney Stark (1965) s teorijo o peterih razsežnostih religioznosti, ko sta ob ideološko (verovanje), kognitivno (znanje), izkustveno (doživetja in motivi) in konsekventno (religiozne modifikacije življenja) postavila tudi obredno (verska praksa) razsežnost religije. Pri tem sta ugotavljala določeno samostojnost navedenih dimenzij religioznosti, čeprav ne preveč izrazito – korelacijski koeficient med njimi je segel do 0,57. Tako se je obredje izkazalo za konstitutivni element religioznosti, ki pa pojasni le del religiozne resničnosti.

Večina poznavalcev sociologije religije v Sloveniji bi verjetno pritrnila mnenju, da je v raziskovanju vernosti ves čas, že od začetka empiričnega raziskovanja konec šestdesetih let obredni vidik ves čas in ustrezno zastopan (prim. Roter, Kerševan: 1982; Toš: 1999b, 164). Natančnejši pogled pa verjetno utemeljuje domnevo, da je pri nas v sociološkem proučevanju religije najbolj v ospredju politična vloga religije oziroma cerkve. Nasprotno pa ima v (pastoralno) socioloških raziskovanjih v okviru katoliške Cerkve obredni oziroma liturgični vidik (pre)dominantno mesto.

Druga plat resničnosti v obredih prehoda

Pojem "le rites de passage" je tesno povezan s francoskim folklorologom Arnoldom van Gennepom (1908). Na začetku stoletja je identificiral trifazno strukturo iniciacijskih obrednih dejanj, ki v različnih kulturah simbolizirajo in obenem ustvarjajo most iz enega v drugi socialni status: separacijsko (preliminalno), tranzicijsko (liminalno) in reintegracijsko (postliminalno) fazo. Te faze prehoda je odkrival tako v koledarsko cikličnih dogajanjih, v prehajanju prostorskih mej kot tudi v prehajanju iz enega v drug družbeni status.

Številni drugi avtorji, posebej izrazito Mary Douglas, Victor Turner, Dario Zadra, Francesco Alberoni (1977), so podrobneje raziskovali predvsem liminalno fazo. Čedalje bolj očitno je postalo, da ta faza – v latinščini limen pomeni prag – označuje položaj, ko se človek znajde zunaj običajnih ali prejšnjih družbenih okvirov. Njegov položaj ni več opredeljen na prejšnji način. Gre za nekaj novega in izrednega, lahko tudi nevarnega (predvsem v smislu neopredeljenega in zato negotovega). Turner, ki je z obrednim procesom izpostavljaj

dinamični vidik obreda, je v njegovem liminalnem vidiku odkril drugačen socialni svet, drugi obraz obrednega in tudi družbenega dogajanja. Označil ga je s *communitas*, kajti gre za prostor nevsakdanjih, drugačnih, izrednih, tako rekoč alternativnih doživetij, vrednot, pa tudi odnosov. Odnosi v *communitas* so intenzivne in primarne narave.

Za preliminalno, lahko rečemo tudi vsakdanje in "delavniško" družbeno dogajanje je značilno, da teži k čim večji racionalnosti, funkcionalnosti, učinkovitosti, redu, vse z namenom, da bi se na čim učinkovitejši način dosegli družbeno definirani cilji. V tej fazi ni v ospredju človek kot oseba, temveč so pomembnejši njegova vloga, funkcija, aktivnost, delo. Dominira sistem političnih, ekonomskih in pravnih pozicij, ki postavlja človeka oziroma njegove vloge v določena razmerja, tako ali drugače stratificirana.

Na drugi strani, v liminalnem prostoru, pa srečujemo druge življenjske prvine. Že takoj so opazne neutilitaristične, "nekoristne" dejavnosti, ki imajo naravo igre, ironičnega, izrednega, slovesnega. Večinoma so alternativa ali celo nasprotje prvih. Glede na strukturo vsakdanjika, običajnega, navadnega, so antistruktura, kot je praznik alternativa delavniku in počitek delu.

Obredi prehoda postavljajo obe fazi v proces nenehne prehajanja iz prvega v drugo stanje. To pomeni, da omogočijo prehod iz delavnika v praznik; od dela v igro; od formalnih in posrednih odnosov v primarne; od pretežno birokratskega vodenja in urejanja zadev v bolj karizmatično; od stanja, ko življenje poteka bolj po načrlni pravnih norm, v stanje, ko življenje usmerjajo predvsem vrednote in smisel. Medtem ko je govorica preliminalne faze stvarna in čim bolj enoznačna, govorica liminalne prehaja v poezijo, torej v simboliko in bogastvo pomena. Liminalno je prostor imaginacije.

Obredni proces torej kaže na življenje, ki je – ali enkratno ali ciklično ponavljajoče se – prehajanje iz enega v drugačno obdobje ali stanje. Pri tem gre najprej za separacijo, ko človek nekaj zapušča, se oddaljuje, ločuje, odmira dotedanjim ustaljenostim življenja. Brez tega ne more vstopiti v fazo ali prostor, ko življenje postane intenzivnejše, nemirnejše, razburkano, ko – po E. Durkheimu – zavre. M. Weber pravi, da človeka zajamejo entuziazem, ustvarjalnost in vera. F. Alberoni pa v tej fazi kaže na avtentičnost, radost do življenja, polnost življenja. Gre za iskanje smisla in raziskovanje meja mogočega (več Potočnik: 1998, 15).

Vendar kljub omenjenim karakteristikam liminalne faze – četudi bi mnogi želeli za vselej ostati v njej, kar je pod določenimi vidiki značilnost redovnikov – se obredni proces ne ustavi v njej, marveč prehaja v postliminalno fazo, v fazo reintegracije s širšo "vsakdanjo" strukturo življenja. Kot da bi kdo hotel reči, da praznik ne more trajati večno oziroma vsak dan ne more biti praznik. Življenje se mora spet vrniti v umirjeno vsakdanjost. Vendar kljub navideznemu vračanju v

ta način življenja ne gre za vračanje. To ni mogoče zaradi izkušnje iz vmesnega (liminalnega) obdobja, katerega doživetje spreminja pogled na svet in življenje v postliminalni fazi. Zato se pred- in postliminalna faza ne prekrivata.

V nekaterih obredjih prehoda je vidik (re)integracije v novo fazo oziroma v novo življenjsko obdobje še posebej v ospredju. V teh primerih gre predvsem za iniciacije oziroma iniciacijske obrede. Pri nas v tem pogledu poznamo – ob katoliškem krstu, ki pomeni formalno vključitev posameznika v katoliško cerkveno skupnost – vse mogoče oblike “krstov” oziroma slovesnih sprejemov v razne skupine in organizacije. Določena vrsta iniciacij so tudi civilne otvoritve raznih objektov oziroma verski obredi blagoslovitev.

Izkaže se, da je z omenjeno trifazno strukturo obrednega procesa mogoče osvetliti precej široko paleto dogajanj sodobnega sveta. V našem kulturnem prostoru je z njo mogoče razlagati ne le življenjske mejnike, ki spremljajo biografijo posameznika od rojstva do smrti, ampak tudi številne (večinoma kolektivne) koledarske mejnike, od milenarističnih do (sto)letnih, sezonskih, pa vse do tedenskih in tudi dnevniških – v samostanih na primer z njimi zaznamujejo rojstvo in zaton slehernega dne.

Zaradi takšne antropološke resničnosti simbolno obrednih dejanj in tudi njihove trifazne strukture vidimo, da obredi sežejo v sorazmerno široko področje človekovega bivanja in udejstvovanja. Zato upravičeno sklepamo, da je potreba po njih tudi danes relativno razširjena. Kakšnega večjega in nenadnega upada takšnih in podobnih obrednih praktik zato ni pričakovati, saj tudi današnji človek čuti potrebo, da na poseben način izrazi vstop v drugačnost življenja. Končno pa so omenjena praznično-obredna dejanja stalen repertoar najširše kulture.

Obredi temeljnih življenjskih mejnikov

Pri tako veliki raznovrstnosti so – kljub stalni trifazni simbolični strukturi – razlike med posameznimi obredji prehoda pričakovane. Samoumevne so razlike med slavji rojstva in smrti, proslavljanja “rojstva” države ali posameznika ipd. Tudi motivi obredne participacije so mnogovrstni, že glede na naravo prehoda, ki ga navzoči obredno obeležujejo.

Med kopico različnih življenjskih prelomnic – po ljudskem pojmovanju prelomnica ali kriza pri človeku nastopa vsaj vsakih sedem let – sta za človeka temeljni obe mejni prelomnici, prva in zadnja: rojstvo in smrt. To priča tudi sama tradicija obredov ob obeh mejnikih. Tradicionalno pa se med temeljne življenjske prelomnice uvršča tudi sklenitev zakonske zveze.

V slovenskem kulturnem prostoru je pogreb najbolj redno prakticiran obred. Danes tako rekoč ni primera, ko bi koga pokopali

brez minimalnega obreda slovesa, vsaj obrednega sprevoda h grobu. To kaže na široko zasidrano potrebo ljudi, da spremembo, ki je nastala s smrtjo, premostijo (tudi) na obredni način.

Glede na pogostnost sledijo obredi ob rojstvu. Kot bomo videli v nadaljevanju, je pri nas to največkrat krst. V času socialistične družbene ureditve je prišlo tudi do pojava civilnega obreda – v ljudski govorici civilnega “krsta” -, ki pa se kljub prizadevanjem takratnih političnih voditeljev ni “prijel” in ni postal relevantna resničnost.

Tudi obred sklenitve zakonske zveze v našem času doseže večino zakonskih parov. Vendar pa nima več tako strogo iniciacijske narave, saj veliko parov že prej živi skupno življenje, kar precej pa jih ostaja obrez obreda.

Katoliška Cerkev med obredji teh treh prelomnic postavlja v ospredje krst in cerkveno poroko, saj sta to (iniciacijska) zakramenta (krst se tudi imenuje temeljni zakrament), medtem ko ima cerkveni pogreb le naravo zakramentalna (obredne molitve za pokojnika in svojce ter blagoslov posmrtnih ostankov in groba). V praksi pa cerkveni pogreb zajema najširši krog ljudi, saj je njegov delež glede na vse pokope sorazmerno visok. Sledi mu krst, nekoliko nižja pa je raven v cerkvi sklenjenih zakonskih zvez.

V primeru obhajanja teh treh prelomnic je zanimivo razmerje med civilnim in cerkvenim obredom. Pri sklenitvi zakonske zveze je civilni obred nekaj rednega, cerkveni pa le “dodatna opcija”. Obreda se obhajata prostorsko ločeno, časovno pa cerkveni praviloma sledi civilnemu.

Pri obredu ob rojstvu je razmerje med civilnim in cerkvenim obredom obrnjeno. V ospredju je verski obred. Za okoli tri četrtine novorojenih otrok v mesecih po rojstvu starši priskrbijo krst. Redko se mu pridruži – lokacijsko in časovno ločen – še drugi iniciacijski obred. V primeru “socialističnega krsta” so nekateri obhajali slednjega kot nekakšno alternativo katoliškemu, drugi pa kot “dopolnilo” (slednji so to prakso primerjali s poroko, ko se odvijeta oba obreda, civilni in cerkveni).

Pri pogrebu je razmerje med civilnim in cerkvenim obredom najbolj kompleksno. V preteklosti sta bila oba obreda bolj ali manj ločena. Posebej v primerih bolj uradnega civilnega pogrebnega obreda ni bila mogoča nikakršna koeksistenca med civilnim in cerkvenim obredom. Na primer, ko so (v avgustu 1962 v Šoštanju) pokopavali ponesrečenega rudarja, je bil najprej civilni pogreb. Če je sodeloval duhovnik, delovna organizacija ni bila pripravljena kriti nikakršnih finančnih stroškov pogreba njihovega člana. Po končanem civilnem pogrebu so krsto ponovno dvignili iz groba ter jo nesli v cerkev, kjer se je po ustaljenem vzorcu pričel cerkveni pogreb. Nepremostljiva ločitev med civilnim in cerkvenim pogrebom se je kazala tudi tedaj, ko člani Zveze komunistov niso smeli spremljati v cerkev niti najbližjih pokojnih. V sedemdesetih letih je že prišlo do določenega sožitja obeh obredov (npr. uvodnega

uradnega nagovora predstavnika družbene skupnosti in za njim voditelja cerkvenega obreda), vendar pogosto ne brez konfliktov. Do posebno pogostih sporov je prihajalo glede tega, ali se sme na čelu spreveda poleg slovenske zastave in praporov drugih organizacij nesti tudi križ kot "prapor" verske skupnosti.

Tudi iz povedanega je razvidno, da se obredi prehoda nanašajo na širok spekter družbenega življenja. Čeprav se osredotočajo na biografsko prelomnico novorojenca, novoporočencev ali pokojnika, pa ob natančnejšem opazovanju vendar ugotovimo, da se v resnici bolj nanašajo na druge (Zulehner: 1976, 51–53): pri krstu otroka na starše, ki se jim je rodil otrok (večina otrok se obrednih dejanj še sploh ne zaveda); pri pogrebu na žalujoče ob pokojnikovi smrti. Gre torej za prelomnico pri starših ob rojstvu otroka in prav tako prelomnico pri svojcih zaradi izgube bližnjega človeka. Le pri poroki se obred bolj izrazito nanaša na novoporočenca, vendar tudi tu najbližji niso izvzeti. Obred torej regulira prehode iz ene v drugo situacijo: na eni strani s prihodom človeka v skupnost oziroma "biti z njim", na drugi strani pa z njegovim odhodom oziroma "biti brez njega". Obred hoče "stati ob strani" posamezniku in skupini, da reducira stiske in "nered", ki ga prinese sprememba, ki pomeni "novo življenje".

Kot vidimo, obredi temeljnih življenjskih prelomnic omogočajo opazovanje določene družbene dinamike, med drugim: mesto posameznika v družbi, prav tako razmerje med civilno in versko obredno-simbolno resničnostjo, pa tudi med širšo družbo in (v našem primeru katoliško) versko skupnostjo.

Odperto ostaja vprašanje, v kolikšni meri so v preteklosti socialistični obredi prehoda nastali iz potrebe po obredno simbolični praksi tistih članov pluralne družbe, ki jim verski oziroma katoliški obred ni ustrezal. Gotovo pa so bili civilni obredi v določeni meri izraz uradne ideologije, ki je skušala tudi v ključnih življenjskih prelomnicah ljudi in skupin posredovati "pravi" pogled na življenje oziroma življenjski smisel.

V zvezi s katoliškimi iniciacijskimi obredi se v nadaljevanju sprašujemo o njihovi prisotnosti v najnovjšem času. Njihovo veljavo bomo skušali ugotavljati s pomočjo empiričnih podatkov o njihovem prakticanju, poleg tega pa na deklarativni ravni, ko vprašani sami izražajo stališča, ali so zanje ti obredi nekaj pomembnega ali ne.

Krst

V Sloveniji je po cerkvenih podatkih, ki jih na podlagi župnijskih poročil zbirajo in arhivirajo Pastoralne službe vsake od treh slovenskih katoliških škofij, od vseh prebivalcev 81,5 odstotkov katoličanov, kar pomeni krščenenih v katoliški Cerkvi. Po istem viru je bilo leta 1997 v katoliški Cerkvi na novo krščencev 15.454, med njimi sta

bila 13.002 otroka v prvem letu življenja. V zadnjem času se letno število krstov giblje med 15.000 in 16.000, delež otrok v prvem letu življenja je okoli 85 odstoten. Drugi so bodisi starejši otroci bodisi odrasli krščenci. Število slednjih v zadnjem času precej narašča.

Podatki kažejo, da se v slovenskem prostoru okoli tri četrtine vseh staršev odloči za katoliški krst svojih novorojenih otrok. Pripadniki drugih krščanskih cerkva to storijo v svoji cerkvi, preostali pa ostajajo brez iniciacijskega obreda ob rojstvu njihovih otrok.

Če upoštevamo krščene v vseh krščanskih cerkvah (vključno torej v pravoslavnih in protestantskih), je mogoče sklepati, da je med slovenskimi prebivalci nekaj več kot 10 odstotkov nekrščenih. Kot kaže novejša raziskava Aufbruch (več o njej glej v Miklós Tomka in Zulehner, Paul M.: 1999, 10–21), je to nekako v povprečju nekdanjih komunističnih držav. Vendar so razlike med državami občutne: v nekdanji Vzhodni Nemčiji ni krščenih 35 odstotkov prebivalstva, na Češkem 32 odstotkov, na Hrvaškem okoli 5 odstotkov, na Poljskem in tudi v (severno-zahodni) Romuniji pa je nekrščenega manj kot en odstotek prebivalstva.

Za zdaj lahko le ugibamo o določnejših motivih tako prvih kot drugih. Paleta motivov tako za kot proti odločitvi za krst otroka je precej široka. Med katoliškimi verniki je krst nekaj temeljnega, zato je tam, kjer se zanj ne odločijo, težko govoriti o minimumu krščanske vernosti oziroma pripadnosti. Pri obredu gre za vidik očiščenja in duhovnega rojstva, po drugi strani pa za včlanitev v skupnost verujočih. Poleg omenjene vsebine pa je še več drugih nagibov za krst, od tradicionalnih do nezavednih, na kar nas opozarja tudi teorija obredov prehoda. Večkrat gre za čisto pragmatične nagibe: "za vsak primer", če bo otrok nekoč hotel k birmi in se cerkveno poročiti (če bo tako nanoslo) in da bo lahko cerkveno pokopan; če drugega ne, škoditi mu krst ne more, ipd.

Na to, da motivi za krst niso vedno zgolj religiozni, kaže tudi podatek o tistih, ki ne pripadajo nobeni cerkvi – za to se je pri nas izreklo 30,9 odstotka polnoletnih prebivalcev (Aufbruch). Kar 43 odstotkov teh je bilo v otroštvu krščenih, pozneje pa niso imeli nobenih stikov z versko skupnostjo. To pomeni, da so se starši (včasih tudi stari starši ali kdo izmed najbližjih sorodnikov, večkrat skrivaj – zaradi strahu pred posledicami za starše večkrat) iz določenega nagiba odločili za krstni obred, pozneje pa krščenih niso katoliško vzgajali oziroma uvajali v praktično krščansko življenje.

Podatki o prakticiranju krstnega obreda vsekakor kažejo relativno visoko veljavo in vrednost tega iniciacijskega obreda v našem času. Takšno sklepanje lahko podkrepimo s podatki o stališčih o tem, v koliki meri se danes zdi ljudem pomembno, da so otroci krščeni.

Kot je razvidno iz tabele 1 (Aufbruch; delno objavljeni podatki v Toš: 1999a, 758), skoraj dve tretjini polnoletne slovenske populacije

meni, da je zanje krst otroka nekaj pomembnega. Le 15,7 odstotka vprašanih je nasprotnega mnenja. Preostalih 18,4 odstotkov pa tega niti ne potrjuje niti ne zanika, marveč meni, da je to odvisno od okoliščin in od svojcev.

Podatek o pomenu krsta se zdi glede na obseg prakticiranja krsta bolj ali manj pričakovan, saj se precej sklada z ravno njegovega prakticiranja. Iz primerjave z drugimi nekdanjimi socialističnimi državami srednje in vzhodne Evrope pa ugotavljamo, da je povsod – razen v nekdanji Vzhodni Nemčiji in Češki – vrednotenje krsta višje kot na Slovenskem.

Tabela 1: Pomembno, da so otroci krščeni – v % (Aufbruch)

	da	ne	odvisno
VSI	64,7	15,6	18,4
spol			
moški	63,0	17,4	18,3
ženska	66,1	14,2	18,5
starost			
→ 30	56,7	18,0	23,3
30–45	63,1	19,3	16,3
46–60	68,0	12,4	18,7
61 →	71,9	11,6	15,6
izobrazba			
osnovna	80,3	6,0	12,7
poklicna	73,3	12,2	13,3
srednja	55,4	21,3	22,5
visoka	39,4	28,3	29,9
vernost			
verni	86,1	3,5	9,0
neodločni	62,5	10,7	25,7
neverni	20,8	49,1	29,6

S podrobnejšim pogledom podatkov v tabeli 1 še ugotovimo, da med spoloma glede stališč do pomena krsta ni občutnejših razlik (le dobre 3 % več žensk kot moških šteje krst za nekaj pomembnega). Sicer pa je vrednotenje pomena krsta premo sorazmerno s starostjo in obratno sorazmerno z izobrazbo. Tako je pričakovati, da se bo s prihodom mlajših generacij in nadaljnjo rastjo izobrazbe pomen krsta v pojmovanju ljudi zmanjševal.

Glede na vernost je pričakovati, da verniki krst v celoti cenijo. Dokaj presenetljiv pa je podatek, da ta obred šteje za pomembnega skoraj dve tretjini tistih, ki omahujejo med verovanjem in nevernostjo, in pa tudi petina tistih, ki se deklarirajo za neverujoče.

Drugače rečeno: ena tretjina neverujočih ne zanika pomena krsta. Enakega prepričanja je tudi 13,7 odstotka tistih, ki ne verujejo v obstoj Boga, in četrtnina agnostikov.

Precejšnja razlika v pomenu krsta se pokaže med tistimi, ki so verni v skladu z naukom Cerkve (88,7 odstotka), in tistimi, ki so religiozni "na svoj način" (od slednjih jih 55,1 odstotka šteje krst za nekaj pomembnega). Pomen krsta priznava tudi 13,6 odstotka tistih, ki nikoli ne obiskujejo verskih obredov, in 17,2 odstotka tistih, ki nikoli ne molijo.

Prikazani podatki kažejo na sorazmerno razširjeno vrednotenje krsta oziroma obreda ob rojstvu otroka. Krst je nekaj, za kar niso dojemljivi le verni. Njegov pomen sega prek mej vernosti.

Kljub temu pa gre pri ugotavljanju števila katoličanov na podlagi krsta le za formalno pripadnost Cerkvi. Raven konfesionalne pripadnosti, kot jo izrazijo vprašani, je precej nižja (prim. Miklós, Tomka in Zulehner, Paul M.: 1999, 27).

Poroka s cerkvenim obredom

V zadnjih treh desetletjih se je letno število civilno sklenjenih zakonov v Sloveniji dobesedno prepolovilo, s 14.000 na dobrih 7000 na leto; količnik porok se je znižal z 8,6 porok na 1000 prebivalcev na okoli 4. Podoben številčni trend je opaziti tudi pri cerkveno sklenjenih zakonskih zvezah. Prišteti pa mu je treba še relativen upad števila cerkvenih porok glede na civilne. Cerkveni podatki (glej Potočnik: 1997, 14) kažejo, da se je v šestdesetih letih cerkveno poročilo več kot 70 odstotkov vseh parov, nato pa se pojavi dokaj strm upad deleža cerkvenih porok, ki doseže minimum v začetku osemdesetih let (takrat je zakon cerkveno sklenilo le še malo več kot pol novih zakoncev). Proti koncu osemdesetih let pa se sekularizacijski trend ne le ustavi, marveč prične slabeti. Delež cerkvenih porok začne spet rasti, najprej proti 60 odstotkom, nato pa ponovno do dveh tretjin.

Če podatkom o prakticiranju obreda verskega sklepanja zakonske zveze dodamo še podatke o pomenu tega obreda v pojmovanju celotnega prebivalstva (Aufbruch), ugotovimo, da ga 52,6 odstotka vprašanih šteje za pomembnega, 28,7 odstotka jih ima nasprotno mnenje, 17,7 odstotka pa odločitev o tem prepušča svojcem in drugim okoliščinam.

Tudi pri vrednotenju tega cerkvenega obreda ženske nekoliko prednjačijo pred moškimi. Kot kaže tabela 3, glede na starostne skupine ta obred najmanj cenijo ljudje srednjih let, bolj pa starejši in

tudi najmlajša starostna kategorija. To bi lahko pomenilo, da veljava tega obreda raste.

Od tistih, ki se deklarirajo za verne, jih ta cerkveni obred šteje za pomembnega 77,8 odstotka, versko neodločnih je 37,2 odstotka, neverujočih pa 14,6 odstotka. Slednji podatek je skoraj povsem identičen tudi pri tistih, ki ne verujejo v Boga (13,7 odstotka). Izmed vernih skladno z naukom Cerkve jih 88,7 odstotka šteje cerkveno poroko za nekaj pomembnega, "avtonomno" vernih pa 55,1 odstotka. Enak odgovor je izbralo tudi 13,6 odstotka tistih, ki se sicer nikoli ne udeležujejo verskih obredov, in 38,7 odstotka tistih, ki gredo v cerkev redko.

Ugotoviti je mogoče, da je pri večini strukturnih delov raziskovalne populacije splošna slika pomena cerkvenega poročnega obreda nekoliko zmanjšana slika krsta.

Cerkveni pogreb

V Sloveniji je letno število umrlih že nekaj desetletij dokaj stabilno. Po podatkih katoliške Cerkve je dokaj stalen tudi delež cerkvenih pogrebov. Že desetletja se njihov delež giblje okoli 85 odstotkov. Če katoliškim pogrebom prištejemo še pogrebe v okviru drugih verskih skupnosti, ugotovimo, da je sorazmerno majhen delež pokopov brez verskega obreda.

Velik interes glede verskega pogrebne obreda kažejo tudi stališča o pomenu tega obreda. Skoraj dve tretjini (63,6 odstotka) vprašanih ga šteje za pomembnega, za 18 odstotkov vprašanih ni pomemben, 17,2 odstotka respondentov pa je izbralo odgovor, da je to pač odvisno od svojcev in okoliščin.

Glede na posamezne kategorije populacije pomen cerkvenega pogreba izrazi: 56,5 odstotka populacije srednjih let, kar je od vseh starostnih skupin najmanj, izmed najstarejše starostne skupine pa skoraj tri četrtine; 81 odstotkov populacije z osnovnošolsko izobrazbo in pol manj tistih z visoko; 87,1 odstotka vernih, dobra polovica versko neodločnih in petina neverujočih; 18,8 odstotka ateistov in 36,5 odstotka agnostikov; skoraj vsi (95,5 odstotka) cerkveno verni in dobri dve tretjini vernih "na svoj način"; 18,2 odstotka tistih, ki so iz Cerkve izstopili; 37,8 odstotka tistih, ki so le krščeni, potem pa so ostali brez stika z versko skupnostjo; 73 odstotkov tistih, ki odklanja trditev, da je s smrtjo vsega konec, in ne dosti manj (60,9 odstotka) privržencev nasprotnega creda, namreč, da je s smrtjo vsega konec.

Tabela 2: Pomembno je, da se pogreb opravi cerkveno – v %
(Aufbruch)

	da	ne	odvisno
starost			
→30	60,8	16,7	21,6
30–45	56,5	23,9	17,9
46–60	66,8	15,8	16,2
61 →	72,8	13,8	12,5
izobrazba			
osnovna	81,0	7,0	10,6
poklicna	71,8	13,7	14,5
srednja	53,0	24,9	21,3
visoka	39,4	32,3	26,0
vernost			
verni	87,1	4,1	7,8
neodločni	56,7	14,6	27,2
neverni	20,8	53,1	26,1
odnos do Boga			
ne veruje v Boga	16,2	65,8	17,9
ne ve, ali je Bog	35,1	31,1	32,4
ne veruje v Boga, temveč v obstoj višje sile	56,2	17,4	25,2
včasih veruje v Boga, včasih ne	67,1	13,7	19,2
v dvomih meni, da veruje	79,6	3,6	15,0
ne dvomi o obstoju Boga	92,3	4,5	2,8
religioznost			
religiozen skladno z naukom Cerkve	95,5	2,3	1,1
religiozen na svoj način	67,5	10,7	20,6
neopredeljen	64,7	13,4	20,2
nereligiozen	24,0	53,4	22,6
sploh ni religiozen, religija je samoprevara	19,0	64,3	16,7
s smrtjo je vsega konec	59,1	23,3	16,7
ne drži, da je s smrtjo vsega konec	73,5	14,5	10,0

Ugotovimo lahko, da je v našem času izbira cerkvenega pogreba sorazmerno pogosta. Podatki kažejo, da se večkrat ne pokriva z okviri vernosti in cerkvenosti oziroma konfesionalnosti, saj ne ostaja znotraj teh meja, temveč jih prestopa.

Obredna stran religioznosti

V pričujočem razmišljanju smo se srečali s kompleksno naravo obredov prehoda in ugotavljali širše razsežnosti prakticiranja krsta, cerkvene poroke in cerkvenega pogreba, kot se kažejo v sociološko ugotovljenih okvirih verovanja.

Kot kaže pričujoča analiza in kar potrjuje tudi tabela 3, sta v zavesti slovenskega človeka najtrdneje zasidrana obreda, ki se nanašata na skrajna življenjska mejnika in slej ko prej tudi na poglobitveni problemski polji sodobnega življenja: rojstvo in smrt. V našem družbenem prostoru sta med obredi temeljnih življenjskih mejnikov krst in cerkveni pogreb skoraj enako ovrednotena. Praktično pa krstni obred (in tudi poročni) v višji meri teži(ta) navzdol in zaostaja za ravno pogreba. Zato postaja pogreb družbeno dominantnejši. To pa kaže slovenski družbeni položaj v posebni luči: družba, v kateri zaseda več prostora žalost slovesa kot veselje ob rojstvu in prihodu novega člana. Več ljudi se zbira v obredni črnini kot v razigranih barvah veselja.

Tabela 3: Cerkevni obredi so pomembni – v % (Aufbruch)

	krst	cerkvena poroka	cerkveni pogreb
VSI	64,7	52,6	63,6
starost			
→ 30	56,7	51,4	60,8
30–45	63,1	43,5	56,5
46–60	68,0	56,4	66,8
61 →	71,9	62,1	72,8
izobrazba			
osnovna	80,3	70,1	81,0
poklicna	73,3	61,6	71,8
srednja	55,4	41,0	53,0
visoka	39,4	29,9	39,4
vernost			
verni	86,1	77,8	87,1
neodločni	62,5	37,2	56,7
neverni	20,8	14,6	20,8

Seveda pa trendi v zvezi s prakticiranjem teh obredov niso ne vem kako "čisti", saj je skoraj nemogoče ugotoviti, v kolikšni meri jih je krojila pretekla politična in ideološka moč, ki je bila uporabi obravnavanih obredov nenaklonjena in je cerkvene obrede marsikomu preprečila – z njim pa večkrat tudi sleherni obred te vrste. Pri tem si je krst in v veliki meri tudi poroka privzel(a) naravo "privatne" religiozne zadeve in se s tem izognil ideološkemu pritisku kot pa pogreb, kjer je to težje. Glede na "zasebnost" teh obredov

smo tudi danes priče zanimivim spremembam. Zdi se namreč, da danes pogrebni obred pogosto postaja omejen na ozek krog najbližjih sorodnikov pokojnika, medtem ko sta krst in še posebej poroka čedalje širši javni zadevi.

Kakorkoli, analiza obredja kaže na relativno močno prisotnost krščanske religije in Cerkve v prelomnih trenutkih življenja sodobnega slovenskega človeka. Očitno ta človek izbira religijo oziroma religiozni obred v omenjenih prelomnicah v veliko večji meri kot v drugih življenjskih okoliščinah. V mejnih situacijah rešuje svoj "problem" na religiozno obreden način. Očitno so to tudi izstopajoče življenjske situacije posebne vrste, trenutki, ko mu je srečanje in ukvarjanje s sakralnim in s transcenco bližje, verjetno tudi zaradi življenjskih prelomnic, ki že same po sebi pomenijo določeno presežnost ali preseganje prejšnjega življenjskega obdobja oziroma socialnega statusa.

Navedeni podatki pa tudi omogočajo sklepanje, da je mnogim ljudem bližja in danes sprejemljivejša religija, pri kateri je večji poudarek na obredno-simbolični (in s tem na karakteristikah liminalnega religioznega in socialnega prostora) kot na filozofsko racionalni oziroma spoznavno teoretični strani in vsakdanje organizacijski ravni.

Omenjeni trije obredi prehoda pa vendar ostajajo tudi v okvirih katoliške vernosti – morda danes še izraziteje kot v preteklosti. Na to kaže nekoliko restriktivnejša praksa katoliške Cerkve pri podeljevanju zakramentov krsta in poroke. Cerkev namreč nekoliko zaostreje verske kriterije obravnavanih obredov. Teh dveh obrednih dejanj namreč ne morejo biti deležni tisti otroci in tisti bodoči ženini in neveste, kjer starši novorojenih otrok in ženini ter neveste niso pripravljene opraviti določene priprave na bolj poglobljeno razumevanje omenjenih obrednih dogodkov. To pripravo opravijo na posebnih tečajih priprave na krst in priprave na krščanski zakon.

Nekoliko drugače je pri cerkvenem pogrebu. V zvezi z njim je katoliška Cerkev bolj širokosrčna, saj ga danes omogoča tudi tistim, ki ga v preteklosti ni, npr. samomorilcem. Temeljni pogoj zanj je seveda to, da je bil pokojnik krščen in s tem član te Cerkve. Praviloma cerkveni pogreb ni mogoč, če je pokojni pozneje iz Cerkve izstopil oziroma razen krsta s Cerkvijo sploh ni bil povezan. V takšnih primerih je cerkveni pogreb kot slovo od svojega člana tudi nelogičen. Vendar se zdi, da se v praksi to načelo ne izvaja dosledno. Na željo najbližjih svojcev pokojnika in tudi z mislijo, da je pogrebni obred namenjen – tudi ali predvsem – preostalim, se kdaj tudi v takih primerih opravi cerkveni pogreb.

Obredna prisotnost in njihova vloga v verskem in širšem versko kulturnem prostoru, še posebej njihova nomična funkcija, da kot "nadrejene instance urejajo ravnanje v stvarnosti" (Luckmann: 1989, 430), so razlogi, da obredom prehoda in drugim tudi danes gre posebno sociološko zanimanje.

LITERATURA

- Alberoni, Francesco (1977), **Movimento e istituzione**. Bologna (Il Mulino).
- Aufbruch, Mednarodna sociološka raziskava vernosti v (srednji)vzhodni Evropi, izvedena 1997-1998.
- Bocock, Robert (1974), **Ritual in Industrial Society: A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England**. London (George Allen & Unwin Ltd.).
- Genep, Arnold van (1908/1960), **The Rites of Passage**. Chicago (University of Chicago Press).
- Glock, Charles Y. & Stark, Rodney (1965), **Religion and Society in Tension**. Chicago (Rand McNally).
- Luckmann, Thomas (1989), **Obredi kot premagovanje mej življenjskega sveta**, v: Nova revija 83/84, 422-430.
- Pastoralni arhivi – Pastoralne službe škofij: Koper, Ljubljana, Maribor.
- Potočnik, Vinko (1998), **Mladi proti letu dvatisoč**, v: Mladi, ulica, prihodnost (ur. A. Baligač). Ljubljana (Salve).
- Potočnik, Vinko (1997), **Priprava na zakon na Slovenskem**, v: Zbornik pastoralnega tečaja. Ljubljana (Družina).
- Real, Michael R. (1989), **Super media: A cultural studies approach**. Newbury Park-London-New Delhi (Sage Publications).
- Roter, Zdenko; Kerševan, Marko (1982), **Vera in nevera v Sloveniji 1968-1978. Cerkevna religioznost**. Maribor (Obzorja).
- Stark, Rodney - Finke, Roger (2000), **Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion**. Berkeley-Los Angeles-London (University of California Press).
- Tomka, Miklós in Zulehner, Paul M. (1999) **Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas**. Ostfoldern (Schwabenerverlag).
- Toš, Niko, ur. (1999a), **Vrednote v prehodu II.**, Slovensko javno mnenje 1990-1998, FDV, Ljubljana, 745-779.
- Toš, Niko (1999b), **Religioznost v Sloveniji – v medčasovnih primerjavah**, v: Niko Toš et al., Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih). Ljubljana (FDV – IDV).
- Turner, Victor (1972), **Il processo rituale: Struttura e anti-struttura**. Brescia (Morcelliana).
- Zulehner, Paul M. (1976), **Heirat Geburt Tod: Eine Pastoral zu den Lebenswenden**. Wien-Freiburg-Basel (Herder).

VINKO POTOČNIK, diplomirani teolog (Ljubljana, 1973), doktor družbenih ved (Rim, 1980) in diplomirani pastoralni psihoterapevt (Gradec, 1986), je izredni profesor za sociologijo religije in pastoralno sociologijo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Pri mednarodnem raziskovalnem projektu o religiji v postkomunističnih državah "Aufbruch" sodeluje vse od njegovega začetka.

Ekonomija in religija – od označitve religioznih trgov do preučitve njihove dinamike

Poskus ekonomske teorije religij je zakrivil že klasik politične ekonomije A. Smith, ki v svojem delu *Bogastvo narodov* namenja temu pozornost, ki je dolgo ostala neopažena. Zato ni nenavadno, da se avtorji, ki se jim zdi ta tematika ponovno aktualna, sklicujejo v izhodišču prav na njegovo epohalno delo. Ni dvoma, da je postal fenomen verskih ustanov aktualen zaradi njegove holistične teorije, po kateri je ekonomski zakon vseprisoten in vedno aktualen. To velja tudi za religiozne skupnosti, ki so v ekonomskem pogledu izenačene z gospodarskimi in jih imenuje religiozne firme. Zakon ekonomije torej vlada tudi takšnim organizacijam, katerih cilji so daleč od posvetnih in ki se v končni posledici ne morejo izogniti tistemu, kar se dogaja na Zemlji.

A. Smithu, ki je v ozadju raznovrstnih dogajanj predvideval delovanje nevidne roke trga, se je zdelo takšno tolmačenje prepričljivo, vendar pa ta njegova postavka dolgo ni postala zanimiva za širši krog teoretikov oziroma raziskovalcev. Vzrok je predvsem v tem, da je velik del raziskovalcev menil, da so pojavi znotraj religioznega polja izpostavljeni sicer zelo dolgotrajnemu, a vseeno počasnemu izumiranju in so torej bolj zanimivi v njihovi končnosti kot v njihovi živosti. Veliko bolj aktualno je postalo ukvarjanje s tako imenovanimi sekularizacijskimi procesi in trendi, ki so če že ne univerzalni, pa vsaj prevladujoči in ki jih v končni posledici dokazuje preprosta statistika upadanja rednih obiskovalcev cerkvenih obredij.¹

Potreben je bil torej miselni zasuk, ki je sekularizacijske procese

¹ *L. Iannaccone v svojem članku o religiozni tržni strukturi povzema podatke iz Barretove Svetovne enciklopedije krščanstva (World Cristian Encyclopedia, 1982), kjer so vidni nekateri dolgoročnejši trendi v zvezi z rednimi obiskovalci verskih obredov.*

vzporedno z drugimi umestil v širši kulturno-zgodovinski okvir, v okviru katerega so izgubili svojo univerzalno perspektivo. S tem ko so nekateri avtorji poudarjali umeščenost takšnega razumevanja v okviru specifične evropskega razsvetljenstva, so, kot npr. D.Martin, odkrivali njegovo kulturno zgodovinsko omejenost in osredotočenost na evropski prostor. Drugi so iskali in našli rešitev problema iz drugačnega zornega kota, in sicer v odkrivanju osebnih vidikov religioznosti, ki naj bi razkrivali manko religije v institucionalnem okviru. Eno izmed soočenj s teorijo sekularizacije je tudi teorija religioznih trgov oziroma ekonomska teorija religije, katere teoretična ponudba postaja čedalje bolj raznovrstna.

Ekonomska teorija religij ima tako kot ekonomska teorija nasploh številne vidike in eden teh je makroekonomski, ki tudi odpira osnovne dileme tega področja, kjer, kot pravita Chaves in Cann (1992:172): “na makro ravni je centralno pojmovanje, da bi morali religiozni trgi delovati tako kot drugi trgi in da bi več tekmovanja moralo proizvesti religiozni produkt, ki je bližje potrošnikom”.

Eden prvih, ki je opazil in tudi operacionaliziral zvezo med sekularizacijskimi trendi in ekonomijo, je bil L. Iannaccone. Pri tem je izhajal iz Smithovih predpostavk o delovanju ekonomskih zakonitosti na področju religije ter podrobneje razčlenil ekonomski vidik delovanja religioznih institucij oziroma njihovo ekonomijo. Delovanje religioznih ustanov je v odnosu do tržne ekonomije v grobem razčlenil na tri vidike (Iannaccone:1991,161–163):

Preprosta monopolna cerkev, ki maksimira stroške in na ta račun povečuje svoj dobiček na eni strani, na drugi pa siromaši in strogo regulira in poenostavlja ponudbo. To lahko počne le s pomočjo moči prisile. Iannaccone navaja v ta namen primer srednjeveške katoliške cerkve, ki kot prejemnik rentnih pravic postaja čedalje zanimivejša v raziskovalnih krogih.

Regulirani trg: drugi veliko pogostejši in lahko bi rekli prav značilen za evropske razmere je, kot pravi, nastanek močno subvencionirane državne ali s strani države podprte religijske firme, ki proizvajajo javno religijo. Država podpira najmočnejšo cerkveno ustanovo deloma ali v celoti s pomočjo davčne politike, kar seveda lahko pogojuje na različne načine. Dvostransko urejanje javne religije gre seveda v škodo tretjega partnerja – porabnika njenih storitev in prav tu Iannaccone zelo jasno in natančno analizira omejenost v obliki pretirane regulacije. Najprej gre tu za neučinkovitost, povzročeno z mankom konkurence, njeni akterji pa v okviru možnosti poskušajo še povečevati lastno korist v smeri zagotovitve rentnih odnosov. Tudi če gre v okviru javne religije za večjo stopnjo svobodnega odločanja, pa pomanjkanje konkurence sili porabnika k njeni podpori, ne glede na kakovost ponudbe.

Javna religija predvideva različne vrste povezav med religioznimi funkcionarji in oblastjo, ki poskuša tako ali drugače unovčiti te storitve. Takšna navezava je lahko zelo neprijetna in zavrača del

kritičnega očesa javnosti, ki bi sicer potencialno uporabljal njihove storitve. Prav te vrste navezava lahko v konkretnem političnem položaju pomeni pravicato politično mobilizacijo tako na eni kot na drugi strani, ki lahko do temeljev določa politične razmere v neki državi. V tem pogledu so razpoznavni tudi elementi političnega položaja v naši družbi. Poleg tega javna religija zožuje sortiment religiozne ponudbe – tu ne gre samo za indoktrinacijo, ki je povzročena z njenim v veliki meri monopolnim položajem oziroma z zvezo med Cerkvijo in državo, temveč zaradi manka konkurence, ki povzroči značilno raznovrstnost religijske ponudbe. In ne nazadnje Iannaccone poudarja trdoživost takšnega položaja, na katerega vpliva pomen generacijskih povezav, še posebej v okviru družine. Gre za blago, ki se v veliko večji meri “podaja” iz oči v oči, saj nastaja potreba po njem v družbenem okviru, v neposrednih odnosih med ljudmi. Ta tako živa dobrina je torej dostopna na določen način, ki ga ne moremo na hitro spreminjati. Zato so učinki delovanja javne religije zelo dolgoročni.

Tretji model je model svobodnega trga, kjer si različne cerkve prizadevajo povečati število članov in tržni delež. To je mogoče tako z nižjimi vhodnimi stroški, večjo učinkovitostjo kot tudi z raznovrstno ponudbo. V praksi je takšen tipičen položaj značilen za severnoameriški trg religij (ZDA, Kanada v manjši meri), na katerem tekmuje nekaj tisoč verskih skupnosti.

Gre za tri različne modele, ki se nanašajo na tri različne empirične situacije, ki v obliki ekonomske teorije prikazujejo kontinuiteto oziroma diskontinuiteto s to teorijo in hkrati postavljajo vprašanje soodvisnosti med različnimi modeli v obliki sistemske teorije. Vidna je diferenca med sistemi, ki jo razmejujejo in samimi sistemi. Značilnost posamičnih modelov namreč kaže na drugačno značilnost drugega modela in ga s tem pojasnjuje. Še posebej je to značilno za model razvite tržne ekonomije in v povezavi s tem za celotno makroekonomsko teorijo religioznih trgov – v veliki meri se postavke te teorije oblikujejo prav glede na manko nekaterih kategorij pri drugih dveh sistemih. Za model razvite tržne ekonomije pa je v tem razločevalnem pogledu značilno, da je bolj označevalen kot preostala dva in tudi bolj diferenciran.

Že na prvi pogled bi brez kakšnih velikih razmislekov lahko zatrdili, da je treba iskati vzroke za takšno opredelitev v razliki med tržnimi strukturami religioznih ekonomij, ki jo v ekonomskem izrazoslovju označujemo z monopolno, oligopolno in polipolno tržno strukturo. Tako bi lahko utemeljili kot temeljno merilo razlikovanja med modeli religiozni pluralizem. Na tej podlagi namreč lahko izluščimo delovanje trga v ameriški religiozni ekonomiji in njeno izrazito tržno usmerjenost. Vendar pa, kot bomo videli, je religiozni pluralizem pomemben, vendar ne ekskluziven indikator razvite tržne ekonomije in ne more pojasniti delovanja makroekonomske teorije delovanja religioznih trgov v celoti.

Problem empiričnega raziskovanja delovanja trgov religij

Teoretična zasnova preučevanja religioznih trgov je le navidezno preprosto. Veliko bolj zapletena postane, ko se spustimo na empirična tla in tisto, kar je iz teoretične daljave videti tako jasno in preprosto, se kmalu pokaže kot kompleksno. Kot smo že omenili, je temeljna predpostavka, da je religiozni trg le eden izmed drugih trgov, za katerega prav tako držijo koncepti kot so podjetništvo, podjetja, tržni deleži, segmentirani trgi ... Ekonomijo religij v osnovi sestavljajo religiozna podjetja, ki na trgu tekmujejo za svoje potrošnike. Njihova uspešnost je odvisna, kot pravita Finke in Clark, "od aspektov njihove organizacijske strukture, predstavitve prodaje, njihovega produkta in marketinških tehnik" (Finke, Clark, 1993:17).

Vendar poleg podobnosti obstajajo tudi razlike, kajti religiozne storitve niso čisto navadno blago, ki bi ga lahko našli vsepovsod. V potrošnikovem sortimentu imajo prav gotovo poseben položaj in je zato v nasprotju z razpoložljivostjo navadnega blaga. Medtem ko so navadne vrste blaga proizvedene na podlagi konkretnega tehnološkega postopka, ki je bolj ali manj znan, pa se produkcija teh storitev prikazuje kot v večji ali manjši meri zunaj človekovega dosega. To sili v ekskluzivizem posebne vrste, ki poudarja pomen tovrstnih storitev nad drugimi, pri tem pa seveda nima določenih objektivnih meril za ocenitev takšnega položaja. Vendar pa je nebeški vir religioznih storitev le v navideznem nasprotju s tržno produkcijo na Zemlji, saj ravno ta vir omogoča zelo raznovrstno ponudbo.

Številni avtorji, ki so poskušali to zasnovo empirično proučiti, so se znašli predvsem pred metodološkimi dilemami. Izkaže se, da je treba tako enovit koncept, kot je trg religij, podrobneje opredeliti in določiti njegove komponente. To se je pokazalo predvsem tam, kjer se je kot edini kazalec delovanja religioznih trgov predvideval religiozni pluralizem in s tem poenostavil Smithov koncept religioznih trgov. Primer takšnega raziskovanja je delo Finka in Starka iz leta 1988 *Religious capital in sacred canopy, Religious mobilization in American cities*, kjer avtorja prikazujeta pozitivno korelacijo med religioznim pluralizmom in religiozno participacijo v ameriških mestih leta 1906. Kasnejša raziskava Landa, Deana in Blaua iz leta 1991, ki je raziskovala povezavo med religioznim pluralizmom in religiozno participacijo v ameriških deželah (counties), teh rezultatov ni potrdila.

Tako sta Chaves in Cann poskušala analizirati to dilemo z osredotočenjem na stopnjo reguliranosti religioznih trgov kot pomembnega dejavnika delovanja le-tega. Tako poskušala razrešiti nenavaden položaj na mednarodni ravni, ki kaže na težko dojemljiva nesorazmerja, ki nikakor ne potrjujejo, da je religiozni pluralizem edini pomembni dejavnik religiozne ekonomije.

Proučevanje različnih tržnih struktur je pokazalo, da obstajajo poleg religioznega pluralizma še drugi kazalci, ki pojasnjujejo živost

religioznih pojavov in ki ostajajo v razmerah razvite tržne strukture bolj ali manj nevidni. Tudi proučevanje razlik med številom rednih cerkvenih obiskovalcev (tedenskih) nam kaže velike razlike med posameznimi državami ne glede na religiozni pluralizem in bolj ali manj razvito tržno strukturo. Pri tem se moramo vprašati, ali pomeni večje število verskih skupnosti v neki družbi že garant za religiozni pluralizem, saj nesorazmerje med močno cerkvijo na eni strani in kopicjo manjših verskih skupnosti zagotovo še ne pomeni razvitega religioznega pluralizma. Verjetno je treba za natančnejšo opredelitev pojma pridobiti vpogled v samo tržno strukturo religij v neki družbi. V tem pogledu tudi sam pojem religioznega pluralizma ni povsem preprost.

Prav gotovo pa je religiozni pluralizem eden najbolj temeljnih dejavnikov delovanja religioznih trgov, ki je tesno povezan s problemom regulacije religioznih ustanov, oziroma širše, problemom ločitve med cerkvijo in državo. Če pogledamo nastajanje verskega pluralizma v severnoameriški zgodovini, je ta povezanost še bolj očitna. Tako kot so posamezne verske skupnosti nastajale in bile financirane podobno kot v matični državi, npr. s cerkvenimi davki, pa je postopoma s širjenjem števila denominacij nastalo neskladje med njimi in novejša ter agresivnejša so zahtevale enak sistem regulacije oziroma deregulacije. To se je z nastankom Združenih držav Amerike tudi zgodilo. V ozračju pluralizma so v imenu konkurence med številnimi denominacijami samimi nastale zahteve po ločitvi cerkve in države, ki jo je T. Jefferson označil s sintagmo zidu med cerkvijo in državo. To še danes pomeni, da je ustanavljanje kot tudi obiskovanje verskih obredov in drugih aktivnosti popolnoma zasebna zadeva, tako da država niti ne predpisuje niti ne onemogoča kakršnegakoli ustanavljanja verskih skupnosti. Prav tako tudi ni obvezna do financiranja verskih ustanov s pomočjo davkov ali česa podobnega. To zelo preprosto in kar se da jasno izraža prvo dopolnilo k ameriški ustavi, ki pravi, da kongres ne sme sprejemati nobenega zakona, ki zadeva ustanovitev religije ali prepoved svobodnega izvrševanja le-te. Vendar pa, če je zid še tako debel, ne more preprečiti kakršnegakoli stika in tako je tudi na tem področju, kjer kljub temu v pravni praksi nastajajo posamezne bolj zapletene dileme.

Če vzamemo kot za edino merilo živosti religioznih fenomenov religiozni pluralizem oziroma njegovo negacijo v obliki religiozne koncentracije, se pokaže na ravni meddržavnih primerjav zanimiva slika. Povedano preprosto, to merilo zelo dobro pojasnjuje položaj v pretežno protestantskih državah, kjer je religiozni pluralizem očitno povezan z živostjo religioznih pojavov. Tako se pokažejo precejšnje razlike v številu tedenskih obiskovalcev verskih obredov med npr. ZDA (več kot 40 odstotkov v 80. letih) na eni strani in npr. skandinavskimi državami (manj kot 10 odstotkov). V luči takšne primerjave je težko razložiti, ali v to sliko vključimo pretežno katoliške države. Na prvi pogled se zdi, da je pogosto obiskovanje

cerkvenih obredov v pretežno katoliških državah povsem neodvisno od religioznega pluralizma. V resnici je ravno narobe, pretežno katoliške države imajo pogosto, kot opozarja Iannaccone, večji delež obiskovalcev verskih obredov. Kot mogočo rešitev je Iannaccone predpostavljala večjo notranjo raznovrstnost znotraj katolicizma, predvsem pa na nedorečenost ekonomske teorije religij.

Chaves in Cann sta se pri definiranju reguliranosti trga religij znašla pred novo metodološko dilemo – stopnja reguliranosti religiozних institucij je ohlapen pojem, ki ga je težko kvantificirati glede na v številnih državah zelo različen empirični položaj. Tako sta reguliranost religiozних struktur ovrednotila s šestimi kazalci – in sicer glede na to, ali:

- obstaja edina uradno priznana državna cerkev
- država določa oziroma daje soglasje pri imenovanju cerkvenih voditeljev
- država neposredno izplačuje plače cerkvenemu osebju
- obstaja sistem pobiranja cerkvenih davkov
- država neposredno subvencionira poleg z davčno regulativo še z upravljanjem, vzdrževanjem in kapitalskimi izdatki za cerkve (M.Chaves, D.E.Cann, 1992:280)

Tako dobljeni podatki so pokazali popolnoma drugačno sliko v primerjavi s tisto, ki jo dobimo, če vzamemo za merilo živosti religije samo religiozni pluralizem. Neposredno merjenje delovanja religiozних trgov se izkaže za učinkovitejše, saj v marsičem razloži tudi položaj v evropskih – pretežno katoliških – državah, med katerimi se pokažejo precejšnje razlike. Chaves in Cann navajata kot razvpit primer razliko med Irsko in Belgijo, ki kotirata s stališča religioznega pluralizma približno enako, s stališča državne reguliranosti cerkvenih ustanov pa je med njima velika razlika – medtem ko za irsko katoliško cerkev velja v tem pogledu stroga ločenost od države, pa za belgijske velja v ekonomskem pogledu precejšnja prepletenost. Prav ta odločilna različnost regulacije pa se odraža tudi v veliki razliki med številom rednih cerkvenih obiskovalcev pri belgijskem in irskem primeru.

Podatki o obiskovalcih verskih obredov v nekaterih državah:

Države	tedensko	mesečno	letno	nikoli
ZDA	30,0 %	23,4 %	4,9 %	17,5 %
Z.Nemčija	10,9 %	11,1 %	12,5 %	34,9 %
Španija	18,4 %	12,0 %	4,0 %	32,9 %
Švedska	2,6 %	6,7 %	12,8 %	44,0 %
Norveška	3,0 %	7,5 %	14,0 %	41,7 %
Švica	9,5 %	12,5 %	9,9 %	33,1 %
Slovenija	18,7 %	11,2 %	6,7 %	28,6 %
Hrvaška	21,2 %	14,65 %	5,5 %	15,7 %

Toš Niko et al.: Slovensko javno mnenje 1995/2, Mednarodna raziskava vrednot

Chaves in Cann sta torej z dokazovanjem povezave med državno reguliranostjo cerkvenih ustanov in živostjo religioznih pojavov dokazala pomembnost teorije religioznih trgov, vsaj v večjem številu primerov pa tudi nekatere odklone. Tudi v samih katoliških državah so se pokazali odkloni v nekaterih primerih (npr. Francija), ki pa sta jih pripisovala drugim, ne ekonomskim, temveč kulturnozgodovinskim kazalcem.

Predpostavka o povezanosti med tržnim delovanjem religioznih ustanov in njihovo regulacijo s strani države v veliki meri podpira teorijo delovanja religioznih trgov, vendar pa v končni posledici ne zanika sekularizacijskih procesov, saj po nekaterih raziskavah, ki jih navajajo tudi zagovorniki te teorije, število obiskovalcev verskih obredov kljub temu postopoma in zelo počasi upada. Ali pomeni torej delovanje ekonomskih zakonitosti na področju religije le upočasnitev dolgoročnejših, toda usodnejših trendov?

Dinamično razumevanje religioznih trgov

Odgovoriti moramo, da so pripadniki teorije religioznih ekonomij poskušali najti odgovor tudi na te dileme. Tako R. Stark in W.S. Bainbridge v svojem delu *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* iz leta 1985, že na začetku navajata svoje prepričanje:

“Družboslovni znanstveniki so napačno prečitali prihodnost religije, ne samo zato, ker so tako vneto želeli, da izgine, temveč predvsem zato, ker jim ni uspelo prepoznati dinamične narave religioznih ekonomij. Osredotočiti se na sekularizacijo pomeni ne znati videti, da je ta proces le del širših in recipročnih struktur. Ker so religijo napačno enačili s posebnim nizom religijskih organizacij, so si zahodni intelektualci napačno razlagali sekularizacijo teh skupin kot zaton religije na splošno. Toda neumno je gledati samo sončne zahode in nikoli opazovati jutranje zarje, zgodovina religij ni samo vzorec upadanja, temveč je prav tako vzorec rojevanja in rasti.”

Eden takšnih poskusov je delo Finka in Starka iz leta 1992 *The Churching in America 1776–1990, Winners and Losers in our Religios Economy*. Že v naslovu je podano dovolj jasno sporočilo, proučiti dolgoročne trende na tem področju oziroma ugotoviti dinamiko njihovih medsebojnih odnosov.

Najprej je treba povedati, da je bil namen avtorjev predvsem preveriti empirično sliko religioznega udejstvovanja od kolonialnih časov naprej v Združenih državah Amerike in raziskovanje različnih trendov v teh obdobjih. Na podlagi dobljenih podatkov sta dobila sliko o postopnem, a vztrajnem povečevanju števila obiskovalcev verskih obredov v ameriški zgodovini, kar sta označila tudi v samem naslovu knjige kot “pocerksenjenje” Amerike (*the Churching of America*). Vendar pa to povečevanje ni bilo premočrtno – zanj je

značilna zelo različna dinamika – in prav dinamika medsebojnih razmerij v tem procesu je še posebej zanimiva, lahko bi rekli ključ za nastanek predpostavk njune teorije.

Tako je za začetno kolonialno obdobje značilna nizka stopnja verskega udejstvovanja, ki je v nasprotju z našimi predstavami o prevladujočem puritanskem ozračju v tem obdobju. Z ameriškim osvajanjem Zahoda nastane zanimiva situacija – namesto uveljavljenih religij začnejo pridobivati nove člane nove sekte, ki postajajo čedalje bolj množične. Eden ključnih dejavnikov razlik med njimi je njihova pravna ureditev – tako so nekateri že v tistem času potrjevali Smithove besede, po katerih duhovniki, ki glede plačila in zaposlitve niso odvisni od svojih faranov, zanemarjajo svoje dolžnosti in ne razvijajo potrebnih sposobnosti za prebuditev verskega prepričanja. Prav to je postajalo značilno za tako imenovane etabrirane denominacije. Tudi po ameriški revoluciji, ko so etabrirane religije izgubile svoj privilegirani položaj, se niso znašle v razmerah ostre tržne konkurence.

V nasprotju z njimi pa je za tako imenovane nove sekte, v začetnem obdobju so bili to baptisti in metodisti, značilno prav nasprotno – neverjetna, skoraj megalomanska rast. Bistvo razlik med obema je v zelo dinamično marketinški dejavnosti drugih, ki je našla najpopolnejši odraz v verskih preporodih ali revivalih. Številni preučevalci verskih preporodov so bili prepričani, da je do tako množičnega in spontanega izbruha religioznosti prihajalo v izjemnih okoliščinah in da so bili v teh primerih odločilni zunanji vzroki. Avtorja sta prepričana, da verski preporodi (revivali) kot odraz težkih ekonomskih okoliščin ali celo množične histerije niso nikoli obstajali. Ravno narobe, bili so rezultat natančno načrtovanih in preiščenih aktivnosti, kot nam dokazuje eden njihovih očetov in prav gotovo eden njihovih najuglednejših izvajalcev George Whitefield. Njegove prav gotovo izjemne glasovne sposobnosti so bile uporabljene v skrbno načrtovani situaciji in podprte s široko načrtovano reklamno akcijo in ne nazadnje potrebnim denarjem.

Podobno velja za drugo veliko prebujenje v prvi polovici 19. stoletja, v katerem je blestel C.G.Finney, ki je videl pogoj za zdravo cerkveno skupnost v njeni ciklični obnovi skozi povezave med ljudmi, ki ji potem vračajo privrženost, da bi z jasnimi in natančnimi navodili izpeljal zadevo. V svojih Predavanjih o verskih preporodih je 1835 dejal: "... verski preporod ni čudež ali odvisen od čudeža v kateremkoli pomenu besede. Je čisto filozofski rezultat pravilne uporabe določenih sredstev – tako kot katerikoli drugi učinek proizveden z uporabo sredstev." (1987: 804). V povsem praktičnem duhu pa je narekoval, da je potrebno dobro zračenje, da preveč petja prinese zmedo, da morajo biti molitve kratke toda intenzivne, da morajo psi in majhni otroci ostati doma, da duhovniki ne smejo omahovati pri soočenju z grešniki in jih v javnosti grajati z imenom ter da se konverzije, ko je konvertiranec pod vplivom alkohola, redko opravljajo.

Tudi za kasnejše religiozne kampuse sta značilni zelo natančna organizacijska shema in natančno določena prostorska ureditev. Ta na videz anarhična in spontana gibanja pomenijo šolo vsem tistim, ki jim ni tuje razmišljanje o nujnosti izpostavljanja verskih storitev v okviru tržne ekonomije oziroma čim bolj približati te storitve potrošniku. To, kar so potujoči pridigarji počeli v najbolj neposrednem smislu, je bila temeljna vrednota nekaterih takratnih denominacij.

V nasprotju z njimi pa je bila za druge, že uveljavljene denominacije značilna toga organizacijska struktura in predvsem pomanjkanje duhovščine, ki je bila dobro plačana in izobražena in seveda nepripravljena za nove izzive. Duhovščina rastočih denominacij je bila slabo izobražena in neposredno povezana s svojim matičnim okoljem, kar so dokazovali pogosti laični pridigarji ali pa pridigarji – kmetje, ki so poleg cerkvene službe opravljali še delo na kmetiji.

Finke in Clark navajata v svojem delu (1992:80) izsek iz časopisnega članka, ki zelo nazorno prikazuje vztrajnost in odločnost krožečih pridigarjev v 19. stoletju: Richard Noley, eden znamenitih tovrstnih pridigarjev, je opazil sveže sledi voza v gozdu in kmalu našel emigrantsko družino, ki se je pravkar nameščala na tleh svojega novega doma. Mož je pravkar izpregel vprego in žena je pripravljala ogenj. "Kaj?" je vzkliknil kolonist, ko je zaslišal pridigarjev pozdrav in pogledal njegovo značilno pojavo, "ste me že našli? Še en metodistični pridigar. Zapustil sem Virginijo, da me ne bi našli, odšel sem v Georgijo in mislil, da sem se jim izognil, toda dobili so mojo ženo in hčer v cerkev, potem sem s tem nakupom našel košček zemlje in bil prepričan, da bom imel mir pred pridigarji, a tu se znajde eden pred mojim vozom, ko ta še ni razložen."

Vse to je odražala tudi bolj demokratična organizacija, ki je dovoljevala večji vpliv javnosti na cerkveno udejstvovanje tudi pri metodistih, za katere je sicer značilna toga organizacijska struktura. Stare, že uveljavljene denominacije so v takšnih razmerah poskusile zaustaviti zmagovit pohod konkurence s kartelskimi dogovori med njimi, kar pa jim je dolgoročno samo škodovalo. Medtem ko je vpliv konkurence naraščal, je njihov tržni delež počasi, a zanesljivo upadal.

Podoben trend je po mnenju avtorjev značilen za celotno obdobje ameriške zgodovine, ki se kaže v upadanju številčnosti enih denominacij in naraščanju števila drugih. Tako je kasneje prišlo do vzpona južnih in baptistov in katolikov, katerih vzpon je začel upadati v 60. letih. Zelo pomemben kazalec upadanja neke denominacije je po prepričanju avtorjev sekularizacija njihove doktrine, ki je povezana z visoko profesionalizacijo duhovništva. Tako avtorja navajata izjavo Jamesa Turnerja (Finke, Stark, 1992:86): "... v poskusu, da bi prilagodili svoja religiozna prepričanja družbenoekonomskim spremembam, novim problemom vedenja, čedalje bolj utesnjenim standardom znanosti, so branilci Boga le-tega

² Lyman Beecher je bil najpomembnejši kongregacionalistični pridigar drugega velikega prebujenja, ki se je boril proti voluntarizmu novih denominacij

počasi zadavili. Če je kdo lahko obtožen za uboj Boga, ... to ni brezbožni Robert Ingersoll, temveč pobožna družina Beecherjevih.”²

Po mnenju avtorjev je prav v teh procesih vidno bistveno sporočilo njunega dela, ki je do neke mere razvidno tudi iz kontroverznega dela D.Kellya iz leta 1972 z naslovom “Zakaj konservativne cerkve zmagujejo?”. D. Kelly je namreč opozoril na 60. leta, ko se je število vernikov vseh pomembnih denominacij začelo krčiti, medtem ko so evangeličanske protestantske cerkve pridobivale vernike. V tem pojavu, ki se je drugim zdel odraz družbenogospodarskih kriznih razmer, so tako Kelly kot tudi kasneje Stark in Finke videli nekaj povsem drugega – in sicer to, da sekularizirane liberalne denominacije ne morejo zadostiti temeljnim potrebam vernikov. Temeljna skrivnost torej tiči v vrednotah – verniki naj bi visoko vrednotili svojo cerkev v sorazmerju z njenimi zahtevami. Če bi le-ta od njih zahtevala veliko – včasih celo žrtvovanje ali stigmatizacijo, bi v tem primeru pomenilo, da bi bila njena vrednost s strani vernika celo večja. Ta v Kellyjevem delu izražena kontroverzna trditev pa pomeni za druge raziskovalce potrebo po nadaljnjem proučevanju na področju mikroekonomike religioznih prepričanj.

Finke in Stark sta v luči dolgoročne perspektive dokazovala skoraj nedvoumnost procesov naraščanja števila članov novih in upadanja števila članov starih, zrelejših denominacij.

Takšno, kot pravijo avtorji dinamično pojmovanje odnosov znotraj religiozne ekonomije pa temelji na več teoretičnih predpostavkah in prav tako pušča za sabo širše posledice.

Najprej gre tu za povezavo med socialno strukturo predstavnikov rastočih in padajočih denominacij, ki se sčasoma spreminja, hkrati s tem pa se spreminjajo temeljne značilnosti posameznih denominacij. Ko se socialna baza denominacije postopoma širi, se spreminja tudi njihova razredna struktura, v kateri pridobiva čedalje večji delež srednji razred. To pa vpliva tudi na odnos denominacije do širše družbe in torej na vsebino njihovega učenja, ki se vedno bolj sekularizira, da postane sprejemljivejše za njene predstavnike. Visoka stopnja sekularizacije odpira novo tržno nišo za novo sekto, ki je dolgoročno izpostavljena istim procesom.

Ta proces se da razložiti tudi iz bolj intimne individualne perspektive – avtorji se pri tem opirajo na Hirschmanovo pojmovanje izhoda, glasu in lojalnosti, kot komponent pri posameznikovem odločanju o pripadnosti znotraj religiozne ekonomije. Različna stopnja lojalnosti do starševske denominacije je prav tako pomemben kazalec dinamizacije teh procesov. Če gre za močan občutek pripadnosti, potem posamezniki ostajajo znotraj denominacije staršev, čeprav se njena narava glede stopnje sekulariziranosti spreminja. Te spremembe pa ne ustrezajo vsem in tisti, ki želijo višjo stopnjo strogosti, se zatečejo v novo, zanje primernejšo denominacijo.

Avtorji teh teoretičnih prepričanj domnevajo, da so lahko njihove predpostavke uporabne tudi v drugih, neameriških okoljih.

Zdi se, da ugotovitve te teorije kljub dobrim nameram za nas niso uporabne glede konkretnega modela, so pa uporabne v širši perspektivi. Videti je, da dinamični pristop pri proučevanju religioznih ekonomij dokazuje kompleksnost te teorije, ki se kaže v tem, da je za delovanje tržne ekonomije na tem področju pomembna tako stopnja reguliranosti s strani države kot tudi religiozni pluralizem kot zelo ameriška specifika. Medtem ko je stopnja reguliranosti neke religije kazalec, ki ga je vsaj navidezno lažje kontrolirati, pa je problem religioznega pluralizma veliko večji. Neka družba lahko popolnoma deregulira religijo, vendar ne more zagotoviti religioznega pluralizma. Razvita ameriška tržna ekonomija torej ni samo rezultat deregulacije, temveč dolguje svojo specifiko tudi izvirnemu načinu nastanka, ko so se ZDA oblikovale kot multikulturna in multireligijska skupnost, medtem ko je v evropskih državah položaj drugačen.

Sekularizacija kot univerzalen ali izviren evropski fenomen

Logika ekonomije torej predvideva večjo živost religioznih pojavov v razmerah optimalnega tržnega delovanja. To naj bi bilo tudi izziv za splošno teorijo sekularizacije, ki naj bi v strogo ekonomskem pomenu pomenila, da je sekularizacija predvsem izraz nerazvitosti tržnih struktur na tem področju. Ekonomika religij potemtakem ni omejena samo na ekonomijo, temveč se dotika tudi sociologije.

V tem pogledu je to tipična evropska dilema in lahko bi rekli stranski produkt ekonomske teorije, ki je temelj razlage o vzrokih razdelitve pri posameznih evropskih narodih, kjer politične razlike sovpadajo z versko pripadnostjo. Eden takšnih primerov je tudi slovenski, za katerega je značilna premajhna politična razmejitev med cerkvijo in državo oziroma njena premajhna avtonomija. Čeprav gre za tematiko v okviru ekonomske teorije religije, pa je hkrati poudarjen politični vidik. Dokaj močna vez med cerkvijo in politiko je hkrati pogoj za nastanek politično angažiranega protipola tej identifikaciji. Ta protiutež pa je močan izvir sekularizacijskih trendov v neki družbi.

Na politični vidik premajhnega delovanja trgov opozarja D. Martin (1991), eden prvih, ki je podvomil o univerzalnosti sekularizacijskih procesov v svetu in meni, da religija in modernost nista nujno nekaj nasprotujočega, temveč da se pogosto kažeta kot taka v luči zahodnoevropskih sekularizacijskih procesov, ki so prikazani kot univerzalni. V Evropi, tako pravi Martin, se je dogajala osrednja bitka med Cerkvijo in razsvetljenstvom, ki se je za Cerkev, vsaj s stališča

modernosti, končala v neugodnem položaju. Medtem ko so jo določeni družbeni sloji videvali v povezavi s centri politične moči, so jo drugi videli kot reakcionarno silo. Na podlagi novejših virov pa je, če pogledamo nazaj v zgodovino, tudi položaj srednjeveške rimskokatoliške cerkve drugačen – zavest o njeni pripadnosti je bila med takratnim prebivalstvom občutno manjša.

Tesno je s tem pojmovanjem povezana tudi ideja, da je sekularizacija bolj prisotna v urbanih razmerah – ideja, ki izvira že iz svetopisemskih časov, ki pa je prisotna tudi med teologi, zgodovinarji religije in drugimi družbenimi misleci. Mesto s svojo v osnovi posvetno funkcionalnostjo naj bi bilo težišče sekularizacijskih teženj. Finke in Clark dokazujeta, da ni vedno tako in da je bilo vsaj v določenih obdobjih ameriške zgodovine (prva polovica 20. stoletja), značilno ravno nasprotno – in sicer, da je bilo tistih, ki so se šteli za pripadnike različnih denominacij, več v mestih kot na podeželju.

D. Martin je prepričan, da so pri nastajanju moderne družbe mogoče različne poti in zahodnoevropska je le ena izmed mogočih, še posebej če imamo v mislih odnose med cerkvami in družbo. To nam postane bolj jasno, če se poglobimo v socialno geografijo religij.

Omenjeni avtorji kritizirajo zahodnoevropski model sekularizacije, kadar se predstavlja kot univerzalen. To pa še ne pomeni, da je koncept sekularizacije zanje nepomemben. Tudi koncept delovanja religioznih trgov ima svoj sekularizacijski vidik, ki poteka znotraj same religiozne organizacije. Tako Finke in Stark izhajata iz Niebuhrovega razlikovanja med sekto in cerkvijo, ki se kaže v stopnji napetosti med vrednotami posamezne religijske organizacije in širšo družbo in podrobneje analizirata dinamični vidik tega medsebojnega razmerja. Sekta torej v prvotnem pomenu predvideva veliko napetost med seboj in okoljem, vendar se sčasoma prilagaja najpomembnejšim družbenim normam in vrednotam oziroma se sekularizira. Njena doktrina postaja čedalje manj nadzemska in čedalje bolj racionalna. Hkrati s tem pa izgublja tisto dinamično napetost, s pomočjo katere je lahko izvedla v nekaterih primerih izjemno množično mobilizacijo in ustvarja tržno nišo za novo sekto, ki bo na isti način uporabila svoj potencial.

Ekonomija religije v slovenskem prostoru

Ne bomo se vprašali po uporabnosti omenjenega modela, temveč po njegovi primerljivosti glede na slovenske razmere, torej v koliki meri lahko govorimo o religiozni ekonomiji v slovenskem primeru.

Najprej nas zanima, kam bi v skladu z Iannacconovo terminologijo umestili dogajanje na tem področju v slovenskem prostoru. Že preprosta logika nam pove, da to dogajanje ne more biti ujeto v sintagmo preproste monopolne cerkve, kot tudi ni zanjo značilna

razvita tržna struktura. Dogajanje bi najbrž lahko uvrstili na področje javne religije, ki po Iannacconovem mnenju tudi najbolj ustreza evropskim razmeram, vendar pa bi morali zato slovenski položaj podrobneje opredeliti. Vprašati se moramo torej, kateri elementi javne religije so po Iannacconovem mnenju značilni za reguliranje tržne ekonomije v naši državi, in jih podrobneje opredeliti v skladu z merili Chavesa in Canna.

V Sloveniji prav gotovo ne obstaja ena in edina uradno priznana cerkvena ustanova, čeprav ima med obstoječimi verskimi skupnostmi katoliška cerkev zagotovo izjemen položaj. V primerjavi s situacijo med številnimi državami je registriranje verskih skupnosti razmeroma preprosto – prijavi se na Uradu za verske skupnosti kot pravne osebe zasebnega prava. S tako pogojeno pravno osebnostjo so opredeljene tudi osnove njihovega delovanja, organizacija in način pridobivanja sredstev.

Verske skupnosti, ki so poleg katoliške cerkve registrirane v naši državi, imajo relativno majhen vpliv v slovenskem prostoru – to prepričljivo dokazuje število njihovih pripadnikov. Država po obstoječem zakonu ne omejuje registriranja različnih verskih ustanov, v čemer bi našli dobrodošel kazalec za delovanje trga na tem področju, in tudi mogoče kakšno zelo živahno dogajanje v marginalni kulturi, ne pa v širšem družbenem okviru tega teksta – če pomislimo, koliko javnih oseb se deklarira za predstavnika sploh kakšne, celo katoliške cerkve. Da bo osvetljevanje dogajanja bolj prepričljivo, je treba pogledati tudi druge dejavnike.

Drugi dejavnik, ki ga omenjata Chaves in Cann, je imenovanje cerkvenih uradnikov s strani države. Naša ustava sicer izrecno govori o ločevanju med cerkvijo in državo in se povsem nedvoumno ne vmešava v to področje. Vendar po drugi strani verska skupnost z največjo težo, to je katoliška cerkev, pozna lastno državotvornost in v njeni funkciji je tudi imenovanje cerkvenih funkcionarjev. V odnosu med katoliško cerkvijo in državo bi lahko našli določene poteze meddržavnih odnosov in v tem smislu gre za delovanje javne religije. Cerkevne vodje imenuje višja in prav tako državna instances, kar je svojevrsten fenomen. Vpletenost vatikanskih struktur v našem primeru nacionalne katoliške cerkve, samo potencira njeno delovanje v smislu javne religije.

Naslednja značilnost javne religije naj bi bila, da država neposredno plačuje plače cerkvenim funkcionarjem. V našem primeru tega država ne počne, pač pa delno subvencionira njihovo socialno zavarovanje. Naša država tudi nima zgrajenega sistema cerkvenih davkov, vendar pa so verske skupnosti oproščene npr. davka od dobička, poleg tega pa se cerkve kot kulturnozgodovinski spomeniki obnavljajo in vzdržujejo iz državnih virov.

Glede na omenjene značilnosti lahko ugotovimo, da obstaja vsaj nekaj pomembnih elementov, s pomočjo katerih bi lahko našo religiozno ekonomijo označili za regulirano. V tej smeri je naravnan

tudi nov zakon o verskih skupnostih, ki že dolgo čaka na obravnavo v parlamentu. Medtem ko je stari zakon predvideval le možnost financiranja v okviru lastnega delovanja – iz dohodkov od lastnega premoženja in prispevkov vernikov, pa je predlog novega zakona v tem pogledu širši, saj izrecno govori o financiranju s strani države.

V tem pogledu se moč regulativnih dejavnikov ne zmanjšuje, temveč povečuje.

Kot smo povedali, je ekonomski pristop pri proučevanju religij zelo primeren za temu primerno razvit položaj – to je predvsem ameriški, vendar pa vsaj deloma aktualen za nas. Deloma zaradi različne in določite v globalnem okviru, deloma pa zato, ker se v tem trenutku pri nas marsikaj dogaja. Pri tem nimam v mislih dogajanja v zadnjih mesecih, temveč se ta trenutek lahko raztegne na obdobje od osamosvojitve naprej. Dogaja se boj za zakonsko utrditev in osmiselitev položaja katoliške cerkve kot javne religije na eni strani, po drugi strani pa obstaja močna politična opozicija takšnemu procesu, kar je dobro vidno v polarizaciji našega političnega prostora.

Vendar pa sta to predvsem dve politični opciji, ki imata zelo malo zveze z verskim prepričanjem. Če zakoni ekonomije na religioznem področju v resnici delujejo, potem se mora za jasno opredeljenimi političnimi opcijami do religije skrivati odnos konkretnih vernikov, ki jih ta politični balast ne zanima. In zastavlja se vprašanje, kaj o takšni religiji mislijo oni sami.

Avtorji teorije religioznih trgov vidijo v svoji teoriji tudi širše posledice, ki se tičejo pojmovanja religije nasploh. Religija v tržnem okviru je pojmovana kot nekaj vitalnega, nekaj, kar se tako ali drugače nenehno obnavlja. V tem pogledu ne pomeni le pomožnega sredstva, ki tako ali drugače omejenim ljudem pomaga preživeti. Religija tudi ni sredstvo manipulacije določenih nosilcev družbene moči nasproti brezpravnemu ljudstvu, saj v tržni ekonomiji vedno obstaja možnost izbire, ki v veliki meri to onemogoča. Religija sama po sebi tudi ne nosi v sebi vsebin, ki bi bile pisane na kožo patološkim osebnostim. Religija, lahko seveda obstaja tudi v manipulativnem ali kakršnemkoli slabšalnem pomenu, vendar je v okviru ekonomske teorije to deviantnost, ne pa njena najprimernejša funkcija. Je nekaj povsem normalnega, kot druga prtljaga, ki jo nosimo skozi življenje. Religija, osvobodena različnih spon, ustreza posamezniku v menjalnem razmerju, ki se določa na podlagi cene, ki jo je pripravljen plačati za to ali ono religiozno storitev.

LITERATURA:

- D. Barrett(1982): **World Cristian Encyclopedia**, Nairobi: Oxford University Press.
- M. Chaves, D. E. Cann (1992): **“Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure”**, *Rationality and Society*, Vol. 4, št. 3, str. 272–290.
- C. H. Lippy, P. W. Williams (1988): **Encyclopedia of the American Religious Experiences**, Charles Scribner & sons, New York.
- R. Finke, R. Clark (1992): **The Churching of America, 1770–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy**, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey.
- L. Iannaccone (1991): **“The Consequences of Religious Market Structures”**, *Rationality and Society*, Vol. 3, št. 2, str. 156–177.
- K. C. Land, G. Deane, J. R. Blau (1991): **Religious Pluralism and Church Membership: A Spatial Diffusion Model**, *American Sociological Review*, št.56, str. 237– 249.
- D. Martin (1991): **“The secularization issue: prospect and retrospect”**, *British Journal of Sociology*, Vol. 42, št. 3, str. 456–474.
- J. D. Montgomery (1969): **Dynamics of the Religious Economy, Rationality and Society** 8(1), str. 81–110.
- L. Šturm et al.: (2000), **“Cerkev in država: pravna ureditev razmerja med državo in cerkvijo**, Nova revija, Ljubljana.

VIDA KRAMŽAR KLEMENČIČ je profesorica družboslovnih predmetov na Srednji šoli Zagorje. Po končanem univerzitetnem študiju politologije je končala še magistrski študij teoretične sociologije (tema njene magistrske naloge je bila Religiozno izkustvo in vrednote).

Pod svetim baldahinom religioznih in sekularnih nacionalizmov

Posebne spodbude ali posebnega razloga za razmišljanje o sodobnih, religiozno-nacionalističnih, radikalnih, militantnih ali kako drugače poimenovanih gibanjih po vsem svetu, zlasti iz 80. in 90. let, najbrž ni treba dolgo iskati.¹ Množični mediji nam vsak dan, če že ne iz trenutka v trenutek, servirajo 'aktualne novice' o napadih, atentatih, ugrabitvah, podtaknjenih bombah ... Zdi se, da smoter teh novic ni toliko v tem, da bi bralec, poslušalec, gledalec (vsaj) poskušal trezno razmišljati o vsebini teh dejanj, njihovi sporočilnosti in posledično vztrajanju (čeprav zgolj na osebni ravni) na 'nenasilni komunikaciji' (za kar danes obstajajo celo posebna društva), temveč predvsem v tem, da bi sprejemnik medijskega sporočila čim hitreje oblikoval svojo (obožljivo) sodbo zlasti o povzročitelju problematičnega dogodka, če mu je niso pred tem 'v misel položili' že sami mediji. Cilj naj torej ne bi bil rezonirajoča misel, ampak predvsem na čustvih utemeljeno, negativno stališče do povzročiteljev. S tem pa smo blizu spolzkega terena, imenovanega predsodki oziroma stereotipi.

Stereotipni pogledi na religiozno-nacionalistična gibanja

Danes so predsodki in stereotipi povsem drugačni od tistih, ki so veljali nekdanj, ugotavljajo strokovnjaki. Od tradicionalnih predsodkov in stereotipov se razlikujejo predvsem po tem, da so se umaknili na

¹ V nadaljevanju se bom v množici raznovrstnih oznak držala pojma religiozno-nacionalistična gibanja, ki se ga poslužuje tudi Juergensmeyer. Religiozna gibanja iz 80. in 90. let so reakcija in poskus sinteze s specifično politično obliko modernega Zahoda – z nacionalno državo. So tudi revolucionarna, saj spodbijajo legitimnost starega režima in zahtevajo njegovo zamenjavo. Vseeno pa se mi zdi, da je do pojma 'religiozni nacionalizem' vendarle treba ohraniti določeno distanco, vsaj ko govorimo o neevropskih državah. 'Nacionalizem' je namreč zahodnoevropska oznaka in kot taka težko prenosljiva v druge okvire, npr. za definiranje neevropskih radikalnih aktivističnih gibanj. Kajti,

kot pravi Gellner, definicija nacionalizma je pravzaprav (inherentni) parazit dveh terminov: moderne nacionalne (sekularne) države in naroda. Narodi in države pa niso univerzalne nujnosti, temveč zgolj možnosti, ki niso realizirane v vseh obdobjih in vseh okoljih. Še več, narodi in države niso niti iste možnosti, ki bi bile nujno povezane. Nacionalizem pa jih dela usojene druge za druge: država brez naroda in naprotno naj bi bila po nacionalistični logiki nepopolna, celo več – tragedija (prim. Gellner v Giddens, 1997: 311). Nacionalizem se precej dobro navezuje tudi na religijo. "Religijska pripadnost in nacionalizem sta se pogosto izkazala kot tesna partnerja," pravi Velikonja, "ki se medsebojno krepi: pripadnost veri je obenem znak nacionalizma, nacionalizem pa postane sveta naloga" (Velikonja, 1998: 22).

² Po Rizmanu je nacionalizem ideologija, na podlagi katere si neki narod kot politično ozaveščena etnija lasti pravico do državnosti. Problem je seveda v tem, da je danes manj kot 10 odstotno etnično homogenih držav, vsaka etnija pa lahko zahteva (ko preide v narod) svojo lastno državo in s tem spremeni obstoječa meddržavna razmerja (o tem tudi Smith v Rizman, 1991: 69–70). Nacionalizem namreč predpostavlja politično zavest o pripadnosti skupni kulturi in kot tak je nastal ob zatonu

zasebno raven, kar pa seveda ne pomeni, da so s tem izginili iz javnega življenja. Postali so simbolni, odklonilni in prikriti ter s tem bolj odmaknjeni od kritične obravnave in javne razprave. Za razmišljanje, ki sledi, so zlasti zanimivi predsodki in stereotipi, ki izvirajo iz religioznih razlik ter posledično tudi iz razlik v nacionalni, narodni in etnični pripadnosti.² Te pa po mnenju številnih avtorjev sprožajo najmočnejše in najštevilnejše predsodke. Če že vztrajamo na poziciji (zahodno)evropske krščanske tradicije, potem to pomeni tudi priznavanje le-tej inherentnih posplošenih predstav o drugih. Te predstave pa temeljijo na t. i. "ideološkem modelu človeka", ki pripada zahodni urbani kulturi, izpoveduje pripadnost liberalnemu krščanstvu in je član srednjega ali višjega družbenega razreda. "Natančno po teh merilih in razlikah nastaja v sodobnih zahodnih družbah največ predsodkov in ti so najbolj trdovratni: predsodki do nemoških, nebelcev, neheteroseksualnih, pripadnikov nezahodnih kultur, nekristjanov, nezdravih, nebogatih itd." (Ule, 1999: 299–300).

Glede na vsebino pričujočega razmišljanja so zanimivi zlasti odnosi do pripadnikov ne-zahodnih kultur, kajti govor o religiozno-nacionalističnih gibanjih v zahodnih glavah skoraj brezkompromisno pomeni govor o fundamentalističnih upornikih, ki naj bi za vsako ceno, torej tudi (ali predvsem) za ceno življenja, uveljavljali svoje (napačne) zahteve. Napačne namreč zato, ker naj bi bile v nasprotju s tistimi miselnimi vzorci, ki jih ponuja Zahod. Vendar zato, kot pravi Debeljak, ker ta gibanja ponujajo napačen odgovor na pravilno vprašanje, še ne moremo sklepati, da je tudi vprašanje samo na sebi mogoče lagodno preslišati (Debeljak, 1995: 35).

O teh religiozno-nacionalističnih gibanjih zadnjih dveh desetletij se prav na podlagi stereotipskih predstav pogosto govori kot o fundamentalističnih. Problem oznak, s katerimi operiramo, se mi zdi precej relevanten, zato naj mu namenim nekaj misli. Oznaki 'fundamentalizem' se skušam izogibati predvsem zaradi njene netočnosti (zaradi njenega evropskega oziroma ameriškega izvora), velike možnosti zavajanja in zaradi čustvene (negativne) nabitosti.

Juergensmeyer navaja tri razloge, zaradi katerih se izogiba opisu religijskih aktivistov kot fundamentalističnih. Prvi je v pejorativnem, obtožujočem in ne opisnem pomenu termina, ki s tem reflektira naš odnos do drugih ljudi bolj kot pa njih same; fundamentalizem je v tem pogledu tudi netočna kategorija, ko ustvarjamo primerjave med kulturami, saj izvira iz skupine konservativnih protestantov iz prve polovice 20. stoletja. Zato avtor priporoča boljšo oznako, in sicer antimodernizem³ kot globalni koncept religioznega revolta proti sekularni ideologiji kot (pogosti) spremljevalki moderne družbe. Termin 'antimodernizem' tudi omogoča razlikovanje med tistimi, ki so moderni in kot taki sprejemajo moderno družbo, in modernisti, ki gredo dlje v tem smislu, da verjamejo/verujejo v sekularne ideologije. Prav religiozni aktivisti so tisti, ki sicer nasprotujejo vrednotam modernizma, vendar pa so sami precej 'moderne osebe'

(uporabljajo moderno tehnologijo ...). S tem se strinja tudi Bauman, ki ima fundamentalizem za specifično postmoderno obliko religije in bi ga bilo napačno videti v luči preganjanih mističnih hrepenenj, manifestacij večne človekove iracionalnosti in pobega nazaj v predmoderno preteklost.⁴ Fundamentalizem popolnoma uživa moderne pridobitve, pravi Bauman, ne da bi mu bilo treba plačati ceno, ki jo te terjajo. Torej ceno posameznikove agonije zaradi obsojenosti na samozadostnost, samozaupanje in življenje nikoli povsem izpolnjenih in zaupanja vrednih izbir (prim. Bauman v Heelas, 1998: 72).

Še tretji razlog zavračanja spornega termina pa je v tem, da imenovati nekoga fundamentalist pomeni, da je ta motiviran izključno z religioznimi, ne pa širšimi prepričanji (o naravi družbe in sveta... ; prim. Juergensmeyer, 1993: 4).⁵ Na tovrstna gibanja moramo namreč gledati kot na odziv in izziv hkrati (post)moderne družbi. Kepel celo pravi, da so ta gibanja "resnični otroci današnjega časa: nezaželeni otroci, morda bastardi kompjuterizacije in brezposelnosti ali populacijske eksplozije in naraščajoče nepismenosti. Njihov jok in pritoževanje pa nas silita k iskanju njihovega porekla" (Kepel v Heelas, 1998: 72).

Ob koncu velja dodati, da seveda tok stereotipov in predsodkov ni enosmeren, da torej ne gre gledati le, poenostavljeno rečeno, z Zahoda na Vzhod, temveč tudi v nasprotni smeri.⁶ Ena redkih univerzalnih stvari na našem planetu je prav gotovo oblikovanje stereotipnih predstav v človeških glavah ne glede na spol, razred, etnijo, narod ali raso.

Zakaj religiozni nacionalizmi

Nedvomno je vsako klasificiranje in sistematiziranje določenih skupnih ali različnih lastnosti pojavov nekakšen redukcionizem. Vendar pa se mi zdi po drugi strani, zavedajoč se omenjene omejitve, prav to početje do neke mere smiselno. Lahko nam namreč pokaže tiste skupne ideje, cilje in sredstva, ki različna religiozno-nacionalistična gibanja po vsem svetu družijo, jih s tem dela močne, deležne množične pozornosti in redkeje poglobljene refleksije. Različna kulturnostno-zgodovinska izhodišča, pa različne politične organiziranosti in različna intenzivnost verske vneme ter pristajanje na sobivanje z drugačnimi veroizpovedmi, ne nazadnje tudi s civilno-religijskim prepričanjem⁷ so le nekatere dimenzije, ki nasprotujejo kakršnikoli poenostavitvam in primerjavam med tovrstnimi gibanji po vsem svetu: od Indije, Šrilanke, Egipta, Irana, Izraela, Palestine, Mongolije, Osrednje Azije, Latinske Amerike pa do nekdanjih komunističnih držav in tudi držav zahodne Evrope ter ZDA.

Juergensmeyer ugotavlja naslednje skupne značilnosti religiozno-nacionalističnih aktivizmov:

absolutističnih držav in nastanka nacionalnih držav, kar je potekalo vzporedno s kapitalistično industrializacijo v Evropi v 18. in 19. st. Rizman pravi, da sta zlasti jezik in skupna vera bistvena konstitutivna elementa nacionalizma (prim. Rizman, 1991: 17–33).

³ *Pojem je prvi uporabil Bruce B. Lawrence, ki govori o fundamentalističnih ideologijah in kontrakulturalah, ker predstavljajo opozicijo kognitivnemu jedru modernizma, t. j. relativizaciji vseh človeških vrednot. Pomembno je njegovo stališče, da danes večina avtorjev napačno obravnava fundamentalistična gibanja kot (zgolj) muslimanska. Poleg tega se islamski fundamentalizem enači s pojmom terorizem, kar ne dopušča nobenih sprememb znotraj javne in zasebne sfere, znotraj spolov in generacij. "Potemtakem postanejo vsi muslimani potencialni fundamentalisti oziroma teroristi" (Lawrence v Heelas, 1998: 92–95). O tem tudi Sadiki v White in Logan, 1997: 81, pa Champion v White in Logan, 1997: 297.*

⁴ *O tem tudi Choueiri, 1997: 64.*

⁵ *Renard na primeru islama ugotavlja podobno, ko pravi, "da ima veliko tega, kar se etiketira kot 'islamski fundamentalizem' malo ali nič opraviti z islamskimi vrednotami kot takimi, ampak so prej produkt neke revolucionarne gorečnosti*

kot resnične religiozne vneme" (Renard, 1994: 36).

⁶ *Nasr v zvezi s tem omenja, kako veliko prebivalcev islamskega sveta poenostavljeno obravnava vse Zahodnjake kot kristjane, nanašajoč se zlasti na obdobje srednjega veka in križarskih vojn. Po drugi strani pa nanje gledajo kot na popolne materialiste ali agnostike in skeptike ter brezverce (prim. Nasr, 1998: 172).*

⁷ *Po Smrketu je področje delovanja civilnih religij, ki delujejo v sekularnih družbah, 'tostranost', delujejo kot religije ali parareligije (imajo torej opredeljeno sveto), njihov nosilec in organizacija je država ali zmagovita stranka, ukvarjajo se z usodo države oz. naroda kot svojim poslanstvom, kjer je državljan v vlogi vernika. Kljub temu pa je treba upoštevati, da odkritje nekega klasično verskega arhetipa v posvetnem območju še ni dokaz, da imamo opravka z religijo. Nekaj je kulturna dediščina v smislu ohranjanja vrednot, idej..., ki so izvirno del neke religije, a zdaj živijo v družbi desakralizirane in brez verske legitimizacije, nekaj drugega pa je ob tem ohranjen religiozni odnos (prim. Smrke, 1991: 68–91).*

⁸ *Vendar pa tudi industrializirane moderne družbe niso imune pred religiozno-nacionalističnimi izbruhi. "V ZDA," pravi Juergensmeyer, "je ameriški patriotizem*

zavračanje sekularnega nacionalizma: religiozno-nacionalistična gibanja se po avtorjevem mnenju bolj opredeljujejo s tem, proti čemu so, kot pa s tem, kaj in za kaj so. Kritizirajo vladno politiko, a obenem ne ponujajo konkretne rešitve, ki bi jo nadomestila. Glavni izjemi sta tu zahodna Evropa in Severna Amerika, kjer so se krščanstvo in druge religije prilagodile modelu sekularne nacionalne države in "si ne bi drznile zavrniti humanističnih načel sekularnega nacionalizma", zato naj bi bila tam možnost grožnje teh gibanj precej manjša.⁸ Vendar je prav ta enotnost vseh religiozno-nacionalističnih aktivistov ne glede na veroizpoved v zavračanju zahodne sekularne politične ideologije osupljiva. Slednja namreč s tem, ko razglašča univerzalnost in transnacionalnost lastne ideologije, zavrača unikatnost posameznih kultur.

Sovražna in nasilna drža: na splošno velja načelo, da čim bolj diktatorski je režim, tem bolj bo nasilen tudi odgovor nanj (npr. najnasilnejši upor je bil v Iranu proti šahovi diktaturi, pa v Nikaragvi in izraelski okupaciji Palestine). V samem Izraelu in delno v Egiptu je bil politični sistem sposoben upoštevati religiozno-nacionalistične politične stranke (čeprav so bili tudi tu sekularni voditelji tarče napadov). Izjemi sta Šrilanka in Pandžab, kjer je prišlo do množičnega nasilja kljub dolgi tradiciji precej pluralistične politike.⁹ Nasilne akcije teh gibanj rušijo državni monopol nad moralno sankcioniranim ubijanjem. Še toliko bolj, če so prav nosilci tega državnega monopola do tedaj ignorirali pravico do ubijanja, ki so jo religiozni nacionalisti vzeli v svoje roke. Kar se nasilnega preganjanja in ubijanja tiče, se zdi, da še vedno velja med vsemi verskimi zanesenjaki, ne glede na veroizpoved, misel enega najmanj tolerantnih krščanskih cerkvenih očetov Avguština, ki pravi: "Cerkev preganja iz ljubezni, nebožji iz krutosti" (Bruce v Heelas, 1998: 19). Vendar Juergensmeyer kljub vsemu poudarja, da znaten del teh gibanj prisega na demokratične načine, s čimer je njihov nasilni potencial boja precej umirjen.

Religiozna retorika, ideologija in vodstvo: tovrstna gibanja je po eni strani zavajajoče označiti kot religiozna, saj se je samo v Iranu, Afganistanu, Alžiriji in Tadžikistanu uradno religijsko vodstvo pridružilo revoluciji; drugod so bili voditelji teh gibanj pretežno laiki, lojalni kajpak svojim religijskim skupnostim. Pravilneje bi bilo torej ta gibanja označiti kot skupek teologije in politične ideologije. Tudi O'Brien ugotavlja, da nista nobena vojna ali boj, ki se ju poenostavljeno definira kot verska, čisto religiozna po svojih ciljih. Zlasti (politični) nacionalizem je tisti, ki zagotavlja dobršno mero motivacije za tako vojno (prim. O'Brien, 1988: 40). Po drugi strani pa drži dejstvo, da je religiozni nacionalizem (s svojimi voditelji, ideologijo ...) prisoten povsod tam, kjer igra religija dominantno in hegemonsko vlogo v oblikovanju družbene realnosti (prim. Velikonja, 1998: 17).

Religiozna alternativa sekularni nacionalni državi: čeprav se večina teh gibanj izogiba vzpostavitvi porevolucionarne teokracije,

skušajo doseči neki nov politično-ekonomski družbeni red. Budistični aktivisti na Šrilanki vidijo ta red kot nekakšen socialistični (podobno tudi v Nikaragvi); za muslimanska gibanja v Egiptu, Palestini, Osrednji Aziji in še kje je to precej nejasna zmes socializma, demokracije in omejenega kapitalizma; židovski revolucionarji sicer (kot vsi) zavračajo zahodni model demokracije, vendar obenem – kot vsa tovrstna gibanja – prisegajo na demokracijo kot nujno v moderni državi (prim. Juergensmeyer, 1993: 146–149).

Bistvena se mi zdita zlasti prvi in zadnji element – torej zavračanje ideje sekularizma in njej alternativna rešitev. Tu gre dejansko za splet religioznih in političnih interesov. Juergensmeyer temu pravi “religiozni način odzivanja na politične situacije”. Vendar je to jezik kultur(e), ki je izkusila sekularizem. Za večino teh religioznih nacionalistov pa nasprotno velja izjava palestinskega voditelja Šejka Ahmeda Yassina, da ni jasne razlike med religijo in politiko in da je ta razlika znak zahodnega načina razmišljanja. In prav to je bistveni kamen spotike. Seveda je v isti sapi treba poudariti, da nasprotovanje sekularnim idejam ne pomeni, kot sem že omenila, nujno tudi nasprotovanja političnemu aparatu moderne nacionalne države. Ni torej vprašanje sama politična struktura (sekularne) nacionalne države, ampak zlasti politična ideologija, ki jo podpira: temeljno načelo za obstoj take države pa moralni temelji njene politike in razlogi, zakaj naj država izsiljuje lojalnost. Gre torej predvsem za zavračanje evro-ameriške dogme, da je lahko nacionalizem definiran edinole kot stvar sekularne (v pomenu nereligijske) pogodbe. Demokratična načela sekularne nacionalne države, kakršna je razvil Zahod, zato sprejemajo samo pod pogojem, da ta načela niso legitimizirana s sekularno družbeno pogodbo, temveč s tradicionalnimi religijskimi postavkami. Ali kot pravi eden budističnih voditeljev na Šrilanki: “Kar preziram, ni demokracija, temveč vaša ideja nacionalizma.” Da je torej tisto, kar naj bi povezovalo ljudi skupaj kot narod in legitimiziralo njihov politični red, racionalna pogodba. Juergensmeyer pa dodaja: “Kako šokirajoča je bila ta zavrnitev za nekatere zahodne družboslovce in druge opazovalce globalne politike, ki so še dve ali tri dekade nazaj razglašali pojav sekularnega nacionalizma v tretjem svetu ne le kot triumf zahodnopolitičnega vpliva, ampak tudi kot eno najfinejših zapuščin Zahoda javnemu življenju po vsem svetu.” (Juergensmeyer, 1993: 7)¹⁰

Religiozni vs. sekularni nacionalizmi

Tako ostru delitev med religioznimi in sekularnimi nacionalizmi, kot jo je zaslutiti v podnaslovu, seveda služi zgolj neki idealno-tipski primerjavi, medtem ko se v realnosti pojma (vsaj) do neke mere precej prepletata. Prvič zato, ker lahko in tudi moramo o sekularnih

pogosto spojen z biblijskimi podobami in protestantsko krščansko retoriko, kar ustvarja ‘civilno religijo’, ki je po svoje prav tako nacionalistična kot Muslimansko bratstvo v Egiptu ali hindujsko religiozno-nacionalistično gibanje v Indiji.” Obenem te protestantske skupine pritisikajo na ameriško politiko (prim. Juergensmeyer, 1993: 145). Smrke opozarja, da so zlasti države latinskega (katoliškega) religijsko-kulturnega vzorca zaradi manjše religijske raznolikosti in šibkejšega protestantizma tiste, kjer so močnejše zastopane versko osnovane politične stranke. Te so nekakšen kompromis med tradicionalnimi zahtevami katoliške Cerkve in sekularnostjo, tako da je tudi kompartmentalizacija, ostru ločenost religijskega in političnega, tu mlajša in šibkejša kot v anglo-ameriškem primeru (prim. Smrke, 1991: 76). Altermattova pa piše o vzponu ksenofobičnih, rasističnih in nacional-populističnih tendenc prav v Zahodni Evropi z začetkom v Švici v 70. letih, čemur smo lahko priča tudi danes (prim. Altermatt v Walas, 1995: 293–302).

⁹ Seveda po drugi strani drži, da so revolucionarji vseh vrst, torej tudi religiozni, nasilni, pa tudi vsaka religija že vsebuje v svoji dogmatski podstati elemente nasilja (križanje, mučeništvo...), ki po teh razlagah mora biti prisotno zaradi nereda, ki vlada v svetu, kar narekuje kozmični boj med (božanskim) redom

in (tuzemeljskim) neredom. Zato bi se moral poskus razumevanja nasilja religiozno-nacionalističnih gibanj začeti z razumevanjem nasilne narave religije na splošno. Drži pa, kot ugotavlja tudi Juergensmeyer, da je retorika kozmičnega boja in iz njega izpeljana teorija pravične vojne zelo hitro zlorabljena s strani političnih aktivistov, ki želijo posvetnim zadevam podeliti legitimnost svetosti. "Religija je lahko potencialno politično orodje," pravi autor. "Čeprav tako rekoč vse religije pridigajo vrlino nenasilja, je prav njihova sposobnost sankcioniranja nasilja tisto, kar jim daje politično moč" (Juergensmeyer, 1993: 164). Po drugi strani obstajajo tudi povsem praktični razlogi. Kot ugotavlja Humphrey za pokolonialne dežele (zlasti na Vzhodu), je (bila) vojska tu edina osrednja institucija kolonialnih oblasti za 'pacifikacijo' prebivalstva in bojev med vladajočimi in vladanimi. Zaradi obstoja številnih različnih kultur in tradicij je bila nacionalna integracija precej otežena in sila najpogostejši način njene uveljavitve (prim. Humphrey v White in Logan, 1997: 24–26).

¹⁰ Hans Kohn, eden uglednejših zgodovinarjev nacionalizma svoje generacije, je leta 1955 zapisal o unikatnosti 20. stoletja: "To je prvo obdobje v zgodovini, ko je celotno človeštvo sprejelo eno in edino politično držo, to je nacionalizem."

pojavih govoriti s (civilno)religijskega stališča, čeprav je res, kot pravi Smrke, da je ugotavljanje kvantitete in 'religijske resnosti' sekularne oziroma civilne religioznosti precej težko,¹¹ ter drugič zato, ker je pogosto v samih religioznih kategorijah, še zlasti v njihovi navezavi z nacionalizmi (kot zahodnoevropskim 'izumom' iz 18. st., povezanim s pojavom sekularne nacionalne države), več posvetnosti, kot bi včasih pričakovali.¹² Poleg tega so sekularni nacionalizmi in vse posledične spremembe (ideološke, gospodarske, politične ...), ki so temu pojavu sledile, precej vplivali na oblikovanje religioznih nacionalističnih gibanj v nekdanjih evropskih kolonijah. Drznila bi si reči, da so ta gibanja 80. in 90. let porodek sekularnih nacionalističnih teženj po drugi svetovni vojni. Porodek predvsem zato, ker obstaja pomembna razlika med uveljavljanjem sekularnih nacionalističnih teženj na Zahodu in v neevropskih državah. Medtem ko je bil ta pojav na Zahodu avtohton in se je tu razvijal vsaj dve stoletji (18., 19. st.), pa so se morali novi narodi tega stoletja z enakimi izzivi soočiti precej na hitro ter pri tem premagovati vse tiste neskladnosti, ki jih je pustila vsiljena politika nekdanjih kolonialnih vladavin.¹³

Podobno razmišlja Rupert Emerson, ko pravi, da je evropska izkušnja vzpona sekularnih nacionalizmov sovpadala z vse manjšim vplivom religije (in čedalje večjo vlogo sekularizacije), v preostalih delih sveta pa je ta pojav le še spodbudil religije, da so se ohranile in ponekod tudi okrepile. V številnih primerih tudi zato, ker sekularni nacionalizmi niso bili sprejeti sami od sebe, ampak so bili neredko "posledica razširitve zahodnoevropske civilizacije po vsem zemeljskem obličju" (Emerson v Juergensmeyer, 1993: 14).

Juergensmeyer tako opozarja na tri bistvene razlike med religioznimi in sekularnimi nacionalizmi. Medtem ko nosilci prvih vztrajajo pri božanskem zagovarjanju človeških zakonov in demokratičnih institucij, drugi poudarjajo primarnost človeškega razuma, ki naj bo odločilen v javnih zadevah. (Zahodno) sekularno razumevanje se srečuje s problemi v zvezi z dejstvom, da naj bi bile določene dežele province zgolj ene religije, kar povzroča nemalo sporov med religioznimi nacionalisti. In tretjič, slednji prisegajo najprej in predvsem na skupinske/kolektivne lojalnosti bolj kot na posameznikove pravice in osebne dosežke. Zanje narod odseva kolektivne vrednote skupnosti, ki jo konstituira. Moderni sekularni nacionalizmi pa začenjajo z druge strani: posamezniki, ki se povežejo skupaj z družbeno pogodbo, so tisti, ki tvorijo narod, zato bodo posameznikove pravice pred vrednotami skupnosti (prim. Juergensmeyer, 1993: 196).¹⁴

Juergensmeyer ta nasprotja med religioznimi in sekularnimi nacionalizmi celo tako radikalizira, da govori o novi hladni vojni. Tako kot stara hladna vojna, pravi, je tudi konfrontacija teh novih dveh kulturnostno zasnovanih politik in sekularne države globalna, binarna v opozicijah, občasno nasilna in bistveno različna v ideologijah. In tako kot prej vsaka stran tudi zdaj poskušajo stereotipizirati druga

drugo. Eden glavnih islamskih političnih strategov v Sudanu pravi, da posthladnovojni Zahod potrebuje "nov imperij zla, proti kateremu bi se mobiliziral". Podobno potrebujejo religiozni politiki svoje lastne stereotipe, satanističnega sekularnega sovražnika, ki bo pomagal mobilizirati njihove lastne sile. Po njihovem mnenju je sekularni nacionalizem – in ne religija – tisti, ki je zašel s poti (prim. Juergensmeyer, 1993: 2).

Najbrž je na mestu teza, da je bilo prav v tistih nekdanjih koloniziranih državah, kjer so bila pričakovanja in zaupanja v sekularizem (kot zmanjšanje pomena verskih institucij in verskega načina mišljenja v družbi) in posledice (politična svoboda, ekonomska uspešnost, socialna pravičnost ...), ki naj bi sledile, največja, razočaranje ob njihovi ne(tako)uspešni realizaciji še zlasti ekstremno. "Kjer je dobilo pričakovanje sekularne ureditve mesijanske razsežnosti, tam je razočaranje ob njenih pomanjkljivostih doseglo satanske globine" (Juergensmeyer, 1993: 23). Choueiri meni podobno. Ko obravnava islamska nacionalistična gibanja, ugotavlja, da se je tu zaradi sprememb, ki so jih bile te države deležne z Zahoda (industrializacija, agrarne reforme, državna kontrola nad religijskimi institucijami, poudarjanje nacionalizma ...), islam 'zmešal' z nacionalizmom in s tem izgubil svojo univerzalnost. Nacionalizem si je podredil religijo v služenju sekularnim ciljem. Gibanja, ki smo jih poimenovali religiozno-nacionalistična,¹⁵ so tako le odgovori na izjalovljene ali vsaj nepopolno izvedene reforme, ki so jih te države pod vplivom in silo Zahoda skušale izpeljati z namenom lastne modernizacije in sledenju napredku (prim. Choueiri, 1997: 65–66).¹⁶

Poleg tega so ugled zglednih zahodnih sekularnih modelov v 80. in na začetku 90. let zmanjšali pri njihovih bodisi kapitalističnih bodisi socialističnih imitatorjih na Vzhodu tudi številni vladni škandali, socialne krivice in gospodarske težave tako v ZDA kot v Sovjetski zvezi, če vzamemo samo robova zahodnoevropske civilizacije.¹⁷ K temu zmanjšanemu ugledu pa je najbrž res, kot pravi Habermas, pripomogla tudi splošna kriza legitimnosti, torej zaupanja in spoštovanja javnosti v politične in družbene institucije po vsem svetu (prim. Habermas v Juergensmeyer, 1993: 24).

Kaj družijo religiozne in sekularne nacionalizme

Poiskati skupne značilnosti obeh pojavov po mojem mnenju vodi če že ne k rešitvi, pa vsaj do poti k rešitvi napetosti, ki vladajo med njima. Podobnosti lahko najdemo, če nanju gledamo iz istega zornega kota, da torej tudi v sekularizmu prepoznavamo elemente (netradicionalne) religioznosti.

Juergensmeyer pelje pojem 'ideologija reda'.¹⁸ Po religioznih in sekularnih nacionalizmih kot ideologijah reda je tako posameznik

Podobno je menil tudi Nehru: "Ni vrnitve nazaj v preteklost, polno religijskih identitet, kajti moderni, sekularni duh časa bo nedvomno zaslovel po vsem svetu" (Kohn in Nehru v Juergensmeyer, 1993: 12).

¹¹ Smrke, 1996: 25.

¹² O prepletenosti klasične in civilne religije tudi Smrke, 1991: 83.

¹³ Za uveljavitev sekularnih nacionalizmov so bili v tem delu sveta še posebej zagreti voditelji manjšinskih religijskih skupnosti (npr. hindujski Tamili na Šrilanki, koptski kristjani v Egiptu ...), saj naj bi prav nacionalna država sekularnega tipa omogočala prepoznavanje manjšinskih religijskih skupnosti v javnem življenju. Seveda pa glavni nosilci sekularnih nacionalizmov v teh novih neodvisnih državah niso bili člani religijskih skupnosti, ampak iz vrst novo, pogosto zahodno, izobraženih urbanih elit, katerih cilj je bil predvsem priti na oblast.

¹⁴ Zagovorniki sekularizma se pogosto zanašajo na problem človekovih pravic, obenem pa ne vidijo bistvene razlike v pogledu na stvari. Termin sam – človekove pravice – je namreč izvorno zahodnoevropski in sloni na ideologiji individualizma, kateri se je zapisal cel Zahod. S stališča tradicionalnih religijskih kultur pa je individualizem in laissez-faire pristop v osnovi nasprotujoč kolektivni lojalnosti, značilni za te

kulture. "Malo je verjetno," pravi Juergensmeyer, "da bi religiozni nacionalisti sploh kdaj v celoti podprli libertinsko verzijo posameznikovih pravic," saj gre za globoko različni razlagi vloge posameznika v na eni strani zahodni 'individualistični' družbi in na drugi v nezahodni 'komunitarni' religijski družbi (Juergensmeyer, 1993: 189). Po drugi strani pa ne kaže pozabiti, da tudi Sveti sedež v Vatikanu ni podpisal dveh mednarodnih konvencij iz l. 1966, s katerim so se države zavezale k spoštovanju človekovih političnih pravic in državljanskih svoboščin (prim. Pretnar v Partlič in Drčar-Murko, 1997: 37).

¹⁵ Avtor se takemu poimenovanju upira. Govori o radikalnih gibanjih kot o politično-kulturnostnih gibanjih, ki se upirajo vsakemu nacionalističnemu konceptu, zakaj vir suverenosti in legitimnosti je po njihovem mnenju božanski red, ne pa narod, nacija in njune institucije (prim. Chouetiri, 1997: 101).

¹⁶ O tem tudi Jaber v White in Logan, 1997: 118–119.

¹⁷ O tem tudi Nasr, 1998: 158.

¹⁸ Termin sicer izhaja iz poznega 18. st., ko so bili sekularni nacionalizmi v vzponu. Je delo francoskih ideologov, ki so skušali sestaviti znanost o idejah na podlagi teorij Francisa Bacona, Thomasa Hobbsa, Johna Locka,

vpet v neko večjo kolektiviteto bodisi na podlagi določene veroizpovedi ali določenega kraja bivanja in zgodovinskega spomina. V obeh primerih obstaja tudi neka avtoriteta, ki ji je bil podeljen monopol nad legitimno uporabo prisile in kateri mora biti posameznik lojalen. Tako religiozni kot sekularni nacionalizmi pa so povezovalni členi določene skupnosti, katere člani si delijo skupno tradicijo, skupen svetovni nazor in dve ravni realnosti: pomanjkljiv, neurejen, obstoječi družbeni red in perfektno, urejeno višje stanje, h kateremu se teži.¹⁹ In prav konflikt med tema dvema ravnema je po avtorjevem mnenju osrednje gibalno religioznih oziroma sekularnih nacionalizmov. Ker sta tako religija kot sekularni nacionalizem ideologiji reda, sta potencialna tekmeča. Poleg tega se oba razglašata za vrhovni avtoriteti reda, kar jima podeljuje precejšnjo stopnjo moči, tudi pravico moralnega sankcioniranja posameznikov. "V davni zgodovini je bila pogosto religija tista, ki je zanikala moralno avtoriteto sekularnih politikov, v zadnjih stoletjih pa je ravno narobe," še meni Juergensmeyer (Juergensmeyer, 1993: 33).

Avtoritarnost sekularnih nacionalizmov je tako v kar nekaj primerih proizvedla nasilnejše diktature kot katerokoli religiozno (nacionalistično) gibanje: Stalinov režim v nekdanji Sovjetski zvezi, pa Hitlerjev v Nemčiji ... Ideje sekularnega povzdigovanja enega naroda (in poniževanja drugih) so bile torej – ne glede na to, ali nanje gledamo s posvetnega ali civilno-religijskega stališča – na Zahodu prav tako predstavljene z vizionarskimi izrazi in duhovnimi vrednotami, razširjane in sprejete pa s precejšnjim zanosom in vero. Zato je leta 1960 Carlton J. H. Hayes odločno povedal, da sekularni nacionalizem je religija. Juergensmeyer pa piše: "Zato sem prepričan, da je meja med sekularnim nacionalizmom in religijo že od nekdaj zelo neznahtna. Oba sta izraza vere, oba vsebujeta identiteto in lojalnost do večje skupnosti in oba vztrajata na dokončni moralni legitimnosti avtoritete, ki jo poseduje vodstvo omenjene skupnosti" (Juergensmeyer, 1993: 15–16).

Problem seveda ni v sami (civilni) religioznosti sekularnih nacionalizmov. Težava je v tem, da se te lastnosti ne upoštevajo, še več, na sam pojav se je zlasti od 19. stoletja naprej gledalo kot na nad(klasično)religijski, religiji nadrejen, od nje naprednejši, pa zato več vreden in vreden svetovnega posnemanja, a nič tolerantnejši. Vendar pa je tudi 'sekularni Zahod' izšel iz svoje preteklosti, v kateri je (klasična) religija imela precejšen, v posameznih obdobjih tudi odločilen pomen. "Vedeti namreč velja," piše Smrke, "da je bila ravno zveza cerkve z oblastjo in višjimi sloji ena glavnih evropskih sekularizacijskih spodbud." (Smrke, 1993: 131) Tudi pri oblikovanju sekularne nacionalne države v 18. stoletju in je že zato le-ta vezana na določen (torej evropski) kulturnostno-zgodovinski okvir, v katerem je bila narojena in s katerim izgubi vse specifikke univerzalnega.²⁰ Juergensmeyer pravi, da ne obstaja koncept nacionalizma, ki bi bil nad kulturo oziroma zunaj nje.

“Zahodna ideja sekularnega nacionalizma je natanko to, zahodni konstrukt” (Juergensmeyer, 1993: 16).²¹

Podobnost, ki povezuje ti dve ‘ideologiji reda’, je tudi v njunem odnosu do manjšin. Pogosto se državam, h katerim težijo religiozni nacionalizmi, očita neupoštevanje drugih religioznih skupnosti. Vendar pa je po mnenju Juergensmeyerja to fundamentalni problem tudi sekularnih družb. Te upoštevajo pravzaprav le tisto kolektivno identiteto, ki je geografsko (s krajem bivanja) determinirana. Samo mit o enakosti (da so torej vsi ljudje enaki, enakopravni ...) je tisti, ki so ga sekularne oblasti izdelale, da bi našle navidezno rešitev in problem manjšin potisniti na margino (prim. Juergensmeyer, 1993: 179).²²

Možnosti sobivanja religioznih in sekularnih nacionalizmov

Menim, da je trenutni odnos do možnosti prilagoditve in sobivanja religioznih in sekularnih nacionalističnih teženj bolj pesimističen kot nasprotno. Tako različna – po svojem izhodišču – koncepta naj ne bi bila združljiva. Pomislek v tej smeri ostaja kajpak upravičen, saj je skoraj odveč razpravljati, da lahko zagovorniki ureditve, ki bi temeljila na eni (klasičnih) religijskih tradicij, zagovarjali obstoj nacionalne države, kateri je imanenten sekularizem kot njena podstat oziroma ideologija in ki ne bi preferirala le ene izmed religioznih oblik brez marginalizacije drugih, manjšinskih. Vendar pa se zdi, da tak pogled ne prinaša obetajoče rešitve. Poleg tega, kot sem že omenila, na obe kategoriji ne smemo gledati kot na povsem realni entiteti. Sta človeški konstrukt, ki v svoji čisti formi obstajata le ideološko, v teoriji. Po drugi strani pa sta kajpada vezani na realnost, čeprav v precej mutirajoči obliki.

Juergensmeyer vidi rešitev v tem, da z vzpostavitvijo nacionalne države na podlagi religije dominantna religija sicer izgubi ekskluzivnost zaradi drugih subnacionalnih religioznih skupnosti, vendar pa tudi voditelji teh skupnosti obenem izgubijo nekaj svoje avtonomnosti.²³ Taka nacionalna država bi temeljila na prevladujoči religijski tradiciji, medtem ko bi prakticirala parlamentarne procedure in demokratično družbeno ureditev, kakršno narekuje moderna sekularna nacionalna država. Vendar pa pred dejansko vzpostavitvijo takšne ureditve obstajajo precejšnja nezaupanja. “Težava s poskusi prilagajanja religije in sekularnega nacionalizma je v tem, da ti poskusi povzročajo dvojno frustracijo: tisti, ki te kompromise sklepajo, so včasih označeni kot izdajalci tako z duhovne kot sekularne strani. Še več, ti kompromisi dajejo slutiti, da so duhovne in politične zadeve ločene, v čemer večina religioznih aktivistov prepoznava kapitulacijo pred sekularističnim stališčem. Menijo, da stoji za temi kompromisi ključna vdanost sekularnemu nacionalizmu,

Renéja Descartesa, in ki bi zamenjala religijo.

¹⁹ R. N. Bellah vidi v tradicionalnih zgodovinskih religijah religije hrepenenja, ki zavračajo obstoječi svet; v modernih religijah (protestantizem, sekularna gibanja – razsvetljenstvo, francoska revolucija, marksizem...) pa ideologije oz. religije osrečevanja, ki iščejo kraljestvo pravice in svobode tukaj in zdaj. Ugotavlja, da tudi v ameriški civilni religiji obstajata vrhovno bitje oz. ideja in ljubezen do državljanskih dolžnosti kot ‘religijskih dogem’; medtem ko sta deklaracija o neodvisnosti in ustava njihova sveta spisa, Washington pa od boga poklicani Mojzes, ki je svoje ljudstvo rešil tiranije (prim. Bellah v Smrke, 1991: IV). O’Brien podobno opozarja, da je (bila) Amerika od revolucije naprej tako od svojih prebivalcev kot od naseljencev Stare celine pogosto obravnavana kot obljubljena dežela, načela in ideologije, na katerih je bila vzpostavljena, pa kot svete. “Videti je, kot da bi s pojavom ameriškega kulta objekt vere sestopil z nebes na Zemljo,” pravi O’Brien (O’Brien, 1988: 29).

²⁰ Tako je med pripadniki in voditelji številnih religioznih nacionalističnih gibanj, zlasti na Bližnjem vzhodu, razširjeno prepričanje, da sekularni nacionalizmi na Zahodu zavzemajo podobno mesto v človeški izkušnji, kot ga zaseda islam v muslimanskih družbah (ali hinduizem ter sikhizem v Indiji, budizem v budističnih...), kar je blizu resnici. Od

to tudi pogost sinonim za sekularne nacionalizem – ‘krščanski nacionalizem’ ali ževropski kulturni nacionalizem’. Zato cilj islamske revolucije v Iranu ni bila samo politična osvoboditev Irancev izpod šahove oblasti, ampak tudi ‘konceptualna’ osvoboditev od zahodnjaškega načina razmišljanja (prim. Juergensmeyer, 1993: 19).

²¹ *O tem pišeta tudi Stavropoulos v White in Logan, 1997: 45.*

²² *Religiozni nacionalisti rešujejo ta problem precej manj subtilno in bolj okorno: bodisi s separatizmom, ko je manjšini podeljen poseben status ali celo država, ali z akomodacijo prevladujoči ideologiji, ko na neki obči kulturnostni ravni vsi ljudje – ne glede na religijsko pripadnost – upoštevajo običaje večinske tradicije, na partikularni, zasebni ravni pa se prakticirajo specifične tradicije. Tak način prakticira Islamska republika Iran, ki priznava zoroastrske, židovske in krščanske manjšine. Bahajci pa so za državo še vedno heretični muslimani, ki naj se spreobrnejo ali odidejo (prim. Juergensmeyer, 1993: 183).*

²³ *Juergensmeyerjeva rešitev je vsaj delno tista, ki jo prakticira Iran. Ta je določena vrsta moderne parlamentarne države (delitev oblasti, volitve predsednika in članov oblasti...), katere temelj pa je islamsko pravo. Duhovščina tako svetuje zakonodajalcem, kateri*

ne pa religiji,” pravi Juergensmeyer (Juergensmeyer, 1993: 39). Aktivisti se namreč dobro zavedajo naslednjega: če je narod od vsega začetka koncipiran s sekularne premise, potem je položaj religije pogosto v političnem pogledu marginalen. Poleg tega iz religijske perspektive ti dve ideologiji nista enakovredni: religija je vrednotno nad sekularnim.

Vendar pa večina religiozno-nacionalističnih aktivistov prisega na sobivanje demokracije in religiozne države (Šejk Yassin v Palestini, budistični voditelj Uduwawala Chandanauda Thero na Šrilanki, član Muslimanskega bratstva v Egiptu, voditelj izraelskega Bloka verujočih ...). Juergensmeyer tudi pravilno ugotavlja: “Če demokracija preprosto pomeni vlado večine, potem pomeni pustiti ljudem, kar hočejo; in če ljudje hočejo religiozno družbo rajši kot sekularno, potem bi jo morali imeti” (Juergensmeyer, 1993: 173).²⁴

Stvar se tu dvakrat zaplete. Prvič zato, ker v religiozni državi ni volja ljudi tista, ki šteje, ampak volja boga. O tej pa ni mogoče voliti, zato so (duhovni, religiozni) voditelji tisti, ki naj bi to božjo voljo poznali in jo udejanjali. S čimer pa smo spet blizu zlorabljanja oblasti v imenu lastnih interesov in pri problemu, ki je mučil že Platona. Locke in drugi teoretiki 18., 19. stoletja so seveda menili drugače, ko so ustvarjali idejo moderne nacionalne demokratične države na Zahodu. Menili so, da so posamezniki sposobni podrediti svoje interese blaginji celotne družbe, in uspeli. Predstavniški sistem demokracije znotraj sekularnih nacionalnih držav je v Zahodni Evropi prevladal, načelo o občem dobru, ki naj bi ga ti predstavniki skušali doseči, pa (v praksi) pogosto ne.

Obetajoče je seveda dejstvo, ki ga omenja Juergensmeyer, da religiozni voditelji toliko časa, dokler demokratični sistem deluje v skladu z religijskimi postavkami, niti ne zahtevajo svoje aktivne vloge v politiki. Religiozne nacionaliste zanima namen in ne proces. Demokratičen sistem je zato dobrodošel, vendar se ne more legitimizirati sam zase (torej z ljudskim glasom), pač pa mora biti v skladu z božjimi nameni, torej mora temeljiti na religijskem pravu. “Demokratična tolpa tatov, pravijo, je še vedno tolpa tatov.” (V Juergensmeyer, 1993: 178.)

Druga težava pa je v tem, da religiozni nacionalistični voditelji večinom sicer pristajajo na demokratična načela, spoštovanje pravic manjšin ..., vendar pa pri tem pogosto izpuščajo tiste, ki si religijske države ne želijo in prisegajo na sekularizem. Do teh pa tolerantnost in spoštovanje nemalokrat upade.

Na Zahodu je bila tradicionalna religija, s tem ko je sekularni nacionalizem postal dominantna paradigma, potisnjena na obrobje. Tudi zato, ker je “obenem, ko je religija na Zahodu postajala čedalje bolj politična, sekularni nacionalizem postajal čedalje bolj religiozen” (Juergensmeyer, 1993: 28).²⁵ Vendar pa tudi tu aktivni desničarski pridigarji so in še vedno, zdi se celo, da vse bolj, stopajo v politično areno in si skušajo pridobivati naklonjenost javnosti.

Zahod je tako spoznal, da religija ni vedno 'trdno na povodcu'. In če je prilagajanje religij in religijam težko za Zahod, potem so naporji zadrževanja religije v 'na novo nastalih' narodih še toliko težji (prim. Juergensmeyer, 1993: 36).

Na to kažejo številni primeri. V Egiptu je Naser po revoluciji leta 1952, ko je dobival podporo tako s strani modernih sekularnih elit kot s strani Muslimanskih bratov, pričakoval, da bo njegova država postala tako kulturnostno islamska kot politično sekularna moderna država obenem. Egiptizacija in modernizacija sta bili njegovo geslo. Sožitje se ni obneslo zlasti po Naserjevem poskusu uveljavitve 'znanstvenega socializma', ki so ga Muslimanski brati imeli za antiislamskega. Njihov upor je bil zatrt z aretacijami in z usmrčitvijo Sayyida Qutba. Tudi Naserjev naslednik Sadat je sledil temu vzorcu in bil umorjen leta 1981.

Tudi v Indiji so se vsi trije premieri Nehrujeve dinastije – Jawaharlal, hči Indira Gandhi in njen sin Rajiv – skušali čim bolj izogibati religiji z enakovrednim odnosom do vseh veroizpovedi. V začetku 80. let so kljub temu oziroma prav zaradi tega hindujski nacionalisti zahtevali čedalje več moči in oblasti na račun muslimanskih in krščanskih manjšin ter krvavega upora Sikhov.

Po pridobitvi neodvisnosti leta 1948 se s podobnimi problemi uravnavanja nacionalne identitete srečuje tudi Šrilanka, kjer večinski budisti zahtevajo poseben položaj v sekularni državi.

Potem so tu na novo nastale države Osrednje Azije po propadu Sovjetske zveze. V Mongoliji, ki je bila 'le' neformalno pod močnim ruskim vplivom, je (budistični) religiozni nacionalizem precej šibak v svojem vplivu na sekularno oblast. Medtem ko so pritiski (čeprav notranje razdvojenih) muslimanskih nacionalistov v petih srednjeazijskih republikah (Uzbekistanu, Turkmenistanu, Kazahstanu, Tadžikistanu in Kirgizstanu) na sekularne (večinoma nekdanje komunistične) oblasti precej močni in težijo po – po zgledu Afganistana z začetka 90. let – razglasitvi islamskih držav. V Uzbekistanu in Tadžikistanu so oblasti celo prepovedale vse religiozno-politične stranke (Juergensmeyer, 1993).

V nekdanjih socialističnih državah vzhodne Evrope so religijske institucije po padcu režima svobodneje zadihale. Z leti se je sicer vnema delno polegla, vendar ne povsod (npr. Poljska). Tako bi lahko tudi vojne v nekdanji Jugoslaviji napačno razumeli kot izbruhe verskega in nacionalnega fanatizma tukaj živečih narodov, čeprav je religiozno-nacionalistična militantnost tu služila predvsem ekspanzionistični politiki srbske (in hrvaške) države in srbske pravoslavne cerkve.

Sklepne misli

Religiozno-nacionalistična gibanja so danes v središču pozornosti predvsem po zaslugi nasilniških delovanj, ki se jih nemalokrat

zakoni so v skladu z vero in kateri ne, čeprav je tudi moč duhovščine omejena, kar preprečuje totalno teokracijo (glej tudi opombo 9). Problematičnost ostaja v tem, da je veliko voditeljev religiozних nacionalističnih gibanj precej nezaupljivih. To so religiozni utopisti, ki bi raje ustvarili svoje lastne politične družbe, kot pa se ukvarjali s problemi celotne države; religiozni liberalci, ki so zadovoljni z obstoječo sekularno nacionalno državo; in religiozni konservativci, ki bi najraje ignorirali celotno politiko (prim. Juergensmeyer, 1993: 41).

²⁴ *O tem tudi Sadiki v White in Logan, 1997: 76–80. Podobno na primeru treh osrednjeazijskih republik: Turkmenistana, Uzbekistana in Tadžikistana tudi Akbarzadeh v White in Logan, 1997: 164–169 in Verrall v White in Logan, 1997: 188–193.*

²⁵ *Smrke v zvezi s tem opozarja na razsvetljenstvo, francosko revolucijo, Rousseaujevo civilno religijo, fašizem, nacizem in komunizem kot velike evropske sekularizacije, ki so same hkrati z detronizacijo starega sveta in njegovih svetosti proizvedle nove objekte religioznega odnosa (prim. Smrke, 1996: 19). O sekularnem nacionalizmu kot nadomestku oz. dopolnitvi (klasične) religije Nasr, 1998: 244–245.*

poslužujejo. To je razlog, da so s strani publike že vnaprej ožigosana, a ne upoštevana. Njihova sporočilnost tako pogosto ostaja zakrita in zato obrobna, čeprav je dostikrat še kako izpovedna. Opozarja nas, da ne smemo in ne moremo biti zadovoljni z obstoječim, nemalokrat navidezno razkošnim, pač pa moramo slediti notranjim nagibom k iskanju potešitve lastne revščine, ki ni nikoli tako majhna, da bi jo lahko imeli za odvečno.

Na eni ravni nas motivi religiozno-nacionalističnih gibanj kljub njihovi (post)moderni obliki navajajo k temu, da o njih razmišljamo kot o nečem preživelem, o tistem, kar le še životari v danes obstoječih kvazinacionalnih, po svojem ustroju še vedno tradicionalnih državah zlasti onkraj na novo postavljenih zvezdnatih zaves.

V čeravno odkriti, iskreni želji po dobromamernem nasvetu, kako vzpostaviti relativno stabilen in čim večjemu številu ljudi ustrezen red v državi, bi se bržkone zatekli k ideji o čimprejšnji sekularizaciji kot prenehanju obvladovanja posamezne družbe s strani neke religije oziroma njenih institucij. Sekularizacija v tej smeri (ne pa kot samoizjavljana religioznost) dejansko napreduje, saj le še tretjina ustav držav na svetu navaja nacionalno religijo. In za (ne samo) tiste države je lahko in dejansko mora biti zgodovina sekulariziranih držav poučna. Sekularizacija v tem pomenu, kot piše Smrke, je morala biti izbojevana. "Nobena cerkev oziroma nobena politična sila, ki je našla glavno ideološko oporo v neki cerkvi, se ni prostovoljno odpovedala nadzorovanju vsega družbenega življenja." (Smrke, 1993: 130)

Vendar rešitev, ki se zdi najočitnejša, ni preprosta, pogosto – vsaj za zdaj – tudi težko izvedljiva. Predvsem zato, ker se je religija v številnih nekdanjih kolonialnih državah nekoč in neokolonialnih državah danes izkazala kot posebna oblika boja za nacionalno in kulturno neodvisnost in zaradi tega ne pomeni le svetovnonazorske opredelitve, temveč pomemben, če že ne odločilen konstitutiven element kulturne identitete posamezne družbe. Poleg tega ne moremo prisegati na eno družbeno ureditev za ves svet in v skladu s tem ne moremo oblikovati teorije *one-size-fits-all*, ki bi ustrezala vsem in za vse.

Zato razumem vztrajanje tovrstnih gibanj, čeravno na trenutke pogubno in brez obetajoče rešitve, na neki lastni poti, drugačni od tiste, ki jim je bila (s silo) nakazana in nikoli zares prehojena. Z Berlinovimi besedami bi rekla, da je (tudi) tovrstni nacionalizem odgovor na degradacijo in iskanje dostojanstva (Berlin v Tismaneanu, 1998: 72). Ali kot pravi o vlogi religije v nacionalnem načelu Dugandžija: "Če že ne more rešiti svetovnih vprašanj – in skupaj s svojo ustanovo – cerkvijo tega dejansko najpogosteje ne more – še vedno ostaja uteha, ki jo daje." (Dugandžija, 1986: 15)

Pri tem je seveda treba biti pazljiv, kajti pogosto, če že ne v večini primerov, je politika – in ne religija – tista, ki daje ostrino in energijo tovrstnim gibanjem in idejam. Politika namreč z namenom zavladati in vladati "vpreže v svoj voz kulturne in družbenoekonomske simbole,

stereotype in ideologije, sama pa deluje kot gibalo etnične solidarnosti in medetničnih konfliktov.” (Rothschild v Rizman, 1991: 186)

Religiozno-nacionalistična gibanja se tako zdijo najodmevnejša in tudi precej radikalna želja posameznih skupin ljudi po vsem svetu po pridobitvi lastne in kolektivne identitete in samopodobe. Za človeka, ki tako identiteto ima, jo prepozna, obenem pa jo prepoznavajo tudi drugi okoli njega in za katero se mu ni bilo treba posebej naprezati, je najbrž tak boj precej nerazumljiv in nerazumen hkrati. Toda dobršen del ljudi na Zemlji še išče svoje ime “kot od strahu pred brezimnostjo okamnel zapuščeni otrok. In ni treba dvomiti, da se bodo izgubljeni sinovi zgodovine (vzhodna Evropa, op. K. Š.) ... skupaj s tretjim svetom oprijeli prve dobro tempirane in privlačno oblikovane ponudbe identitete, samo da ne bi ostali tisto, kar so.” (Osmančević, 1994: 66)

V svoji individualistični nerazumljivosti in nerazumnosti tako gorečega iskanja religiozne, nacionalne ali katerekoli druge tako utemeljene identitete pa še vedno vztrajam – tudi z namenom, da bi nekoč na podobnem stališču vztrajali danes še brezimni – na Montesquieujevi znani formuli: “... kajti človek sem, še preden sem Francoz (oziroma) zato, ker sem nujno človek, Francoz pa sem zgolj po naključju.” (Montesquieu v Rizman, 1991: 158)

LITERATURA

- Choueiri, Youssef M. (1997): *Islamic Fundamentalism*. Pinter. London.
- Debeljak, Aleš (1995): *Oblike religiozne imaginacije*. Znanstveno in publicistično središče. Ljubljana.
- Dugandžija, Nikola (1986): *Religija i nacija*. Stvarnost. Zagreb.
- Giddens, Anthony (ur.) (1997): *Sociology – Introductory Readings*. Polity Press. Cambridge.
- Heelas, Paul (ur.); Martin, David; Morris, Paul (1998): *Religion, Modernity and Postmodernity*. Blackwell Publishers. Oxford.
- Juergensmeyer, Mark (1993): *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. University of California Press. Berkeley–Los Angeles.
- Nasr, Sejjid Husein (1998): *Vodič mladom muslimanu u modernom svijetu*. Ljiljan. Sarajevo.
- O'Brien, Conor Cruise (1988): *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*. Harvard University Press. London.
- Osmančević, Samir (1994): *'Prinzip Hoffnungslosigkeit.'* v: Časopis za kritiko znanosti, let. 22, št. 170/171, str. 57–71.
- Partlič, Slava in Drčar-Murko, Mojca (1997): *Država nima pravice do nazorske pristranosti: Dr. Stojan Pretnar o ločenosti Cerkve in države.* v: Sobotna priloga Dela, 10.5.1997, str. 37.
- Renard, John (1994): *'Islam, eden in mnogi.'* v: Znamenje, št. 5/6, str. 39–50.
- Rizman, Rudi (ur.) (1991): *Študije o etnonacionalizmu*. Krt. Ljubljana.
- Smrke, Marjan (1991): *Religiološki pogled na komunizem* (magistrsko delo). FSPN. Ljubljana.
- Smrke, Marjan (1993): *'Veliko je religij, a le ena silanizira.'* v: Časopis za kritiko znanosti, let. 21, št. 160/161, str. 127–132.

- Smrke, Marjan (1996): **Religija in politika: Spremembe v deželah prehoda**. ZPS. Ljubljana.*
- Tismaneanu, Vladimir (1998): **Fantasies of Salvation: Democracy, Nationalism and Myth in Post-Communist Europe**. Princeton University Press. New Jersey.*
- Ule, Mirjana N. (ur.) (1999): **Predsodki in diskriminacije**. ZPS. Ljubljana.*
- Velikonja, Mitja (1998): **Bosanski religijski mozaiki: Religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine**. ZPS. Ljubljana.*
- Walas, Teresa (ur.) (1995): **Stereotypes and Nations. International Cultural Centre Cracow**. Cracow.*
- White, Paul J. in Logan, William S. (ur.) (1997): **Remaking the Middle East**. Berg. Oxford-New York.*

KSENIJA ŠABEC, univ. diplomirana novinarka, je absolventka podiplomskega študija sociologije na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani.

Povojni trendi hiperreligioznosti in religijsko-nacionalnega ekskluzivizma v BiH

Študija primera Dobož in Makljenovac I, R.
Srbska in Matuzići, Makljenovac II in Ularice,
Federacija BiH

Uvodno pojasnilo

Nedavna vojna v Bosni in Hercegovini (v nadaljevanju BiH) ni bila verska oziroma "sveta" v klasičnem pomenu, toda verski dejavnik je bil v njej očitno prisoten. Tri največje bosansko-hercegovaške verske skupnosti in cerkvene organizacije so bile v tragedijo vpletene na različne načine in v različni meri. Najbolj "škodljivo" vlogo je odigrala srbska pravoslavna cerkev (SPC) (Marković, 1994: 87; Mojzes, 1998: 84; Velikonja, 1998: 315). Pozdravila je velikosrbsko ekspanzionistično politiko, da morajo vsi Srbi živeti v eni državi. Pravoslavni verski voditelji so sodelovali pri propagandnem "pranju možganov". Mnogi so obiskali srbska bojišča in se srečali z vojaškimi voditelji in zločinci (med drugimi z Arkanom, Mladićem in Karadžićem). Blagoslavljali so vojaške enote, slavili vojaške podvige, dopuščali pravoslavna znamenja na vojaški opremi; nekateri so celo prijeli za orožje. Zanikali so zločine srbskih skrajnežev, posiljevanje Muslimank in koncentracijska taborišča. Sabor SPC je uradno dovolil srbsko obrambno in osvobodilno vojno v primeru, ko jim je le-ta vsiljena, kot so se pogosto izražali tisti, ki so opravičevali srbski ekspanzionizem. SPC je zavrnila sprejetje Vance-Owenovega načrta in nasprotovala daytonskemu mirovnemu sporazumu, pozneje tudi haaškemu sodišču. Ko se je Milošević zaradi mednarodnih sankcij proti Srbiji deklarativno odrekel velikosrbski politiki in Republiki Srbski, so ga pravoslavni kleriki demonizirali

¹ *Podobno v Djordjević, 1998; Radić, 1998; A. Sells, 1998; Velikonja, 1998.*

² *Velikonja navaja, da so se nižja duhovščina in frančiškani zlasti v zahodni Hercegovini vedli po svoje, ndr. so propagirali velikorhrvaštvo in protimuslimansko sovraštvo (ibid: 326). Znani so tudi primeri rimskokatoliške ikonografije na vojaški opremi, pogosto poleg ustaških simbolov.*

(razglasili so ga za “Antikrista z Dedinja”) in se postavili na stran režima na Palah.¹

V nasprotju s pravoslavnimi kleriki, ki so se v veliki večini postavili na stran nacionalistov, so se bosanskohercegovski rimskokatoliški kleriki različno odzvali na dogajanja v devetdesetih letih dvajsetega stoletja. Sam cerkveni vrh pod vodstvom kardinala Puljića je obsodil nasilno reševanje političnih nesoglasij in zahteval, naj se rešujejo z dialogom, vernike pa pozval, naj molijo za mir in enakopravnost. Nasprotoval je delitvi BiH in zagovarjal sožitje bosansko-hercegovskih narodov ter nujnost obstoja multinacionalne in multiverske BiH. Rimskokatoliška cerkev (RKC) v BiH je obsodila zločine hrvaških skrajnežev nad Bošnjaki in leta 1994 podprla mirovni sporazum med Hrvati in Bošnjaki o skupni federaciji. Po drugi strani pa so znani primeri katoliško-hrvaškega kleronacionalizma in zlorabe religije v politiki in v vojaških dejanjih.²

Različne so bile tudi reakcije muslimanskih klerikov na pred- in medvojna dogajanja: nihajo od distanciranja in kritiziranja muslimanskega agresivnega nacionalizma do podpore muslimanskih skrajnežev. Reis-ul-ulema Hadži Jakub efendi Selimovski in številni (zmerni) visoki islamski predstavniki so zagovarjali celovitost BiH, sekularizem in enakopravnost narodov. Ko je leta 1993 mesto zmernega Selimovskega prevzel radikalni imam dr. Mustafa Cerić, kritik srbske in hrvaške politike, se je okreplil muslimanski ekstremizem. Cerić je zagovarjal islamizacijo družbe, nasprotoval mešanim zakonom, prepovedal poslušanje srbske glasbe in prodajanje svinjine (J. Cohen, 1998: 69; Vrcan, 1998: 123; F. Powers, 1998: 232). Olje na ogenj so dolivala vprašanja o uvajanju šeriatskega prava, arabščine kot prvega tujega jezika v šolah in prizadevanja za enotnost islama in politike v BiH nasploh. Poleg zlorabe islamske ikonografije in pozdravov v politične in vojaške namene so nastale ekskluzivne muslimanske enote, ki so vključevale tuje islamske vojake, t. i. “mudžahedine”, ki so odkrito izjavljali, da bojujejo “džihad”, sveto vojno.

Skratka, verski fundamentalizmi so proizvajali, podpirali in legitimirali militantne nacionalizme in nasprotno. Pripadniki cerkva – verniki – so prijeli za orožje in se bojevali v imenu “prave” vere proti pripadnikom nasprotnih cerkva. Verstva so se sprevrgla v zverstva, kot se je izrazil Velikonja (1998: 347). Cerkveni skrajneži so zaradi svojih izjav, dejanj, včasih tudi molčanja in zatiskanja oči in ušes soodgovorni za nedavno balkansko in bosanskohercegovsko tragedijo. Še več, današnje vmešavanje cerkva v družbeno in politično življenje dodatno, poleg številnih drugih družbeno-političnih problemov, onemogoča normaliziranje odnosov v BiH.

V članku želim opozoriti na najnovejše povojne trende hiper-religioznosti v BiH, ki imajo zaradi svoje pretirane in za populacijo prej neznane intenzitete za korelat negativen religijskonacionalni ekskluzivizem. Na študiji primera – Doboj in Makljenovac I,

R. Srbska in okolica Matuzići, Makljenovac II in Ularice, Federacija BiH – prikažem ta kaotični religijski položaj. V sklepnem delu sledijo morebitna izhodišča in smernice za religiološko reševanje sedanjega položaja “ne vojne ne miru” na območju nekdanje občine Doboj in v BiH nasploh.

Predstavitev raziskovane populacije in okolja raziskovanja

Doboj je bil pred vojno demografsko heterogeno, multikulturno, multireligijsko in multietnično bosansko mesto brez dominantne nacionalne večine. Po podatkih iz leta 1991 je bila v Doboju registriranih 27.498 prebivalcev, od tega 11.154 Muslimanov, 8.011 Srbov, 4.365 Jugoslovanov, 2.714 Hrvatov in 1.254 ostalih.³ Vojna, ki se je začela 2. maja 1992, ko je Srbska demokratska stranka (SDS) prevzela lokalno oblast, srbska vojska Ozrena, Trebave, Krnjina in Vučjaka pa “osvobodila mesto ustaških in muslimansko-fundamentalističnih sil”,⁴ kot se je izrazil srbski analitik Svetislav Nikolić (1999: 100), je imela za posledico nasilne demografske spremembe (nasilno množično preseljevanje nesrbskega prebivalstva iz Doboja v kraje, ki pripadajo Federaciji BiH, pa tudi emigracijo v tujino). Tako je danes Doboj naseljen pretežno s srbskim prebivalstvom. Število prebivalcev je še zmeraj približno enako,⁵ kajti Nesrbe so “zamenjali” srbski begunci iz BiH in Hrvaške ter Srbi iz okoliških srbskih vasi, ki so zaradi “zaslug” v vojni in različnih drugih razlogov, ki jih očitno legitimira lokalna (še zmeraj SDS-ovska) oblast, naseljeni v stanovanjih in hišah pregnanih Doboječanov. Ker je cilj raziskave nacionalna primerjava rezultatov, Doboj pa je danes narodnostno homogeno mesto, sem v raziskavo vključila sosednje muslimanske in hrvaške vasi Matuzići, Makljenovac I, Makljenovac II in Ularice. V anketno raziskavo, ki sem jo izvedla februarja 2000 na navedenem območju, je vključenih 330 anketirancev, od tega 131 srbske narodnosti (40%), 112 muslimanske (34%), 75 hrvaške (23%) in 12 narodnostno neopredeljenih (3%).

Hiperreligioznost in negativni ekskluzivizem: predmet in cilj raziskovanja

Čeprav so predmet in cilji raziskave zelo raznovrstni – od ocenjevanja današnje stopnje religioznosti in verskih aktivnosti tamkajšnjih ljudi do predstavitve percepcije verskega položaja v socializmu in danes – je v pričujočem članku poudarjen predvsem problem današnjih trendov hiperreligioznosti v BiH in njihovih religijsko-nacionalnih ekskluzivističnih korelatov.

³ Podatki iz “Stanovništvo Bosne i Hercegovine. Narodnostni sastav po naseljima”. Republika Hrvatska. Državni zavod za statistiku. Zagreb 1995, str. 17.

⁴ Srbska “osvoboditev” je vključevala ropanje in uničevanje stanovanj Nesrbov in rimskokatoliških ter muslimanskih verskih prostorov, preganjanje, zapiranje, mučenje in pobijanje Nesrbov, preimenovanje ulic in javnih ustanov, diskriminacijo in marginalizacijo Doboječanov, ki se niso strinjali s politiko in metodami SDS-ovske oblasti.

⁵ Po podatkih iz “Republika Srpska. Opština Doboj.” (Doboj 1994), je v Doboju registriranih 28.000 prebivalcev.

Med indikacije hiperreligioznosti štejem:

1. Izrazito visoko samoopredelitev po verski pripadnosti in intenziteti religioznosti. Pri tem me zanima povezava med vernostjo in spolom, starostjo in izobrazbo respondentov.
2. Izrazito visoko samoopredelitev po intenziteti notranje vernosti oziroma odnos do osnovnih postavk verovanja, kot so vera v boga, v življenje po smrti in poroštvo svetih knjig.
3. Visoko samoopredelitev po intenziteti izražanja vernosti oziroma izvajanje verskih aktivnosti doma in v verskih institucijah ter praznovanje verskih praznikov.
4. Izrazito visoko samoopredelitev po intenziteti prisotnosti verske ikonografije v domovih respondentov.

H konfuznosti in dinamičnosti predstavljenih podatkov bodo vsekakor pripomogli rezultati, kako respondenti dojemajo vernost okolja, v katerem živijo.

V drugem koraku me zanima samoopredelitev respondentov po spremembi vernosti glede na obdobje socializma in profil novoreligioznih – oseb, ki menijo, da so danes bolj konfesionalno verne in versko aktivne. Pri tem analiziram sociodemografske spremenljivke, kot so spol, starost, izobrazba, poklic, pretrpljena škoda v vojni in politična prepričanja.

Na kocu sledijo (ekskluzivistični) korelati hiperreligioznosti, med katere štejem travmatično doživljanje in demoniziranje preteklosti ter versko (nacionalno) drugačnih oziroma odnos do verskega položaja v preteklosti in odnos do pripadnikov drugih verskih skupnosti.

Indikacije hiperreligioznosti

Politične spremembe konec osemdesetih in v začetku devetdesetih let, nerešene in nepozabljene predvojne mednarodnostne in medverske napetosti, vojne strahote in povojna vsesplošna politična, družbenoekonomska in moralna kriza, raznovrstne nemoči ljudi, razni občutki diskriminacije, občutki nesmiselnosti in razočaranosti ter še množica drugih problemov so odprli poti cerkvam za “lov” na frustrirane in osiromašene prebivalce BiH, danes podložne vsakršnim manipulacijam. Da je bil “lov” uspešen, dokazujejo rezultati ankete. V nadaljevanju predstavljam indikacije hiperreligioznosti (povečanja vernosti na individualni in družbeni ravni) na območju nekdanje občine Doboj, zdaj razdeljene na srbski, bošnjaški/muslimanski in hrvaški del (tako kot sama BiH).

Izrazito visoka samoopredelitev po verski pripadnosti.

Relativno “pokritost” religijskega z nacionalnim pri treh bosansko-hercegovskih narodih (10,12% Hrvatov, 17% Muslimanov in 25,29% Srbov v BiH ni v osemdesetih letih pripadalo nobeni verski

skupnosti), ki jo je v raziskavi med 3.120 respondenti iz 37 bosansko-hercegovskih občin leta 1988 izmeril Ibrahim Bakić, je zamenjala absolutna "pokritost".⁶ V pričujoči raziskavi (februarja 2000) je le 0,8 % Srbov, 1,3 % Hrvatov oziroma 1,8 % Muslimanov prepričanih, da ne pripadajo nobeni verski skupnosti.

Tabela 1: Kateri veri pripadate?

	Pravoslavna (%)	Islamska (%)	Katoliška (%)	Konfesionalno neverni (%)
Srbi	99,2			0,8
Muslimani		98,2		1,8
Hrvati			98,7	1,3
Anacionalni		8,3		91,7

Močna verska samoidentifikacija je verjetno posledica samo-umevnega enačenja verske in narodnostne pripadnosti: Hrvat = katoličan, Srb = pravoslavni, Musliman = musliman, ki je močno prisotno pri respondentih: za 84,7 % Srbov, 74,7 % Hrvatov in 71,4 % Muslimanov sta verska in narodnostna pripadnost identični. Popolnoma nasprotna slika se pokaže pri "anacionalnih" (kategorija respondentov, ki so nacionalno neopredeljeni): 91,7 % je konfesionalno neopredeljenih; le za 8,3 % sta verska in narodnostna pripadnost identični.

Tabela 2: Ali sta verska in nacionalna pripadnost identični?

	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)	Anacionalni (%)
Da	84,7	71,4	74,7	8,3
Ne	9,2	20,5	20,0	75,0
Ne vem	6,1	8,1	5,3	16,7

Izrazito visoka samoopredelitev po vernosti.

Visoki stopnji samoopredelitve po verski pripadnosti sledi visoka stopnja samodeklarativne vernosti. Kar 81,9 % respondentov je zelo ali srednje vernih, 11,8 % malo vernih, 3,3 % jih ne ve, ali so verni, le 3 % jih je konfesionalno nevernih. Čeprav so narodnostne razlike glede stopnje vernosti relativno neznatne (glej tabelo 3), so Hrvati vendarle ohranili predvojno najvišjo stopnjo vernosti med tremi bosansko-hercegovskimi narodi.⁷ Nasprotni rezultati so pri narodnostno neopredeljenih respondentih: 16,7 % je osrednje vernih, 33,3 % je malo vernih, 16,7 % ni prepričanih o svoji ne/vernosti, 33,3 % pa je konfesionalno nevernih.

⁶ Zaradi boljšega razumevanja religijskih sprememb v povojni BiH bom občasno rezultate svoje ankete iz februarja 2000 primerjala z rezultati ankete Bakića iz leta 1988. Pri tem se zavedam, da Bakićevi rezultati veljajo za celo BiH, moji pa le za območje nekdanje občine Doboj in je zato dvomljiva njihova metodološka generalizacija.

⁷ Po Bakićevi raziskavi iz leta 1988 je bilo 55,78 % Hrvatov, 37,32 % Muslimanov, 18,60 % Srbov in 2,28 % Jugoslovanov prepričanih, da so konfesionalno verni (Bakić, 1994: 78). Čeprav podatki moje raziskave kažejo absolutno religiozno zvestost vseh treh narodov, so hrvaški respondenti še zmeraj najbolj verni (glej tabelo 3).

Tabela 3: Ali ste verni in v kolikšni meri?

	V celoti (%)	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)	Anacionalni (%)
Zelo sem veren	35,5	30,5	40,2	42,7	
Sem srednje veren	46,4	51,1	44,6	45,3	16,7
Sem malo veren	11,8	13,7	8,9	9,3	33,3
Nisem veren	3,3	1,5	2,7	2,7	33,3
Ne vem, ali sem veren	3,0	3,2	3,6		16,7

Preden preizkusim izjave o intenziteti vernosti s kazalci notranje vernosti, jih dodatno analiziram z vključevanjem klasičnih socio-demografskih spremenljivk, kot so spol, starost in izobrazba. Vpliv spola na intenziteto vernosti je izrazit. Delež žensk je pričakovano med zelo ali srednje vernimi višji (75,1 %) kot med moškimi (68,7 %); delež moških pa je močno večji pri nevernih (6 %) oziroma tistih, ki niso prepričani o svoji vernosti (4,8 %) kot delež žensk (0,7 % oziroma 1,2 %).

Tabela 4: Povezava med spolom in vernostjo

Spol	Zelo ali srednje veren (%)	Malo veren (%)	Ne vem, ali sem veren (%)	Nisem veren (%)
Moški	68,7	20,5	4,8	6,0
Ženski	75,1	3,0	1,2	0,7 (1 ank.)

Zveza med starostjo in izražanjem vernosti je konfuzna. Najbolj verna je skupina 30–40 let (90,7 %); relativno najmanj verna pa je skupina 40–50 let (72,8 %). Visoka stopnja vernosti je tako pri tradicionalno zelo vernem starostnem razredu nad 50 let (87,1 %) kot pri (predvojno malo vernem) najmlajšem razredu 18–30 let (79,5 %). Med družbene razloge za visoko stopnjo vernosti pri skupini 30–40 let vsekakor lahko štejemo, da niso bili vraščeni v nekdanji socialistični sistem in so se zato lažje “vkoreninili” v današnji družbeno-politični sistem, v katerem vera igra pomembno vlogo (niha med nujnostjo, priporočljivostjo, obveznostjo in “modnim stilom”), vojno in sodelovanje v njej ter povojno ekonomsko in vsesplošno družbeno krizo, ki posebej vpliva na to skupino, ki naj bi v teh nenormalnih in težkih razmerah začela ustvarjati samostojno (družinsko) življenje. Navedeni razlogi verjetno veljajo tudi za najmlajši starostni razred 18–30 let, ki ne zaostaja za povprečjem vernosti. Na religizacijo najmlajših vsekakor dodatno vplivajo novi močno versko-nacionalno “obarvani” šolski

sistem in novi družbeno-šolski in družinski socializacijski trendi ter vrednote.

Tabela 5: Povezava med starostjo in vernostjo

Starost	Zelo ali srednje veren (%)	Malo veren (%)	Ne vem, ali sem veren (%)	Nisem veren (%)
18–30	79,5	16,7	2,6	1,2
30–40	90,7	8,0		1,3
40–50	72,8	14,1	7,1	6,0
nad 50	87,1	7,7	1,4	3,8

Izrazita in enosmerna je pričakovana povezava med izobrazbo in vernostjo. Z naraščanjem stopnje izobrazbe značilno upada intenziteta vernosti, z izjemo, da je skupina z nedokončano osnovno šolo relativno bolj verna (100 %) kot skupina, ki ni hodila v osnovno šolo (95,2 %).

Tabela 6: Povezava med izobrazbo in vernostjo

Izobrazba	Zelo ali srednje veren (%)	Malo veren (%)	Ne vem, ali sem veren (%)	Nisem veren (%)
Ni hodil v osnovno šolo		95,2	4,8	
Nedokončana osnovna šola	100			
Osnovna šola	88,1	10,1	1,8	
Srednja šola	77,0	13,5	5,4	4,1
Višja ali visoka šola	58,6	24,1		17,3

Pomembna indikacija trenda hiperreligioznosti je vsekakor notranja vernost oziroma odnos respondentov do osnovnih postavk verovanja, kot so vera v boga, verovanje v življenje po smrti in prerokbe svetih knjig (Biblijo ali Koran).

Visoka samoopredelitev po notranji vernosti.

Verovanje v boga je v ospredju treh največjih bosansko-hercegovskih religij. V določenem pogledu je sinonim za samo vernost. V raziskavi je 83,1 % respondentov prepričanih, da močno ali srednje verjame v boga, le 3,6 % jih ne verjame (oziroma 3,3 % jih ne ve, ali verjamejo) v boga. Narodnostne razlike po verovanju v boga so relativno neznatne (glej tabelo 7). Popolnoma nasprotno je pri "anacionalnih": 41,7 % jih ne verjame ali ne ve, ali verjamejo v boga.

Tabela 7: Ali verjamete v Boga?

Verjamem v boga	Skupaj (%)	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)	Anacionalni (%)
Močno	55,8	56,5	59,8	57,3	
Srednje	27,3	26,7	25,9	32,0	16,7
Malo	10,0	10,7	8,0	6,7	41,7
Ne vem, ali verjamem	3,6	3,8	3,6		16,7
Ne verjamem	3,3	2,3	2,7	4,0	25,0

Stopnja verovanja v prerokbe svetih knjig (Biblijo ali Koran) je dokaj nižja. Tako 61,5 % respondentov močno ali srednje verjame v svete prerokbe, 23 % pa jih ne verjame ali ne ve, ali verjamejo vanje. Najbolj verjamejo v svete prerokbe Muslimani (74,1 % jih močno ali srednje verjame v svete prerokbe), najmanj pa "anacionalni" (58,3 % jih ne verjame v svete prerokbe, 25,1 % jih je neodločnih). Precej manjši je delež respondentov, ki berejo Biblijo ali Koran (44,6 %).

Narodnostne razlike so opazne (glej tabelo 9).

Tabela 8: Ali verjamete v prerokbe svetih knjig?

Verjamem v boga	Skupaj (%)	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)	Anacionalni (%)
Močno	39,4	33,6	48,2	42,7	
Srednje	22,1	19,8	25,9	22,7	8,3
Malo	15,5	22,9	10,7	10,7	8,3
Ne vem, ali verjamem	10,9	12,2	8,9	9,2	25,1
Ne verjamem	12,1	11,5	6,3	14,7	58,3

Tabela 9: Ali imate in prebirate svete knjige?

Svete knjige	Skupaj (%)	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)	Anacionalni (%)
Ima in bere	38,8	46,6	40,2	26,7	16,7
Ima, vendar ne bere	19,1	19,1	27,7	8,0	8,3
Nima, vendar bere	5,8	3,0	1,7	16,0	16,7
Nima in ne bere	36,3	31,3	30,4	49,3	58,3

V primerjavi z izjavami o vernosti in verovanju v boga in v svete prerokbe je izrazito nizka stopnja verovanja v življenje po smrti. Vanj verjame (močno in srednje) približno tretjina (37 %) respondentov,

44,5 % pa jih ne verjame oziroma 9,1 % jih ne ve, ali verjamejo. Muslimanski respondenti najbolj verjamejo v življenje po smrti (33,9 % jih močno verjame oziroma 13,4 % jih srednje verjame v življenje po smrti), sledijo Hrvati (25,3 % jih močno verjame oziroma 14,7 % jih srednje verjame) in Srbi (26 % jih močno verjame oziroma 3,8 % jih srednje verjame); najmanj verjamejo v posmrtno življenje "anacionalni" (91,7 % jih ne verjame ali ne ve, ali verjamejo v življenje po smrti).

Tabela 10: Ali verjamete v življenje po smrti?

Verjamem	Skupaj (%)	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)	Anacionalni (%)
Močno	27,6	26,0	33,9	25,3	
Srednje	9,4	3,8	13,4	14,7	
Malo	9,4	10,7	8,9	8,0	8,3
Ne vem, ali verjamem	9,1	8,4	12,5	5,3	8,3
Ne verjamem	44,5	51,1	31,3	46,7	83,4

Iz odgovorov je videti, da sta samoopredelitev po vernosti in kazalec notranje vernosti (vera v boga) izjemno visoka in se prekrivata. Precej nižja, čeprav še zmeraj relativno visoka sta kazalca verovanje v prerokbe svetih knjig in v posmrtno življenje. Če primerjam svoje rezultate z Bakićevimi rezultati o vernosti iz leta 1988, opazim izrazito težnjo po naraščanju religioznosti oziroma hiperreligioznosti. To je čutiti tudi na ravni izvajanja verskih aktivnosti.

Visoka stopnja izvajanja verskih aktivnosti: udeleževanje verskih obredov, praznovanje verskih praznikov.

Pomemben kazalec vernosti je vsekakor verska praksa.

Pri njej gre za osebno versko prakso – molitve doma in za odnos do cerkvenih aktivnosti – obiskovanje maš v verskih institucijah. Na vprašanje: "Kako pogosto, če sploh, molite doma?", sem dobila odgovore, ki kažejo, da je nekako tretjina (32,4 %) takih, ki redno vsak dan molijo doma, petina respondentov (20 %) pa nikoli ne moli doma. Doma najpogosteje molijo Hrvati: 40 % jih moli doma vsak dan, le 12 % pa jih nikoli ne moli doma. Sledijo Srbi: 37,6 % jih moli doma vsak dan, 20 % pa jih nikoli ne moli doma. Pri Muslimanih so rezultati zelo disperzivni: približno četrtina (25,9 %) je takih, ki redno molijo doma, četrtina respondentov (25 %) jih moli doma samo za verske praznike, preostali pa molijo doma občasno, enkrat na mesec (27,7 %) ali nikoli (21,4 %). Velika večina (91,7 %) "anacionalnih" nikoli ne moli doma. Popolnoma drugačne rezultate kaže omenjena Bakićeva raziskava: leta 1988 doma nikoli ni molilo 28,53 % Hrvatov, 42,95 % Muslimanov, 61,05 % Srbov in 88,27 %

Jugoslovanov (Bakić, 1994: 73). Iz navedenega sklepam, da se je po vojni povečala intenzivnost verske prakse.

Tabela 11: Kako pogosto, če sploh, molite doma?

Doma molim	Skupaj (%)	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)	Anacionalni (%)
Redno, vsak dan	32,4	37,6	25,9	40,0	
Občasno, enkrat na mesec	23,0	22,0	27,7	18,7	8,3
Izjemoma, za verske praznike	24,6	23,7	25,0	29,3	
Nikoli	20,0	16,7	21,4	12,0	91,7

Precej drugačne rezultate zasledimo pri obiskovanju obredov v verskih institucijah, predvsem pri udeleževanju verskih obredov ob verskih praznikih (30,9 %). Neznatno večji je delež tistih (32,7 %), ki se redno, enkrat na teden, udeležujejo molitve v verski instituciji. Narodnostne razlike so izrazite. Izjemno velik je delež Srbov (46,6 %) in Hrvatov (45,3), ki redno hodijo v cerkev. Nasprotno le 11,6 % Muslimanov redno hodi v mošejo, približno polovica (42 %) jih hodi predvsem za praznike. (Pri tem je treba upoštevati, da večina bosansko-hercegovskih muslimank hodi v mošeje predvsem za praznike. Njihove verske aktivnosti se dogajajo doma.) Četrtnina (25 %) "anacionalnih" hodi izjemoma za praznike v cerkve ali mošeje, 75 % pa se jih nikoli ne udeležuje verskih obredov.

Tabela 12: Kako pogosto, če sploh, molite v verski instituciji?

	Skupaj (%)	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)	Anacionalni (%)
Redno-enkrat na teden	32,7	46,6	11,6	45,3	
Občasno, enkrat na mesec	17,6	20,6	13,4	20,1	
Izjemoma, za verske praznike	30,9	27,5	42,0	21,3	25,0
Nikoli	18,8	5,3	32,0	13,3	75,0

Predvojno relativno redko obiskovanje verskih obredov je zamenjal po mojem mnenju zavezujoči povojni trend rednega udeleževanja verskih dogajanj, ki ga najbolje opisujejo besede nekega respondenta: "Jednom sedmično obavezno u crkvu ili če ljudi početi pričati da si protiv naroda svogl!"

Na trend hiperreligioznosti opozarja tudi velik delež tistih (73 %), ki praznujejo verske praznike zaradi svojih verskih dolžnosti.

Le 3,3 % respondentov ne upošteva verskih praznikov. Narodnostne razlike glede na praznovanje verskih praznikov so relativne (glej tabela 13). Izrazito največji delež tistih, ki sploh ne praznujejo verskih praznikov pri narodnostno neopredeljenih anacionalnih: 33,7 % jih ne praznuje verskih praznikov.

⁸ Veliko respondentov me je opozorilo, da versko ikonografijo razstavljajo tudi za državne in nacionalne praznike, torej ne le za verske praznike.

Tabela 13: Zakaj, če sploh, praznujete verske praznike?

	Skupaj (%)	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)	Anacionalni (%)
Zaradi verskih vzrokov	73,0	79,4	74,1	72,0	
Zaradi družinskih in prijateljskih vzrokov	23,7	18,3	21,4	28,0	66,7
Ne praznuje verskih praznikov	3,3	2,3	3,6		33,3

Izrazito visoka stopnja prisotnosti verske ikonografije v domovih.

Naslednja pomembna indikacija hiperreligioznosti je prisotnost verske ikonografije v domovih respondentov. Kar 81,8 % je takih, ki imajo doma javno razstavljen križ ali kako drugo versko ikono (pri Srbih gre predvsem za družinske ikone, pri Hrvatih za slike ali kipce z verskimi motivi, pri Muslimanih za t.i. tespihe); 13,3 % respondentov doma nima verske ikonografije. Poleg "anacionalnih", ki razstavljajo versko ikonografijo samo za verske praznike (16,7 %), ali pa je doma sploh nimajo javno razstavljen (83,3 %), je relativno najmanjši, čeprav še zmeraj nad celotnim povprečjem, delež muslimanskih respondentov (82,1 %), ki imajo razstavljen verska znamenja (t.i. tespihe), kar se ujema s tradicionalnim islamskim zavračanjem ikonografije v veri.

Tabela 14: Ali imate doma razstavljen kako versko znamenje?

	Skupaj (%)	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)	Anacionalni (%)
Da	81,8	87,0	82,1	85,3	
Izjemoma, ob verskih praznikih ⁸	4,9	3,8	4,5	5,4	16,7
Ne	13,3	9,2	13,4	4,3	83,3

Tri največje bosansko-hercegovaške religije so doživele svojo povojno revitalizacijo. Z razpadom socializma so se iz socialističnih ateističnih katakomb, kot so pogosto poudarjali njihovi zagovorniki, vrnile v javno družbeno in politično življenje. Z vojno pa so vstopile v vsakdanje življenje, v njihove domove, v vzgojo otrok, v njihovo

⁹ Najbolj kritični do (lažne) vernosti sokrajanov so narodnostno neopredeljeni respondenti: 91,7 % jih je prepričanih, da večina someščanov/sokrajanov svojo vernost hlini. Sledijo Hrvati, v tej raziskavi najbolj verni respondenti (91,3 %): 53,3 % jih meni, da večina njihovih sokrajanov svojo vernost hlini.

¹⁰ Samoopredelitev po spremembi vernosti, ki jo obravnavam v tem poglavju, je vsekakor pomembna indikacija hiperreligioznosti, zato je obvezno pri njenem razumevanju upoštevati tudi to dejstvo.

osebno življenje. Izrazito se je povečalo število tistih, ki se deklarirajo kot verniki, povečala je stopnja vernosti in notranje religioznosti, zvišala se je intenziteta osebne verske prakse, udeleževanja verskih obredov in praznovanja verskih praznikov, stanovanja so napolnjena z versko ikonografijo. Na prvi pogled se zdi, da so bosansko-hercegovski "pastirji" izpolnili svoj najpomembnejši cilj: ustvariti deželo vernih "ovčic". Navidezno idilo pa rušijo rezultati, kako respondenti dojemajo vernost svojih someščanov/sovaščanov. Tako 47,5 % respondentov meni, da so njihovi sokrajanov verni, 35,5 % pa jih je prepričanih, da večina sokrajanov vernost le hlini, v resnici pa niso verni.⁹ Razlika med deležem samodeklarativno vernih (93,7 %) in s strani okolice priznanih vernikov (47,5 %) je več kot očitna.

Tabela 15: Ali je večina Vaših someščanov/sovaščanov verna?

Večina sokrajanov	Skupaj (%)	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)	Anacionalni (%)
Je vernih	47,5	61,8	47,3	28,0	
Vernost le hlini	35,5	25,2	29,5	53,3	91,7
Ni vernih	3,6	2,3	8,0		
Ne vem	13,9	10,7	15,2	18,7	8,3

Zadnja ugotovitev odpira celo vrsto vprašanj: Ali se in zakaj se ljudje v BiH javno opredeljujejo in nastopajo kor verniki, v resnici pa niso verni? Ali morda ti novi verniki s svojimi dejanji nasprotujejo kodeksu pravih vernikov in jih zato okolica ne zaznava kot vernike? Kdo so ti novi verniki? Zakaj so nenadoma postali (hiper)verniki? ...

Delne odgovore na postavljena vprašanja ponuja analiza profila respondentov, ki so prepričani, da so danes bolj verni in versko aktivni. (V nadaljevanju jih imenujem "konvertiti" ali "novoreligiozni".) Pri tem upoštevam sociodemografske variable, kot so spol, starost, izobrazba, poklic, pretrpljena vojna škoda in politična prepričanja.

Profil respondentov, ki so danes bolj verni in versko aktivni.

Na vprašanje: "Ali se je spremenilo Vaše versko vedenje v primerjavi z obdobjem socializma?",¹⁰ sem dobila odgovore, ki kažejo, da se je približno pri polovici respondentov (45,1 %) spremenilo versko vedenje: 7,6 % je bolj vernih, 28,5 % bolj vernih in versko aktivnih, 4,6 % bolj versko aktivnih, 4,2 % bolj versko zadržanih. Skoraj pol, 49,1 % respondentov pa je prepričanih, da so danes enako verni in versko aktivni kot v socializmu oziroma 5,8 %, da je njihovo sedanje nereligiozno vedenje enako kot v socializmu.

Tabela 16: Ali se je Vaše versko vedenje spremenilo v primerjavi z obdobjem socializma?

Danes	Skupaj (%)	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)	Anacionalni (%)
Bolj veren in versko aktiven	28,5	47,3	23,2	6,7	8,3
Bolj veren, vendar brez povečanja aktivnosti	7,6	6,1	8,9	8,0	8,3
Bolj versko aktiven, vendar neveren kot prej	4,8	7,6	1,8	2,7	12,5
Bolj versko zadržan	4,2	1,5	4,9	6,7	16,7
Enako veren in versko aktiven	49,1	32,8	56,3	74,7	
Enako neveren in versko neaktiven	5,8	4,6	5,4	1,3	31,6

¹¹ Ker me zanima, kako navedene sociodemografske variable vplivajo na spremembo verskih navad pri treh bosansko-hercegovskih narodih, so iz analize izključeni respondenti, ki so narodnostno neopredeljeni.

Najbolj se je versko vedenje spremenilo pri Srbih: 32,8 % je enako vernih in versko aktivnih oziroma 4,6 % nevernih in versko neaktivnih kot prej, največji pa je delež tistih (47,3 %), ki menijo, da so zdaj bolj verni in versko aktivni. Po intenziteti verskih sprememb sledijo Muslimani; zanimive spremembe pa so se zgodile tudi pri narodnostno neopredeljenih respondentih (glej tabelo 16). Najmanjše spremembe so se zgodile pri hrvaških respondentih: 74,7 % je enako vernih in versko aktivnih oziroma 1,3 % enako versko neaktivnih in nevernih kot prej.

Korelacija rezultatov o povečani vernosti in verskih aktivnosti s sociodemografskimi variablami je pokazala, da so spol, starost, izobrazba, poklic, pretrpljena vojna škoda in politična prepričanja pomembni dejavniki, ki vplivajo na spremembo verskega vedenja. Ti dejavniki so narodnostno pogojeni.¹¹

Starost in spol.

Večina oseb muslimanske in srbske narodnosti, ki so prepričane o povečanju svoje vernosti in svojih verskih aktivnosti, pripada starostno mlajši populaciji. Gre predvsem za osebe od 18 do 30 let. Pri Srbih so iz tega starostnega razreda k povečanju vernosti bolj nagnjene ženske (81,3 % konvertitk : 57,1 % konvertitov), pri Muslimanih pa moški (60 % konvertitov : 40 % konvertitk). Druga pomembna starostna skupina, ki vključuje tudi hrvaške konvertite, je od 30 do 40 let. 72,2 % srbskih respondentov in 66,7 % srbskih respondentk, 55,6 % muslimanskih respondentov in 23,1 %

muslimanskih respondentk ter 14,3 % hrvaških respondentov iz te starostne skupine je prepričanih, da se je njihovo versko vedenje spremenilo. V nasprotju s Srbi in Muslimani je za Hrvate najbolj značilna starostna skupina konvertitov od 40 do 50 let: 14,3 % žensk in 12,5 % moških iz te populacije meni, da se je povečala intenziteta njihove vernosti in verskih aktivnosti.

Tabela 17: Bolj verni in versko aktivni po starosti in spolu

Starost	Spol	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)
18–30	Moški	57,1	60,0	
	Ženske	81,3	40,0	
30–40	Moški	72,2	66,7	14,3
	Ženske	66,7	23,1	
40–50	Moški	31,8	5,9	12,5
	Ženske	25,9	6,3	14,3
nad 50	Moški	23,1	6,7	13,3
	Ženske	14,3		

Izobrazba.

Starostno strukturo "novoreligioznih" dopolnjuje izobrazbena. Pri Srbih in Muslimanih pripada večina bolj vernih in versko aktivnih izobrazbenemu razredu z dokončano osnovno (pri Srbih 48,6 %, pri Muslimanih 24,5 %) oziroma srednjo (pri Srbih 57,6 %, pri Muslimanih 31,7 %) šolo. Pomemben delež konvertitov je tudi iz kategorije respondentov z višjo ali visoko šolo (pri Srbih 31,3 %, pri Muslimanih 14,3 %). Pri Hrvatih izhajajo bolj verni in versko aktivni iz populacije z dokončano srednjo (11,4 %) oziroma višjo ali visoko šolo (25 %).

Tabela 18: Bolj verni in versko aktivni po izobrazbi

Izobrazba	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)
Ni hodil v osnovno šolo			
Nedokončana osnovna šola	16,7		
Osnovna šola	48,6	24,5	
Srednja šola	57,6	31,7	11,4
Višja ali visoka šola	31,3	14,3	25,0

Poklic.

Z dosedanjimi podatki se ujema tudi poklicna struktura konvertitov. Pri Srbih pripada največji delež oseb, ki so prepričane o povečanju vernosti in verskih aktivnosti razredu dijakov in študentov (81,3 %) ter uslužbencev (51 %). Podobno je pri Muslimanih: 66,7 % dijakov ali študentov je prepričanih, da so danes bolj verni in

versko aktivni; pomemben delež muslimanskih konvertitov izhaja iz delavskega (47,1 %) razreda oziroma iz kategorije uslužbencev (28,6 %). Razredu uslužbencev pripada največji delež "novoreligioznih" tudi pri Hrvatih (33,3 %). Skratka, zdaj bolj verni in versko aktivni pripadajo strukturam (mlajša populacija, srednja ali višja/visoka izobrazba, razred uslužbencev, delavcev ali dijakov/šudentov), ki so v predvojnih javnomnenjskih raziskavah veljale za manj verne.

Tabela 19: Bolj verni in versko aktivni po poklicu

Poklic	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)
Delavec	46,3	47,1	
Uslužbenec	51,0	28,6	33,3
Upokojenec		10,0	7,7
Dijak/šudent	81,3	66,7	
Gospodinja		11,4	
Nezaposlen	42,1	20,6	4,5

Pretrpljena vojna škoda.

Analiza je potrdila predpostavko o vplivu viktimizacije na spremembo verskega vedenja. Ta je izrazito značilen pri Srbih: da so zdaj bolj verni in versko aktivni je prepričanih 70 % srbskih respondentov, ki so pretrpeli materialno škodo in človeške žrtve v družini, oziroma 52,6 % tistih, pri katerih je v družini kdo umrl, oziroma 64 % takih, ki so pretrpeli osebno materialno škodo in človeške žrtve pri sorodnikih. Podobno je pri Muslimanih: 40 % tistih, ki so imeli človeške žrtve v družini oziroma 34,5 % tistih, ki so pretrpeli materialno škodo in človeške žrtve v družini, meni, da so zdaj bolj verni. Dejavnik človeških žrtev v družini (22,2 %) je najbolj značilen vzrok za povečanje vernosti in verskih aktivnosti pri hrvaških respondentih (glej tabelo 20).

Tabela 20: Bolj verni in versko aktivni po pretrpljeni vojni škodi

Pretrpljena vojna škoda	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)
Materialna škoda		20,5	7,4
Človeške žrtve v družini	52,6	40,0	22,2
Materialna škoda in človeške žrtve v družini	70,0	34,5	6,7
Človeške žrtve pri sorodnikih	64,0	33,3	
Materialna škoda in človeške žrtve pri sorodnikih	20,0	17,2	

¹² Samoopredelitev po spremembi verskega vedenja je spremenljiva, ki najbolj ponazarja trend hiperreligioznosti na osebni ravni. Hiperreligioznost razumem na osebni ravni kot povečanje vernosti respondentov in njihovih verskih aktivnosti, na družbeni ravni pa kot religizacijo družbenega življenja.

Politično prepričanje.

Na povezanost postsocialističnih trendov nacionalnih političnih gibanj in oživljanja religije kažejo rezultati o političnih prepričanjih danes bolj vernih in versko aktivnih. Njihova politična prepričanja so najbližje strankam z nacionalnimi predznaki. Tako je 40,3 % srbskih respondentov, ki jim je blizu politika SDS oziroma 21 % tistih, ki so politično blizu SRS oziroma 19,4 % srbskih privrženecv Socialdemokratov R. Srbske zdaj bolj vernih in versko aktivnih. Pri Muslimanih je zdaj bolj vernih in versko aktivnih 36 % tistih, ki so politično blizu SDA oziroma 33,3 % tistih, ki so svoje politične simpatije namenili (promuslimanski Silajdžićevi) Stranki za BiH oziroma 33,1 % tistih, ki jim je politično najbližje MBO. Podobno je pri Hrvatih: 60 % respondentov, ki so se politično opredelili za HDZ oziroma 40 % respondentov, ki so se politično opredelili za NHI, je prepričanih, da so zdaj bolj verni in versko aktivni kot v socializmu.

Tabela 21: Bolj verni in versko aktivni po političnem prepričanju

Stranke	Srbi (%)	Muslimani (%)	Hrvati (%)
SDS (Srbska demokratska stranka)	40,3		
SRS (Srbska radikalna stranka)	21,0		
Socialdemokrati R. Srbske	19,4		
SDA (Stranka demokratske akcije)		36,0	
MBO (Muslimanska Bošnjaška organizacija)		33,1	
Stranka za BiH		33,3	
HDZ (Hrvatska demokratska zajednica)			60,0
NHI (Nova hrvatska inicijativa)			40,0

Skratka, analiza profila populacije, ki je prepričana, da je zdaj bolj verna in versko aktivna, je odgovorila na začetno vprašanje: "Kdo so 'novi' verniki?", ter ponudila določene dejavnike, ki so lahko vzrok za spremembo verskega vedenja. V nadaljevanju analiziram druge morebitne vzroke povečanja vernosti in pojave, ki jo spremljajo.

Korelati hiperreligioznosti.

Dosedanje analize so potrdile predpostavko o prisotnosti trendov hiperreligioznosti med raziskovano populacijo. Drugi na začetku postavljeni cilj te študije je opozoriti na korelate hiperreligioznosti – demoniziranje preteklosti in religijsko-nacionalni ekskluzivizem. Prikazala jih bom s korelacijo rezultatov o spremembi verskega vedenja¹² z rezultati vprašanj: "Kako ocenjujete izražanje verske

pripadnosti v zadnjem desetletju socializma?”, “Kako ocenjujete položaj vernika v socializmu glede na položaj konfesionalno nevernih?”, “Kako ocenjujete položaj verskih institucij v socializmu?”, “Ali je verska pripadnost pomembna pri sklepanju prijateljstva?” in “Ali je verska pripadnost pomembna pri sklepanju zakonske zveze?”.

¹³ Rezultati “danes enako vernih kot v socializmu” so tudi bolj pozitivni od povprečnih rezultatov raziskave (glej tabelo 21).

Demoniziranje preteklosti.

Pri rušenju socializma so pomembno vlogo odigrale tudi tri največje bosansko-hercegovačke cerkve. Številni kleriki so s svojimi izjavami o ateističnem mračnjaštvu socializma, preganjanju cerkva, duhovnikov in vernikov neposredno ali posredno pomagali danes vladajočim nacionalnim strankam priti na oblast. Socializem je postal sinonim za preganjanje vere, vera pa simbol osvoboditve od socializma. Ta danes zelo uveljavljena misel je izrazito prisotna pri “novih” vernikih – populaciji, ki je prepričana, da se je povečala intenziteta njenega verskega vedenja v primerjavi z obdobjem socializma.

Na vprašanje: “Kako ocenjujete izražanje verske pripadnosti v zadnjem desetletju socializma?” je 38,3 % konvertitov odgovorilo negativno, 36,2 % srednje, 16 % pa pozitivno. Zanimivo je, da respondenti, ki so prepričani, da so zdaj enako verni kot v socializmu, bolj pozitivno ocenjujejo verske razmere v socializmu v primerjavi z “novoreligioznimi”: 50,6 % jih ocenjuje izražanje verskega položaja v zadnjem desetletju socializma pozitivno, 23,5 % srednje, približno petina (20,4 %) pa negativno.¹ V nasprotju z rezultati “novih” vernikov, ki navajajo na sklep, da pomemben delež konvertitov prihaja iz populacije, ki zaradi ateističnosti socializma prej ni izražala svoje vernosti, rezultati “danes enako vernih kot v socializmu” pa kažejo, da je večina ljudi v zadnjem desetletju socializma lahko izražala svojo versko pripadnost.

Tabela 22: Kako ocenjujete izražanje verske pripadnosti v zadnjemu desetletju socializma?

	Skupaj (%)	Zdaj enako verni kot v socializmu (%)	Zdaj bolj verni in versko aktivni kot v socializmu (%)
Pozitivno	44,2	50,6	16,0
Srednje	26,4	23,5	36,2
Negativno	23,0	20,4	38,3
Ne vem	6,4	5,5	9,5

Še bolj negativno ocenjujejo konvertiti položaj vernika v socializmu: 63,8 % jih je prepričanih, da je bil položaj vernih glede na položaj konfesionalno nevernih slabši, le 17 % meni, da so bili v istem položaju. Drugačni rezultati so pri “Zdaj enako vernih kot v socializmu”: približno tretjina (32,1 % jih meni, da je bil položaj

vernih slabši od položaja konfesionalno nevernih, tretjina (36,4 %) da so bili v istem položaju, tretjina (31,5 %) pa nima dokončno izoblikovanega mnenja.

Tabela 23: Kako ocenjujete položaj vernika glede na položaj konfesionalno nevernih v socializmu?

	Skupaj (%)	Zdaj enako verni kot v socializmu (%)	Zdaj bolj verni in versko aktivni kot v socializmu (%)
Slabši	36,7	32,1	63,8
Enak	40,3	36,4	17,0
Ne vem	23,0	31,5	19,2

Podobne so ocene položaja verskih institucij v socializmu. Polovica (50 %) konvertitov meni, da so bile verske institucije v slabem položaju, le 10,6 % meni, da so bile v dobrem. Nasprotno je več kot polovica "enako vernih kot v socializmu" prepričanih, da je bil položaj cerkva dober (25,9 %) ali srednji (32,7 %), 20,4 % pa ga ocenjuje negativno.

Tabela 24: Kako ocenjujete položaj verskih institucij v socializmu?

	Skupaj (%)	Zdaj enako verni kot v socializmu (%)	Zdaj bolj verni in versko aktivni kot v socializmu (%)
Dober	28,2	25,9	10,6
Srednji	29,4	32,7	27,7
Slab	26,1	20,4	50,0
Ne vem	16,3	21,0	11,7

Sklep se torej lahko glasi: Pomemben delež konvertitov negativno doživlja socializem kot obdobje zatiranja vere. Ta negativni odnos je lahko vzrok, zakaj niso bili v socializmu (bolj) versko aktivni, lahko pa je tudi posledica splošno negativnega mnenja o socializmu, ki ga zelo pogosto zagovarjajo nacionalne stranke (na tem mestu se spomnimo, da so prejšnje korelacije pokazale, da so politična prepričanja "novih" vernikov najbližje idejam nacionalnih strank). Drugi pomemben korelat povečanja verskih dejavnosti je negativni religijsko-nacionalni ekskluzivizem.

Negativni religijsko-nacionalni ekskluzivizem.

Na vprašanje: "Ali je verska pripadnost pomembna pri sklepanju prijateljstva?", je 40,4 % "novih" vernikov odgovorilo potrdilno; 36,2 % konvertitov je zanikalo pogojenost prijateljstva z versko pripadnostjo. "Enako verni kot v socializmu so precej bolj versko inkluzivni oziroma tolerantni: 58 % jih je prepričanih, da verska pripadnost ni

pomembna pri sklepanju prijateljstva. Njihovi rezultati se približujejo povprečju raziskave (glej tabelo 24).

Tabela 25: Ali je verska pripadnost pomembna pri sklepanju prijateljstva?

	Skupaj (%)	Zdaj enako verni kot v socializmu (%)	Zdaj bolj verni in versko aktivni kot v socializmu (%)
Da	28,5	29,6	40,4
Ne	58,8	58,0	36,2
Ne vem	12,7	12,4	23,4

Izrazito višji delež je dosežen pri vprašanju: "Ali je verska pripadnost pomembna pri sklepanju zakonske zveze?". Da je, je prepričanih 90,4 % konvertitov; da ni, pa le 4,3 %. Visoka pogojenost zakonske zveze z versko pripadnostjo je opazna tudi pri skupini "enako vernih": 78,4 % je prepričanih, da je verska pripadnost pomembna pri sklepanju zakonske zveze. Podobno meni skoraj večina (70 %) anketiranih respondentov.

Tabela 26: Ali je verska pripadnost pomembna pri sklepanju zakonske zveze?

	Skupaj (%)	Zdaj enako verni kot v socializmu (%)	Zdaj bolj verni in versko aktivni kot v socializmu (%)
Da	70,0	78,4	90,4
Ne	21,1	14,8	4,3
Ne vem	7,9	6,8	5,3

Popolnoma nasprotne rezultate je izmeril Bakić v osemdesetih letih (1994: 73). 54 % respondentov je bilo prepričanih, da verska pripadnost ni pomembna pri sklepanju prijateljstva oziroma 49,98 %, da ni pomembna pri sklepanju zakonske zveze (ibid.: 74–80). Bosansko-hercegovsko religijsko strpnost je zamenjal religijski ekskluzivizem. Glede na dejstvo, da se v BiH religijska pripadnost pogosto enači z narodnostno pripadnostjo,¹⁴ lahko torej govorimo tudi o nacionalnem ekskluzivizmu.

Kaj se je zgodilo z medsebojno versko (in nacionalno) strpnostjo v BiH? Z vojno je šla v preteklost, morda tudi v pozabo? Za njeno vnovično doseganje je treba zagotoviti in izpolniti veliko pogojev. O teh v sklepnih razmišljanjih.

¹⁴ Navedeno misel potrjujejo odgovori na vprašanje: "Ali sta verska in nacionalna pripadnost identični?" Da sta, je potrdilno odgovorilo 75,2 % respondentov.

¹⁵ Številni starejši respondenti, ki so prepričani, da so v bili socializmu enako verni kot zdaj, so med anketiranjem kritizirali "novoreligiozne". Njihove kritike, ki sem jih dobesedno zapisovala, naj strnem z izjavo starejšega Doboječana: "Te bivše lažne komunjare so prijle pljuvale za popom, a danas svaku nedelju čuče u crkvi u prvom redu, a ne znaju ni moliti. Gluma, ništa drugo."

Sklepna nazmišljanja.

Povedano v tem članku naj strnem z naslednjimi ugotovitvami:

1. Tri največje bosansko-hercegoveške cerkve (pravoslavna, rimskokatoliška in muslimanska) so odigrale dvojno vlogo pri družbenopolitičnih spremembah konec osemdesetih in na začetku devetdesetih let. Na eni strani so pripomogle k rušenju komunizma, razpadu Jugoslavije in osamosvojitvi njenih nekdanjih držav in narodov, na drugi strani pa so bile vpletene v mednarodnostne in medreligijske konflikte in balkansko vojno. Ob teh dogajanjih so se spremenile v militantne kontrasekularne cerkve, versko in nacionalno ekskluzivne. Stopnja "škodljivosti" sprememb je pri posameznih cerkvah različna.

2. Tri največje bosansko-hercegoveške religije so v devetdesetih letih doživele revitalizacijo tako na družbeni kot na individualni ravni. Postale so konstitutivne sile "svojih" narodov, nosilke in zastopnice njihovih zgodovinskih resnic, pravic in interesov, kot pogosto navajajo številni kleriki. Po drugi strani so se "vthotapile" v osiromašene bosansko-hercegoveške domove in življenja ljudi, ki v njih iščejo "odgovor" na eksistencialne, moralne in družbenopolitične probleme, ki jih obkrožajo.

3. Primerjava rezultatov moje raziskave, izvedene februarja 2000 na območju nekdanje bosansko-hercegoveške občine Doboj, danes razdeljene na srbski (Doboj), bošnjaški/muslimanski (Doboj jug) in hrvaški (Usora) del, podobno kot sedanja BiH, z rezultati raziskave Ibrahima Bakića iz predvojnih osemdesetih let je pokazala na trende povojne močne revitalizacije religije (hiperreligioznosti). Glede na stopnjo samoopredelitve po verski pripadnosti, samoocene vernosti in notranje vernosti (ocene odnosa do osnovnih postavk verovanja, kot so vera v boga, v posmrtno življenje in preroštvo svetih knjig), samoocene izvajanja verskih aktivnosti doma in javno v verskih institucijah, samoocene praznovanja verskih praznikov in prisotnosti verske ikonografije v hišah ali stanovanjih, lahko sklepam, da so bosansko-hercegoveški Srbi, Muslimani in Hrvati, ki živijo na navedenem območju, postali hiperverni narodi. Ugotovitvi nasprotuje le ocena, kako respondenti ocenjujejo vernost someščanov oziroma sovaščanov. Niti polovica (47,5 %) respondentov ni prepričana v resničnost vernosti svoje okolice.¹⁵

4. Vzroki za povečanje vernosti in verskih aktivnosti (oziroma v številnih primerih za konvertizem) so različni. Nihajo od osebnih eksistencialnih in družinskih problemov (pretrpljena vojna materialna in ljudska škoda), do političnih in poklicnih vzrokov (zdaj je v BiH pri določenih javnih poklicih, predvsem pri državnih uslužbencih, zaželena konfesionalna vernost) in splošnega značaja družbe in njenih institucij, ki so močno klerikalizirane. Pri tem mislim tako na vpliv in prisotnost cerkva v javnih državnih institucijah (npr. v javnih šolah) kot na "stanje duha" v njih, ki ga cerkve spodbujajo.

5. "Novoreligiozni" so izrazito ekskluzivistični tako do nekdanjega socialističnega režima kot do drugih konfesij in narodov v BiH. Na podlagi njihove samoocene, ali je pri sklepanju prijateljstva oziroma zakonske zveze treba biti pozoren na versko pripadnost, lahko sklepamo, da gre za najbolj nacionalistično nestrpnostno opredeljeno kategorijo, ki je velika ovira pri vnovičnem doseganju verske in narodnostne tolerantnosti, ki je nujna na območju nekdanje občine Doboj in v BiH nasploh.

Rešitev povojnega položaja "ne vojne ne miru" ni v verskem in nacionalnem ekskluzivizmu, klerikalizmu ali konverzijah in slepem vdajanju veri, seveda niti v ignoriranju cerkva in njihovega vpliva v družbi, temveč zahteva upoštevanje in izpolnitev naslednjih pogojev:

1. *Poznavanje religijske in nacionalne zgodovine BiH* (Velikonja, 1998: 349). Nacionalne zgodovine treh največjih bosansko-hercegovskih narodov so v veliki meri zgodovine njihovih religij, ki so bile v prejšnjih časih primarni viri nacionalnih identitet. Navznoter so povezovale narode, navzven pa jih ločile od drugih narodov. Toda šele z 20. stoletjem s preveliko kolektivizacijo in nacionalizacijo religij so te postale pomemben vir sovraštva tamkajšnjih narodov. Zato je pri reševanju sedanjega položaja treba upoštevati dragocene izkušnje tako iz strpne religijsko-nacionalne zgodovine do 20. stoletja kot travmatične izkušnje iz druge svetovne in zadnje balkanske vojne.¹⁶ Kolesa zgodovine se ne da zavrteti nazaj, vendar ni potreba ponavljati napak iz preteklosti.

2. *Laizacija države oziroma "popolno, dosledno in trajno ločevanje cerkva od države in religije od politike"* (Velikonja, 1998: 349). V zadnjem desetletju je religija imela močno legitimacijsko funkcijo posvetne oblasti. Kleriki so s svojimi dejanji propagirali upravičenost politike "svojih" nacionalnih strank. Za nagrado so se cerkve vključevale v politično življenje in so opravljale določene državne funkcije (npr. uvajanje verskega pouka/verouka v javne šole). Rezultati religijskega legitimiranja in državnega nagrajevanja cerkva so očitno katastrofalni: vojna, sovrašтво, netolerantnost ipd. Zato je nujno trajno ločevanje cerkva od države in religije od politike. Vera naj postane zasebna duhovna zadeva. Verske institucije naj se ne vmešavajo v politiko in v delovanje javnih ustanov (npr. šolstvo). Po drugi strani pa naj se država ne vmešava v cerkvene zadeve – seveda dokler te ne kršijo državnega zakona. Ločitev cerkve od države nikakor ne sme biti krinka za družbeno izobčenje cerkva in vernika, kot se je dogajalo v socializmu, temveč nasprotno: tako naj se zagotavlja verska svoboda, brez privilegiranja oziroma deprivilegiranja kakršnekoli cerkve in vernika oziroma konfesionalno nevernih. Prav to je nujna multiverske in multietnične BiH.

3. *Spremembe v cerkvah*. V reševanje sedanjega položaja je potrebna vključiti tudi cerkve, ki morajo ukrepati na več ravneh.

¹⁶ *Inkluzivistične in ekskluzivistične primere iz bosanskohercegovske zgodovine navajata Malcolm v "Bosnia. A Short History" (1996) in Velikonja v "Bosanskih religijskih mozaikih" (1998).*

Prvič, sankcionirati duhovnike in klerike, ki so s svojimi izjavami in dejanji pripomogli h kaotičnosti vojne, njenim posledicam in povojnim konfuznim razmeram. Drugič, težiti k preseganju totalitarizma, nacionalizma in ekskluzivizma, ki se v zadnjem desetletju na veliko pojavljajo v cerkvenih doktrinah. Tretjič, razumeti nujno laičnosti religijsko, kulturno in etnično heterogene bosansko-hercegovske družbe, ne ovirati njenega ustvarjanja in najti svoj prostor v njej. Četrtrič, prizadevati si za ekumenizem in podpiranje aktivnosti, ki pripomorejo k mirnemu reševanju nesoglasij in pluralizaciji medreligijskih odnosov v BiH.

4. *Spremembe v politiki*. Podobno kot cerkve morajo tudi politične stranke v BiH izvesti več sprememb. Prvič, priznati in obsoditi svoje napake v zadnjem desetletju; težiti k njihovemu odpravljanju in jih ne ponavljati; sankcionirati in kaznovati politike in ljudi, ki so odgovorni za bosansko-hercegovsko tragedijo. Drugič, ne zlorabljati religije za svoje cilje in – nasprotno – ne pustiti cerkvam, da se vmešavajo v delovanje političnih strank. Tretjič, osvoboditi se iz objema sovraštva, nestrpnosti, konservatizma in nacionalizma ter težiti k progresivnim družbenim spremembam in demokraciji.

5. *Programi za propagiranje religijskega, kulturnega in etničnega pluralizma in prihodnjega skupnega življenja*. Potrebno in nujno je, da različne mednarodne in bosansko-hercegovske vladne in nevladne institucije, združenja ipd., verske skupnosti in čim več posameznikov razvijajo in se vključujejo v programe, ki pripomorejo k vzpostavljanju miru, strpnosti in sprave v BiH.

Prezgodaj je govoriti o strpnem in tolerantnem bosansko-hercegovskem habitusu. To pa seveda ne pomeni, da ni mogoč. Zgoraj navedeni predlogi so vsekakor dobro izhodišče za njegovo vnovično doseganje.

LITERATURA

Cohen J., Leonard (1998): *“Bosnia’s Tribal Bods: The Role of Religion in Nationalist Politics”*. V: *Religion and the War in Bosnia*. (ur.)

Mojzes, Paul. Scholars Press, Atlanta, Georgia, str. 43–73.

Djordjević, Dragoljub (1998): *“Serbian Orthodox Church, the Disintegration of the Second Yugoslavia, and the War in B&H”*.

V: *Religion and the War in Bosnia*. (ur.) Mojzes, Paul. Scholars Press, Atlanta, Georgia, str. 150–159.

Malcolm, Noel (1996): *Bosnia. A Short History*. Papermac. London.

Marković, Ivo (1994): *“Srpsko-pravoslavno zaleđe razaranja sakralnih objekata u BiH kao sredstvo etničkog čišćenja”*. V: *rat u Bosni i Hercegovini. Uzroci, posljedice, perspektive*. (ur.) Marko Karamatić.

Franjevačka teologija, Sarajevo, str. 83–94.

Mojzes, Paul (1998): *“the Camouflaged Role of Religion in the War in B&H”*. V: *Religion and the War in Bosnia*. (ur.) Mojzes, Paul. Scholars Press, Atlanta, Georgia, str. 74–98.

Nikolić, Svetislav (1999): *Bratstvo Nikolići*. Nikolići i Srpske novine, Doboj.

- Powers F., Gerard (1998): **“Religion, Conflict, and Prospects for Peace in Bosnia, Croatia, and Yugoslavia”**. V: *Religion and the War in Bosnia*. (ur.) Mojzes, Paul. Scholars Press, Atlanta, Georgia, str. 218–245.
- Radić, Radmila (1998): **“Serbian Orthodox Church and the War in B&H”**. V: *Religion and the War in Bosnia*. (ur.) Mojzes, Paul. Scholars Press, Atlanta, Georgia, str. 160–182.
- Sells A., Michael (1998): **“Serbian Religious Nationalism, Christoslavism, and the genocide in Bosnia, 1992–1995”**. V: *Religion and the War in Bosnia*. (ur.) Mojzes, Paul. Scholars Press, Atlanta, Georgia, str. 196–206.
- Velikonja, Mitja (1998): **Bosanski religijski mozaiki**. *Religije in nacionalne mitologije v zgodovini Bosne in Hercegovine. Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana*.
- Vrcan, Srdjan (1998): **“Religious Factor in the War in B&H”**. V: *Religion and the War in Bosnia*. (ur.) Mojzes, Paul. Scholars Press, Atlanta, Georgia, str. 108–131.

DIJANA KRAJINA je diplomirana kulturologinja. Na Fakulteti za družbene vede v Ljubljani končuje magistrski študij sociologije.

zgodovine
spolov



Postmodernizem¹

Postmodernizem (ali nekaj takega, kot meni Barbara Kruger), ta kaotična beseda, označuje – kot historična oznaka, kazalec stilnih zvrsti in družbenopolitično stanje, ki je nastopilo ob izginjanju legitimizacijskih metazgodb ali prednostih potrošniške kulture – izgubo enotnega subjekta, nemoč pozitivističnih naracij ter samorefleksivni pastiš potrošniške umetnosti. Odnos postmodernizma do gejevskih in lezbičnih študij je tako naključno kot konstitutivno. Razvije se v istem zgodovinskem obdobju (sredi petdesetih let 20. stoletja) kot ameriški gejevski in lezbični aktivizem; postmoderno odpiranje kategorij in raztopitev metazgodb omogočata politizacijo kategorij, opredeljenih s seksualnimi razlikami, hkrati pa omejita njihovo navezavo na poenotujoče politike identitet. S tem je odnos lezbičnih in gejevskih študij do postmodernizma hkrati skladen in protisloven, posrečen in nevaren. Protislovja in nevarnosti ne pomenijo le grožnje politikam identitet ali komercializacije in prilastitve lezbičnih in gejevskih življenjskih stilov, temveč tudi prenagljenih povezav gejevstva/lezbištva s postmodernizmom kot obeleževalcem lezbične ali gejevske identitete.

Postmodernizem je že sam po sebi vrsta pastiša, zato bi bilo koristno pogledati, kako naj bi njegove različne konceptualizacije omogočile večjo vidnost ali produkcijo seksualnih identitet in pozicij, ki odstopajo od normativne heteroseksualnosti, pa tudi od uveljavljenega korpusa gejevske in lezbične teorije ter kritike. Če se naslonimo na Ihaba Hasana, na njegovo dialektično primerjavo literarnega modernizma in postmodernizma, lahko termine, ki jih

¹ Besedilo Judith Roof je del zbornika *Lesbian and Gay Studies: A Critical Introduction* (ur. Andy Medhurst in Sally R. Munt), London, Cassell 1997.

² Glej pristop Terese de Lauretis k Freudovemu vedenju o perverznom v *The Practice of Love. Za analizo medsebojnega razmerja perverznega in normativnega glej tudi Come As You Are: Sexuality and Narrative.*

³ Glej Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction. Lyotardov komentar je iz 'What is postmodernism?', str. 76.*

povezuje z modernizmom – “oblika”, “namen”, “original”, “metafora”, “bog-oče”, “genitalno/falično” – povežemo s tradicionalnim, družinskim, heteroseksualnim redom, medtem ko se nasprotja – “anti-oblika (nezdružljiva, odprta), “igra”, “idiolektičnost”, “metonimija”, “sveti duh”, “polimorfno/androgino” – kulturno povezujejo s perverznostjo, odkloni in homoseksualnostmi (1985, str.124–5). Če te asociacije že izhajajo iz kulturnih stereotipov, potem niso kaj več kot stilistični okvir za gejevsko in lezbično prisotnost; če pa organiziran razvoj postmodernizma kot nasprotja modernistične tradicije legitimizira stile, ki pred tem niso bili prepoznavni, pa takšne postmoderne poteze vodijo k upoštevanju stilistične in organizacijske pomembnosti homoseksualnosti ter zagotavljanje prostora zanje. Postmodernizem v tem kontekstu zagotavlja sistematični locus za homoseksualnosti, čeprav se relativno enako nanaša na heteroseksualnosti (perverzno v odnosu do normativnega, nepopolno do popolnega).²

Če postmodernizem razumemo kot premik v razmerju do vedenja, potem kaže, da je Lyotardova oznaka postmoderne kot izgube “legitimizacijskih meta-zgodb” vedenja omogočila pojav homoseksualnosti kot subjektivnih pozicij. Če legitimizacijskih meta-zgodb ne razumemo le kot znanstvenega raziskovanja v širokem smislu, temveč tudi kot ideološki alibi za reprodukcijske/produkcijske sisteme, kot sta družina in kapitalizem, potem izguba teh zgodb odstrani sistemsko oviro za razvoj stališč, ki so bile zunaj meja. Če izguba legitimizacijskih meta-zgodb ne razgrajuje le znanosti o znanosti, temveč tudi naracijo vzroka in posledice – če postmodernost pomeni “resno preverjanje razsvetljske misli, ideje o koncu zgodovine in subjekta” – potem postmoderni eklekticizem, v stilu ‘*use je mogoče*’ vključuje subjekt, osvobojen “konca” zgodovine, heteroseksualiziranih predstav o produkciji/reprodukciji, ki so homoseksualnost izključevale kot “izrojenost” (po Foucaultu).³ Ravno tako pa omogoča kritično metodo, osvobodeno imperativov vedenja ali ocenjevanja.

Takšno verzijo postmodernizma lahko uporabimo za razlago pojava gejevstva in lezbištva kot subjektivnih kategorij, kot posledico izgube zgodb, ki so definirale produkcijo, narekivale in omejevale vedenja kot komponente večjih meta-zgodb o reprodukciji in patriarhalni družini. Izguba meta-naracij omogoča homoseksualnosti, ki so že obstajale. Lezbištvo in gejevstvo sta del postmoderne multiplikacije in razpršitve kategorij. Vsaka nova meta-zgodba, ki vsebuje različne subjektivne pozicije, vključuje gejevstvo in lezbištvo kot dve izmed mnogih možnosti, kot del raznolikosti, ki je postala *status quo* – kljub nostalgiji po starih meta-naracijah, ki skušajo omejiti zamišljene gejevske/lezbične intervencije v družinski red.

Premik od razsvetljskega verovanja v urejeno vedenje k raznolikosti postmodernega blagovnega kulturnega pastiša lahko “označimo tudi kot premik od ‘epistemološkega’ k ‘ontološkemu’”

(Harvey 1990:41). Harveyjeva interpretacija McHalejevega branja postmodernega romana kaže premik od vedenja k biti, "od perspektive, ki modernistu omogoča boljše razumevanje pomenov kompleksne, a singularne realnosti, k izpostavljanju vprašanj o tem, kako radikalno različne realnosti lahko soobstajajo, se križajo in prepletajo" (str. 41). Pravzaprav je to več kot zgolj prehod od vedenja k biti; gre za premik od ednine k množini, od obvladljivega pomena k mnogovrstnim, zapletenim, različnim, a morda nerazdružljivim možnostim, od možnosti resnice do pojava resnic. Čeprav ta prehod najbrž kaže, da pridobivanje resnice ni več mogoče, pa kaže tudi na spremembo ideje o resnici. Resnica o resnici je, da ni ena sama, in če je tako, potem moralni imperativi, navezani z religijo, etiko in družinskimi ideologijami, niso več absolutni. Kar McHale vidi kot premik k ontologiji, je tudi premik k različni ekonomiji vrednot, ki dopušča homoseksualnosti kot resnice med mnogimi drugimi.

Vsa razumevanja postmodernizma vsebujejo prostor za gejevstvo/lezbištvo kot kategorijo, ki jo ustvarja bodisi stilistična analogija bodisi kolaps meta-naracij, postmoderna revizija totalnosti in resnice. Lezbijke in geji so, ob drugih "manjšinah", postali označevalci – simptomi – pojava "drugega", ta pa lahko, kot meni Andreas Huyssen, *"skozi perspektivo marginalizacije subvertira razkol med visoko in nizko kulturo, artikuliran v vladajočem polju, pa tudi reprezentacijsko (politično in umetniško) homogenost tega polja"* (Wiegman 1994: 8). Huyssenova domneva o linearnem, reakcionarnem razmerju med modernizmom in prihodnjo anti-modernistično umetniško prakso prav gotovo sovпада z zgodovinskim pojavom gejevstva/lezbištva in postmodernizma. Toda kaj povzroča kaj? Ali nastop postmoderne anti-estetike omogoči vidnost lezbištva/gejevstva, proizvede gejevstvo/lezbištvo v oblikah, ki so začele prevladovati v osemdesetih – ali pa je naraščajoča prisotnost gejevstva/lezbištva del spodbude postmodernizmu? Morda vse to deluje družno, kot konstelacija težko obvladljive kulturne spremembe? Je Warholova kritika delitev visokih in nizkih kulturnih praks, ki jo je podal v petdesetih letih, gejevsko dejanje, porajajoča se postmoderna ali oboje?

Kaj pa če spodbijemo Huyssenovo dokaj tradicionalno zgodovinsko oceno z močnejšimi Lyotardovimi presojami? Kaj če postmoderna ne sledi moderni, v ojdipskem razvoju, znotraj logike avantgarde? Kaj če, kot pravi Robyn Wiegman, *"postmoderna ne transcendirá moderne, pač pa jo le znova bere, od znotraj"* (1994, str. 14). Manko jasne zgodovinske naracije o vzroku/posledici med moderno in postmoderno daje odnosu med njima napetost, soodvisno dinamiko, kjer ena definira drugo. Znotraj te dinamike nas lahko premami povezovanje lezbištva/gejevstva s postmodernizmom, vendar pa ta se napetost med moderno in postmoderno dejansko podaljšuje znotraj gejevskih/lezbičnih študij,

med političnimi vrednotami modernističnih identitetnih strategij in osvobajajočim učinkom postmodernističnega odpiranja identitetnih kategorij. Napetost med modernim in postmodernim igra vlogo v analizah Judith Butler, ki meni, *“da bi vpisovanje samega sebe v identitetne kategorije pomenilo obrniti se proti seksualnosti, ki naj bi jo kategorija določala. To pa bi utegnilo veljati za katerokoli identitetno kategorijo, ki skuša nadzirati eroticizem, za katerega trdi, da ga – mnogo manj ‘svobodno’ – opisuje in avtorizira”* (1991, str. 14).

Prepoznavanje paradoksa znotraj modernistične/postmodernistične identitetne trgovine in prostega identitetnega poigravanja – kot trdi Butlerjeva – postavlja attribute gejevskih/lezbičnih kategorij na stran stereotipične postmoderne, saj se njene vrednote utemeljujejo ravno na manku le-teh, pa tudi na izzivu meja. *“Z identitetnimi kategorijami imam stalno težave,”* pravi Butler, *“smatram jih za toge ovire, sprejemam in razlagam kot nujno zlo”* (str. 14). Hkrati pa je kategorija instrumentalna ravno zato, ker je nestabilna in jo je mogoče spodbijati. Butlerjeva nadaljuje: *“pravzaprav me kategorija ne bi zanimala, če ne bi predstavljala težave; prav užitek, ki ga ustvarja nestabilnost teh kategorij, vzdržuje različne erotične prakse, zaradi katerih sem tudi sama kandidat zanje”* (str. 14). To pa pomeni, da je vsaj lezbična erotika produkt vzajemnega delovanja modernističnih in postmodernističnih terminov, da je povezava med gejevstvom/lezbištvom in postmoderno v resnici povezava med lezbištvom/gejevstvom, postmoderno in moderno.

Ta kompleksna formulacija nujne vzajemnosti moderne/postmoderne podpira domnevno dokaj premočrtne postmodernistične koncepcije (če so sploh mogoče) *“post-identitetnih”* seksualnosti, ki niso *“neomejena in neobvezujoča drsenja pozicij in oblik”*, kot meni Judith Halberstam, temveč so bolj stanje, ki *“kaže jalovost raztegljivih izrazov, kot so lezbijka ali gej ali straight ali moški ali ženska, v odnosu do širokega polja izkušenj, vedenj in samo-dojevanj”* (1994, str. 210). Halberstamova premešča seksualne in spolne identitete iz *“življenjskih stilov v stile, iz življenjskih dejstev v fikcije in iz fiksiranih identitet v možnosti”*, s tem pa premika modernistične kategorije ali identitete v polje fikcije, zavestno proizvedenega, performansa in morda celo performativnosti. Tako kot pri Butlerjevi je domnevna postmoderna odvisna od modernizma tudi tedaj, ko ga zavrača. Čeprav razprava Halberstamove o *“novih seksualnih slovarjih”* napoveduje politike premeščanj in možnosti, pa opozarja tudi na vse preveč vseprisotni modernistični subjekt, ki to fikcijo nadzira in se pogosto vrača nazaj. Ne gre za to, da poziv Halberstamove k novim seksualnostim ne bi bil zanimiv ali celo nujen korak v postmodernem nazoru; kaže namreč, kako je tak korak še vedno pripet k modernizmu, h kategorijam, od katerih bi morda rad ubežal.

Tudi kategorija "*queer*" skuša širiti ali celo prestaviti ločene seksualne kategorije v bolj fluidne, manj določljive izraze, ki sami po sebi odsevajo razbitje kategorizacije. Medtem ko izraz "*queer*" preprečuje udobna umeščanja subjekta znotraj meja spola/seksualnosti, medtem ko glagol "*queering*" kaže, da te meje nikdar niso bile stabilne, ekskluzivne ali zaokrožene, pa sta oba smiselna le kot reakcija na modernistične pozicije, pred katerimi bežita. Če skuša *queer*, v odnosu do modernističnih identitetnih kategorij, zavzeti določljivo postmoderno pozicijo, potem lahko *queering* razumemo kot postmodernistično potezo. Ko *queering* označuje gejevstvo/lezbištvo/transspolnost/transseksualnost (vse, kar ni povsem heteroseksualno ali povezano s tradicionalnimi kategorijami spola), pa ga spet obvladuje modernistična podnet, ki razume izraz *queer* kot nadomestek za homoseksualnost. Izraz *queer* seveda lahko dopušča razmišljanje izza modernističnih kategorij, ker pa je, kot njihova performativna dislokacija, nanje le pripet, včasih le zaokroži zakleti krog – saj nenazadnje dopusti tudi heteroseksualnost v polje *queer*, ne da bi v celoti zavrnil seksualne/spolne kategorije. Morda je to na neki način tisti zeleni izid, vendar pa pomeni hkrati tudi uravnoteženje in povratek k *statusu quo*.

Da bi bili argumenti, kot jih navaja Halberstamova, ali taktike, kot je *queering*, uporabne za gejevske/lezbične (*queer*) postmoderne kritične prakse, je potrebno razbiti dihotomijo med moderno in postmoderno, med 'pred' in 'potem', med singularnim redom in mnogoterimi možnostmi – to naj bi bila pot v prakso, ki jo je paralizirala identitetna uganka, katero je tako jasno definirala Butlerjeva. Za feministično kritiko postmodernega navideznega brisanja identitetnih kategorij je postmodernizem videti kot stremuška poguba, razveljavitev še svežih dosežkov večdesetletnega boja. Če pa razumemo nekatere modernistične ideje o identiteti, ki se podaljšujejo in hkrati spodbijajo, opuščajo, krčijo in spreminjajo, potem so tudi identitetne kategorije, ki so konstituirale lezbične/gejevske študije, na vrsti za preizpraševanje. To pa se že dolgo dogaja; medtem ko so se lezbične in gejevske študije v sedemdesetih in osemdesetih letih borile za vstop lezbičnih in gejevskih avtorjev ali ponovno analiziranje snovi skozi lezbično/gejevsko branje, je postalo jasno konstituiranje kategorij manj jasno. Proces definiranja in redefiniranja je bil hkrati tudi proces odkrivanja kategorične negotovosti, široke raznolikosti in mnogovrstnih razlik. Zaključek, ki ga je mogoče narediti iz teh metod odkrivanja, se glasi, da gejevska/lezbična literarna tradicija dejansko obstaja; drug zaključek pa vodi k ugotovitvi, da ni več jasne ideje o tem, kaj naj bi pomenilo biti gejevski/lezbični avtor.

Kakorkoli že, modernistična vnema za identitetne kategorije je postala postmoderno blago. Na akademskem in širšem trgu so lezbištvo, gejevstvo in celo *queerovstvo* simulakri alter-heteroseksualnega etosa, postali so *chic* blagovne znamke razširjenega

spolnega/seksualnega trga. Medtem ko so lezbijke in geji postali predmet potrošniške radovednosti, pa tudi lastnega kritičnega in fetišizirajočega očesa, je spolna disforija, povezana z gejevskimi in lezbičnimi pozicijami, odprla ogromne trge za uni-seks, *ambi-seks* in tržno vidnost vseh neheteroseksualnih možnosti. Potrošniška kultura obenem zagotavlja in ukinja modernistične pomene, ki se še držijo teh poziciji, ki so postale modni in tržni stili znotraj širše logike globalnega kapitala. Potrošniška identiteta je prav takšen paradoks kot lezbična identiteta, o čemer je pisala Butlerjeva.

Tako kot postmoderna so tudi potrošniška kultura in njeni priveski – stil, simulaker, mutantnost, dislokacija – videti kot stereotipi, povezani s homoseksualnostmi, posebej z geji. Stil je kot potrošniška kategorija povezan z nekoristno (a poželjivo) dekorativnostjo, wildovsko trivialnostjo, pomembno za premik centra in razlage meščanskih poudarkov. Postavljanje študij stilov v postmoderno početje – še posebej, če gre za študij postmodernizma kot organiziranega štila – prinaša enak paradoks, kot je tisti z identiteto. Čeprav se študij postmoderne lahko zdi postmoderen, pa je s svojimi raziskavami sistema in resnice potrošniške logike pogosto še bolj modernističen.

Problem povezovanja postmodernizma in gejevskih ter lezbičnih študij je torej v tem, da medtem ko lezbištvo in gejevstvo zlahka povežemo s postmoderno, pa gejevške in lezbične študije postmoderne ali postmoderne študije gejevstva in lezbištva ne poskušajo biti postmoderne, namesto tega pa si delijo isto napetost med identiteto in dislokacijo, o kateri sta razpravljala modernizem in postmodernizem. To je lahko tudi zato, ker postmoderna ne sproža, kaj šele podpira nastop in priznanje lezbištva in gejevstva kot kategorij. Če postmoderna ni niti organizirano gibanje niti enoten ali določljiv zgodovinski moment, potem je naključni odnos med postmodernizmi in homoseksualnostmi lahko produkt strukturalne paralele. Z drugimi besedami, skupek kategorij, poimenovanih z izrazom “postmoderno”, ter homoseksualnosti so različne manifestacije istega, kompleksnega kulturnega zagona. Če je tako, je povezava postmoderne z gejevstvom/lezbištvom morda le oportunistična, saj omogoča rahljanje kritik in ideologij, ki so zamejile lezbično/gejevsko prisotnost in prakso.

Katere vrste specifičnih kritičnih praks prinašajo različna razumevanja postmodernizma gejevskim in lezbičnim študijam? Postmodernizem kot estetska kategorija zlahka pripelje do študij gejevskih in lezbičnih “postmodernih” avtorjev. Čeprav je velik del teh kritik zelo podoben neotradicionalnemu, identitetno usmerjenemu branju gejevskih/lezbičnih avtorjev, pa takšna praksa občasno povezuje lezbištvo ali gejevstvo s postmodernim stilom, denimo “*Jeanette Winterson’s Sexing the Postmodern*” Laure Doan ali “*Somewhere over the rainbow ... Postmodernism and the Fiction of Sarah Schulman*” Sally Munt. Povezovanje postmodernih literarnih stilov s postmodernimi besedili ne izvira toliko iz novih

lezbičnih/gejevskih epistemologij, temveč iz prepoznavanja postmodernih literarnih stilov v delih gejevskih ali lezbičnih avtorjev ali delih o lezbičnih in gejevskih karakterjih. Nenazadnje je to še vedno modernistična kritika, ki teži k umevanju postmoderne kot stilistične kategorije, ki vodi v vedenje, kako literarna dela spodbijajo, redefiniirajo, raztegujejo in ponarejajo spolne in seksualne kategorije.

Bolj postmoderno lezbično/gejevsko delo je postavljeno v kritiko same kulture, v študije o postmodernem razumevanju moči, kultur in seksualnih subjektivitet, ki jih oblikuje poststrukturalistična misel. Ta dela pogosto oporekajo modernističnim idejam o subjektu, segajo pa od Judith Butler in njenih analiz spola, moči in subjektivnosti do avtorjev in avtoric, kot so Thomas Yingling, Lee Edelman, Sue-Ellen Case, Robyn Wiegman, Cindy Patton, Leo Bersani, Elizabeth Grosz, D. A. Miller, E. L. McCallum in Camille Griggers⁴ (če omenim le nekatere), ki začenjajo kritizirati temelje kategorij spola/seksualnosti, modernistične metodologije ter identiteto usmerjene epistemologije in se usmerjajo k poststrukturalistični teoriji, performativnosti in reinterpretacijam psihoanalize.

Čeprav postmodernizem in poststrukturalizem nista sinonima, je povezava poststrukturalistične misli s postmodernim nazorom omogočila pretanjene analize seksualnosti, kulture in zgodovine znotraj lezbičnih in gejevskih študij. Foucaultovo delo o moči in Barthesovo razumevanje reprezentacije in naracije se združuje z bolj strukturalističnimi psihoanalitskimi analizami jezika in subjektivnosti, kot sta jih zasnovala Lacan in Freud. Takšen konceptualni arzenal krepi ostro gejevsko in lezbično kritiko potrošniške kulture (Doty, Koestenbaum), poenostavljenih identitetnih kategorij (Sedgwick, Phelan), spola (Butler, Halberstam), naracije (de Lauretis, Miller), politik reprezentacije in seksualnosti (Sedgwick, Goldberg, Bersani, Watney, Halberstam) in osnovnih smernic seksualnih/spolnih sistemov, kot so želja (de Lauretis), falus (Butler, Grosz) in fetiš (Grosz, McCallum).

Poststrukturalistična misel ponuja več možnosti za intelektualne projekte, ki utegnejo učinkovito pretresti seksualne/spolne sisteme, omogoča morda tako razpustitev kategorij kot učinkovito *queer* politiko. Vsaka politična praksa, ki noče pasti nazaj v modernistične identitetne kategorije, mora biti teoretično podklovana, zlasti zato, ker se naše ideje o politiki, opiranje na identitetne kategorije, močno nagibajo k modernizmu. Razbijanje dihotomije med modernizmom in postmodernizmom pomeni tudi razbijanje lažnega nasprotja med teorijo in prakso. Postmodernizem obljublja drugačen red in poststrukturalizem nas lahko tja pripelje, a le, če priznamo, da bomo morda morali opustiti modernistično udobje identitetnih kategorij. Prav lahko se zgodi, da tisto, kar se je začelo kot lezbične in gejevske študije, preraste v raziskave, ki širi razumevanje izza identitet.

Prevedla Tatjana Greif

⁴ *Razprava je bila objavljena pod imenom Catherine Griggers. Nato je spremenila ime v Camilla.*

LITERATURA

- Barthes, Roland, **The Pleasure of the Text**. New York: Hill and Wang, 1975.
- Bersani, Leo, *Is the Rectum a Grave?*. V: Douglas Crimp (ur.), AIDS: **Cultural Analysis Cultural Activism**, Cambridge, MA: MIT Press: 1988 (197–222).
- Butler, Judith, *Imitation and Gender Subordination*. V: Diana Fuss (ur.), **Inside/Out**. New York: Routledge, 1991 (13–31).
- Case, Sue-Ellen, *Towards a Butch Femme Aesthetic*, V: **Discourse 11/1**, Fall/Winter, 1988/89 (55–73).
- De Lauretis, Teresa, **The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire**. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- Doan, Laura, *Jeanette Winterson's Sexing the Postmodern*. V: Laura Doan (ur.), **The Lesbian Postmodern**. New York: Columbia University Press, 1994 (137–155).
- Doan, Laura (ur.), **The Lesbian Postmodern**. New York: Columbia University Press, 1994 (137–155).
- Doty, Alexander, **Making Things Perfectly Queer: Interpreting Mass Culture**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Edelman, Lee, **Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory**. New York: Routledge, 1994.
- Foucault, Michel, **The History of Sexuality** Vol. I. New York: Vintage Books, 1990.
- Fuss, Diana (ur.), **Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories**. New York: Routledge, 1991.
- Griggers, Catherine, *Lesbian Bodies in the Age of (Post)Mechanical Reproduction*. V: **The Lesbian Postmodern**. New York: Columbia University Press, 1994 (118–133).
- Grosz, Elisabeth, *Fetishism, Identity, Politics*. V: Judith Roof in Robyn Wiegman (ur.), **Who Can Speak? Authority and Critical Identity**. Champagne: University of Illinois Press, 1995 (155–164).
- Halberstam, Judith, *F2M: The Making of Female Masculinity*. V: Laura Doan (ur.), **The Lesbian Postmodern**. New York: Columbia University Press, 1994 (210–228).
- Harvey, David, **The Condition of Postmodernity**. Cambridge, MA: Blackwell, 1990.
- Hassan, Ihab, *The Culture of Postmodernism*. V: **Theory, Culture and Society** Vol.2/No.3, 1985 (124–5).
- Huyssen, Andreas, *Mapping the Postmodern*. V: Joseph Natoli in Linda Hutcheon (ur.), **A Postmodern Reader**. Albany: SUNY Press, 1993.
- Koestenbaum, Wayne, *The Queen's Throat: (Homo)sexuality and the Art of Singing*. V: Diana Fuss (ur.), **Inside/Out**. New York: Routledge, 1991 (205–234).
- Liotard, Jean-François, **The Postmodern Condition. A Report on Knowledge**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Liotard, Jean-François, *What is Postmodernism?* V: Julian Pefanis in Morgan Thomas (ur.), **The Postmodern Explained**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- McCallum, E. L., *How to Do Things with Fetishism*, V: **Differences** Vol. 77/No.3, 1995 (24–46).
- Miller, D. A., *Anal Rope*. V: **Diana Fuss** (ur.), **Inside/Out**. New York: Routledge, 1991 (119–141).
- Munt, Sally, *'Somewhere over the rainbow'... Postmodernism and the Fiction of Sarah Schulman*. V: **New Lesbian Criticism**. New York: Columbia University Press, 1992 (22–50).
- Patton, Cindy, *Hegemony and Orgasm, or, The Instability of Heterosexual Pornography*, **Screen** Vol. 30/No.3. Autumn 1989 (72–77).
- Roof, Judith, **Come As You Are: Sexuality and Narrative**. New York: Columbia University Press, 1996.

- Sedgwick, Eve Kosofsky, **Epistemology of the Closet**. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Watney, Simon, **Policing Desire: Pornography, AIDS and the Media**. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1989.
- Wiegman, Robyn, Introduction: Mapping the Lesbian Postmodern. V: Laura Doan (ur.), **The Lesbian Postmodern**. New York: Columbia University Press, 1994 (1–20).
- Yingling, Thomas, **AIDS in America: Postmodern Governance, Identity and Experience**. V: Diana Fuss (ur.), **Inside/Out**. New York: Routledge, 1991 (291–310).

NADALJNJE BRANJE:

- Bad Object-Choices, **How Do I Look: Queer Film and Video**. San Francisco: Bay Press, 1991.
- Butler, Judith, **Gender Trouble**. New York: Routledge, 1990.
- Jagose, Annamarie, **Lesbian Utopics**. New York: Routledge, 1994.
- Jameson, Fredric, **Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism**. Durham: Duke University Press, 1991.
- Roof, Judith, **Lesbians and Lyotard: Sexuality and the Naming of the Postmodern**. V: Laura Doan (ur.), **The Lesbian Postmodern**. New York: Columbia University Press, 1994 (47–66).
- Warner, Michael (ur.), **Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Subjekti biološkega spola/ družbenega spola/želje¹

“Ženske” kot subjekt feminizma

Nihče se ne rodi kot ženska, temveč to postane.

Simone de Beauvoir

Pravzaprav ne moremo reči, da “ženske” obstajajo.

Julia Kristeva

Ženska nima biološkega spola.

Luce Irigaray

Razvijanje seksualnosti ... je vzpostavilo pojem biološkega spola.

Michel Foucault

Kategorija biološkega spola je politična kategorija, ki utemeljuje družbo kot heteroseksualno.

Monique Wittig

Feministična teorija je zvečine predpostavljala neko identiteto, razumljeno s kategorijo žensk, ki v tem diskurzu ne zbuja le feminističnega interesa in cilja, temveč tudi konstituira subjekt, za katerega si prizadeva politična reprezentacija. Toda *politika in reprezentacija* sta kontroverzna termina. Na eni strani reprezentacija rabi za operativni termin v političnem procesu, ki hoče širiti vidnost in legitimnost žensk kot političnih subjektov; na drugi strani pa je reprezentacija normativna funkcija jezika, izrečena zato, da bi razkrila ali popačila domnevno resnico o kategoriji žensk. Videti je bilo, da je za feministično teorijo razvoj jezika, ki obširno ali ustrezno reprezentira ženske, nujen za spodbujanje politične vidnosti žensk.

¹ Odlomek iz Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York and London 1990, str. 1–13.

² Glej Michel Foucault, "Right of Death and Power over Life", *The History of Sexuality, Volume I, An Introduction*, prev. Robert Hurley (New York: Vintage, 1980), originally published as *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978). V tem zadnjem poglavju Foucault razpravlja o odnosu med pravnim in produktivnim zakonom. Njegov pojem produktivnosti zakona je jasno izpeljan iz Nietzscheja, vendar ni identičen z Nietzschejevo voljo do moči. Uporaba Foucaultovega pojma produktivne moči ni mišljena kot preprosta "aplikacija" Foucaulta na teme spola. Kot pokažem v 3. poglavju, v odstavku ii, "Foucault, Herculine in politika seksualne diskontinuitete", premišljanje o seksualni razliki s termini Foucaultovega lastnega dela razkriva osrednja nasprotja njegove teorije. Njegov pogled na telo kritiziram tudi v zadnjem poglavju.

³ Reference na subjekt pred zakonom so v pričujočem delu ekstrapolacija Derridajevega branja Kafkove prisposobe "Pred zakonom", v: *Kafka and the Contemporary Critical Performance: Centenary Readings*, ur. Alan Udoff (Bloomington: Indiana University Press, 1987).

To se je zdelo očitno pomembno zaradi prežemajočih kulturnih okoliščin, v katerih so življenja žensk napačno reprezentirali ali pa jih sploh niso reprezentirali.

Prevladujočo koncepcijo o odnosu med feministično teorijo in politiko je nedavno izzval sam feministični diskurz. Sam subjekt žensk se ne razume več s stabilnimi ali trajnimi termini. Ne le da se veliko literature sprašuje o vitalnosti "subjekta" kot končnega kandidata za reprezentacijo ali pravzaprav za osvoboditev, temveč je nenazadnje tudi malo strinjanja o tem, kaj konstituira kategorijo žensk ali bi jo moralo konstituirati. Domene politične in lingvistične "reprezentacije" vnaprej točno določajo merilo za oblikovanje samih subjektov; izid je reprezentacija, razširjena le do tega, kar lahko prepoznamo kot subjekt. Z drugimi besedami, najprej mora biti izpolnjen prvi pogoj za obstoj subjekta, da bi lahko razširili reprezentacijo.

Foucault je pokazal, da pravni sistem moči *producira* subjekte, ki potem začnejo reprezentirati.² Zdi se, da pravni pojmi moči regulirajo politično življenje s čisto negativnimi termini – to je z omejevanjem, s prepovedjo, z regulacijo, nadzorom in celo z "zaščito" posameznic in posameznikov, ki jih z neko politično strukturo povezuje naključno in preklicljivo delovanje izbire. Toda subjekti, ki jih regulira taka struktura, se zato, ker so ji podložni, oblikujejo, definirajo in reproducirajo skladno z zahtevami te strukture. Če je ta analiza pravilna, potem je sama pravna sestava jezika in politike, ki reprezentira ženske kot "subjekt" feminizma, diskurzivna sestava in učinek neke različice politike reprezentacije. In pokaže se, da feministični subjekt diskurzivno konstituira prav politični sistem, ki naj bi podpiral njegovo emancipacijo. To postane politično vprašljivo, če je mogoče pokazati, da ta sistem producira subjekte s spolom vzdolž diferencialne osi prevlade ali da producira domnevno moške subjekte. V tem primeru bo nekritično pozivanje, naj bi tak sistem emancipiral "ženske", očitno samopozorno.

Vprašanje "subjekta" je ključno za politiko, še posebej za feministično politiko, saj pravne subjekte vedno reproducirajo določene izključevalne prakse, ki se ne "kažejo", čim je vzpostavljena pravno-politična struktura. Z drugimi besedami, politična konstrukcija subjekta poteka z določenimi legitimnimi in izključevalnimi cilji. Politične operacije pa učinkovito prikrije in naturalizira politična analiza, ki pravne strukture razume kot njihov temelj. Pravna moč neizogibno "producira" tisto, o čemer trdi, da le reprezentira; zato se politika mora ukvarjati z dvojno funkcijo moči: s pravno in produktivno. Pravzaprav zakon producira in potem prikriva pojem "subjekta pred zakonom",³ da bi tako invociral to diskurzivno sestavo kot naturalizirano temeljnostno premiso, ki potem legitimizira regulativno hegemonijo zakona. Ne zadostuje raziskovati, kako bi ženske lahko bile celoviteje reprezentirane v jeziku in politiki. Feministična kritika bi morala razumeti tudi, kako kategorijo "žensk", subjekt feminizma,

producirajo in omejujejo prav strukture moči, s katerimi si prizadeva za emancipacijo.

Vprašanje žensk kot subjekta feminizma resnično povečuje možnost, da morda ni subjekta, ki bi stal "pred" zakonom in pričakoval reprezentacijo v zakonu ali po njem. Mogoče subjekt, kakor tudi invokacijo časovnega "pred", konstituira zakon kot fiktivni temelj svoje lastne zahteve po legitimnosti. Prevladujočo predpostavko o ontološki integriteti subjekta pred zakonom bi lahko razumeli kot sodobno sled države naravne hipoteze, fundacijske basni, ki jo sestavljajo pravne strukture klasičnega liberalizma. Performativna invokacija nezdgovinskega "pred" postane temeljnostna premisa in zagotavlja predružbeno ontologijo oseb, ki svobodno privolijo v to, da se jim vlada in tako konstituira legitimnost družbene pogodbe.

Ne glede na fundacionalistične fikcije, ki podpirajo pojem subjekta, pa ostaja politično vprašanje, s katerim se feminizem sreča v predpostavki, da termin *ženske* označuje skupno identiteto. Bolj kot stabilen označevalec, ki zaukaže privolitev tistih, ki naj bi jih opisoval in reprezentiral, so *ženske* celo v množini postale težaven termin, mesto sporov in razlog za tesnobo. Kakor prepričuje naslov dela Denise Riley *Am I That Name?*, to vprašanje producira prav možnost mnogovrstnih pomenov imena.⁴ Če "je" nekdo ženska, to gotovo ni vse, kar ta človek je; terminu se ne posreči izčrpnost, ne zato, ker bi "oseba" pred spolom prekoračila parafernalije svojega spola, temveč zato, ker v različnih zgodovinskih kontekstih spol ni vedno konstituiran koherentno ali konsistentno, in zato, ker ga sekajo rasne, razredne, etnične, seksualne in regionalne modalnosti diskurzivno konstituiranih identitet. Posledica tega je, da je "spol" nemogoče ločiti od političnih in kulturnih presekov, v katerih se neizogibno producira in ohranja.

Politično predpostavko, da mora obstajati univerzalni temelj feminizma, tisti, ki ga moramo najti v identiteti, domnevno obstoječi v vseh kulturah, pogosto spremlja pojmovanje, da ima zatiranje žensk neko singularno obliko, razločljivo v univerzalni ali gosposki strukturi patriarhata ali moške dominacije. Pojmovanje o univerzalnem patriarhatu so v zadnjih letih zelo kritizirali, ker se mu ni posrečilo pojasniti delovanja spolnega zatiranja v konkretnem kulturnem kontekstu, v katerem se pojavlja. Če so te različne kontekste proučili s temi teorijami, so jih zato, da bi našli "zglede" ali "ilustracije" univerzalnega načela, ki je začetna predpostavka. To obliko feminističnega teoriziranja kritizirajo zaradi njegovega prizadevanja, da bi koloniziralo nezahodne kulture in si jih prilastilo ter tako podprlo zelo zahodne pojme o zatiranju. Poleg tega hoče konstruirati "tretji svet" ali celo "orient", kjer spolno zatiranje spretno pojasnjuje kot značilnost esencialnega, nezahodnega barbarstva. Feministična nujnost po vzpostavitvi univerzalnega položaja patriarhata, ki naj bi okrepila videz feministične zahteve po lastni

⁴ Glej Denise Riley, *Am I That Name?: Feminism and the Category of 'Women' in History* (New York: Macmillan, 1988).

⁵ Glej Sandra Harding, "The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory", v: *Sex and Scientific Inquiry*, ur. Sandra Harding in Jean F. O'Barr (Chicago: University of Chicago Press, 1987), str. 283–302.

reprezentativnosti, je občasno spodbudila bližnjico h kategorični ali fiktivni univerzalnosti strukture prevlade, ki naj bi producirala skupno izkušnjo podjarmljenosti žensk.

Čeprav trditev o univerzalnem patriarhatu nima več tolikšne verodostojnosti kot prej, pa je veliko težje opustiti pojmovanje o splošno razširjeni koncepciji "žensk", ki je posledica te konstrukcije. Seveda je bilo veliko razprav: Ali obstaja kakšna skupna značilnost "žensk", ki bi obstajala pred njihovim zatiranjem, ali pa "ženske" povezuje le njihovo zatiranje? Ali obstaja neka posebnost ženskih kultur, ki bi bila neodvisna od njihove podrejenosti gosposkim, moškim kulturam? Ali sta posebnost in integriteta žensk kulturni ali jezikoslovni praksi vedno opisani zoper nekaj in zatorej s termini neke dominantnejše kulturne formacije? Ali obstaja regija "specifično ženskega", tistega, ki je diferencirano od moškega kot takega in hkrati prepoznavno po svoji različnosti z neopazno in zatorej domnevno univerzalnostjo "žensk"? Binarnost moško/žensko ne konstituira le ekskluzivne konstrukcije, v kateri lahko prepoznamo to posebnost, temveč je v vseh drugih primerih "posebnost" ženskega še enkrat v celoti dekontekstualizirana ter analitično in politično izločena iz konstitucije razreda, rase, etnije in drugih osi odnosov moči, oboje pa konstituira "identiteto" in napačno poimenuje singularni pojem identitete.⁵

Sama menim, da domnevno univerzalnost in enotnost subjekta feminizma učinkovito spodkopavajo ovire reprezentacijskega diskurza, v katerem funkcionira. Prenagljeno vztrajanje pri stabilnem subjektu feminizma, razumljenem kot brezšivni kategoriji žensk, zares neizogibno ustvarja mnogovrstna zavračanja te kategorije. Te domene izključevanja razkrivajo prisilne in regulatorске posledice te konstrukcije, tudi če je bila konstrukcija izdelana v emancipacijske namene. Razdrobljenost feminizma in to, da mu paradokсно nasprotujejo "ženske", ki naj bi jih reprezentirale, zares prepričuje o nujnih mejah politike identitet. Domneva, da bi feminizem lahko stremel k širši reprezentaciji subjekta, ki ga sam konstruira, ima ironično posledico, in sicer feministični cilji tvegajo neuspeh, ker nočejo upoštevati konstitutivne moči lastnih reprezentacijskih trditev. Tega problema ne omili pozivanje na kategorijo žensk zgolj iz "strateških" namenov, kajti strategije imajo vedno pomene, ki presega namene, h katerim težijo. V takem primeru bi samo izključevanje lahko označili kot nehoten, vendar posledičen pomen. Feminizem, ki se prilagaja zahtevi reprezentacijske politike po artikulaciji stabilnega subjekta, se tako sam odpira za vdor surovih in napačnih reprezentacij.

Politična naloga očitno ni zavračanje reprezentacijske politike – kakor da bi jo lahko zavrnili. Pravne strukture jezika in politike konstituira sodobno polje moči; zatorej ni nobene pozicije zunaj tega polja, temveč le kritična genealogija svojih lastnih legitimizacijskih praks. Tako je kritično izhodišče *zgodovinska*

sedanjost, kot pravi Marx. Naloga pa je, da v tem konstituiranem okviru oblikujemo kritiko kategorij identitete, ki jim sodobne pravne strukture podeljujejo družbeni spol, jih naturalizirajo in imobilizirajo.

Morda je v tem kritičnem času kulturne politike, v obdobju, ki ga nekateri imenujejo "postfeministično", neka možnost za premislek o zapovedanem konstruiranju subjekta feminizma iz feministične perspektive. Videti je, da je v feministični politični praksi nujno radikalno premišljanje o ontoloških konstrukcijah identitete, da bi formulirali reprezentacijsko politiko, ki bi lahko oživela feminizem na drugih podlagah. Na drugi strani pa je mogoče napočil čas za tuhtanje o radikalni kritiki, ki hoče feministično teorijo osvoboditi nuje po konstruiranju ene same ali stalne podlage, ki je nenehno v sporu s tistimi identitetnimi ali protiidentitetnimi položaji, ki jih nenehno izključuje. Ali izključevalne prakse, ki utemeljujejo feministično teorijo s pojmom "žensk" kot subjekta, paradoksnost spodbujajo feministične cilje po širjenju svojih zahtev po "reprezentaciji"?⁶

Morda je vprašanje še resnejše. Ali je konstrukcija kategorije žensk kot koherentnega in stabilnega subjekta nehotena regulacija in materializacija odnosov med spoloma? In mar ni prav ta materializacija v nasprotju s feminističnim prizadevanjem? Koliko kategorija žensk dosega stabilnost in koherentnost le v kontekstu heteroseksualne matrice?⁷ Če stabilen pojem spola ni več fundacionalistična premisa feministične politike, je morda zdaj zaželena nova oblika feministične politike, ki bi nasprotovala sami materializaciji spola in identitete, politika, ki bi spremenljivo konstrukcijo identitete razumela tako metodološko kot normativno za prvi pogoj, če ne že politični cilj.

Prav opazovanje političnih operacij, ki producirajo in prikrivajo, kaj se kvalificira za pravni subjekt feminizma, je naloga *feministične genealogije* kategorije žensk. Na poti prizadevanja za prevpraševanje "žensk" kot subjekta feminizma se lahko pokaže, da neproblematična invokacija te kategorije *onemogoči* možnost feminizma kot reprezentacijske politike. Kakšen smisel ima širjenje reprezentacije za subjekte, ki se konstruirajo z izključevanjem tistih, ki se ne morejo prilagoditi neizgovorjenim normativnim zahtevam subjekta? Kateri odnosi dominacije in izključevanja se nehote ohranjajo, ko reprezentacija postane edino politično žarišče? Identiteta feminističnega subjekta ne bi smela biti temelj feministične politike, če oblikovanje subjekta poteka v polju moči, ki ga praviloma prikriva trditev o tem temelju. Morda se bo paradoksnost pokazalo, da "reprezentacija" daje feminizmu smisel le takrat, ko ni domneve o subjektu "žensk".

⁶ *Spomnila sem se dvoumnosti, inherentne v delu Nancy Cott, The Grounding of Modern Feminism (New Haven: Yale University Press, 1987). Cottova dokazuje, da se je ameriško feministično gibanje zgodnjega dvajsetega stoletja hotelo "utemeljiti" s programom, ki je nasezadnje "utemeljil" to gibanje. Njena zgodovinska teza implicirno sproža vprašanje, ali nekritično sprejeti temelji delujejo kot "povratek zatiranih"; stabilnost politične identitete, osnovane na izključevalnih praksah, ki utemeljuje politično gibanje, lahko nenehno ogroža prav ta nestabilnost, ki jo ustvarja fundacionalistična poteza.*

⁷ *V besedilu uporabljam termin heteroseksualna matrica za poimenovanje tiste mreže kulturne razumljivosti, v kateri se naturalizirajo telesa, spoli in želje. Izhajam iz pojma "heteroseksualne pogodbe" Monique Wittig in delno iz pojma "vsiljene heteroseksualnosti" Adrienne Rich, da bi tako označila gosposki diskurzivni/spoznavni model razumljivosti spola, ki predpostavlja, da je za koherenco in smiselnost teles potreben stabilen biološki spol, ki se kaže s stabilnim družbenim spolom (moški biološki spol kaže moški družbeni spol, ženski biološki spol kaže ženski družbeni spol). Ta se opozicionalno in hierarhično definira v vsiljeni heteroseksualni praksi.*

⁸ *Razpravo o razliki biološki spol/družbeni spol v strukturalistični antropologiji ter o feminističnih povzemanjih in kritikah te formulacije glej 2. poglavje, odstavek i, "Kritična menjava strukturalizma".*

⁹ *Zanimivo raziskavo o berdache in mnogospolni ureditvi v ameriških indijanskih kulturah glej v: Walter L. Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture* (Boston: Beacon Press, 1988). Glej tudi Sherry B. Ortner in Harriet Whitehead (ur.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Sexuality* (New York: Cambridge University Press, 1981). Politično občutljivo in provokativno analizo o berdache, transseksualcih in kontingentnosti dihotomij družbenega spola glej Suzanne J. Kessler in Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).*

¹⁰ *Velik del feminističnega raziskovanja je usmerjalo področje biologije in zgodovine znanosti, ki vrednoti politične interese, inherentne raznim diskriminatornim postopkom, ki vzpostavljajo znanstveni temelj biološkega spola. Glej: Ruth Hubbard in Marian Love (ur.), *Genes and Gender*, 1. in 2. zv. (New York: Gordian Press, 1978, 1979); izdaji o feminizmu in znanosti Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy, 2. zv., št. 3, jesen 1987 in 3. zv., št. 1, pomlad 1988, in še posebej *The Biology**

Vsiljeni red biološkega spola/družbenega spola/želje

Čeprav se neproblematična enotnost "žensk" pogosto invocira za konstruiranje solidarnosti identitete, razcep feminističnega subjekta vpelje razlika med biološkim in družbenim spolom. Razlika med biološkim in družbenim spolom, sprva mišljena za spodbijanje formulacije biologija je usoda, rabi argumentu, da je ne glede na kakršno koli biološko nedostopnost, ki naj bi jo imel biološki spol, družbeni spol kulturno konstruiran: torej družbeni spol ni vzročna posledica biološkega spola niti ni tako navidezno nespremenljiv kot biološki spol. Enotnosti subjekta torej že potencialno nasprotuje razlika, ki dopušča družbeni spol kot mnogovrstno interpretacijo biološkega spola.⁸

Če ima družbeni spol kulturne pomene, ki jih predpostavlja telo z biološkim spolom, potem ne moremo reči, da družbeni spol izhaja iz biološkega spola na en sam način. Če razliko biološki spol/družbeni spol pripeljemo do logičnega konca, nas prepričuje o radikalni diskontinuiteti med telesi z biološkim spolom in kulturno konstruiranimi spoli. Če za trenutek predpostavimo stabilnost binarnega biološkega spola, iz tega ne izhaja, da bo konstrukcija "moških" pripeta izključno na moška telesa ali da bodo "ženske" interpretirale le ženska telesa. Še več, četudi sta biološka spola videti neproblematično binarna po svoji morfologiji in konstituciji (to bo postalo vprašljivo), ni nobenega razloga za domnevo, da bi tudi družbena spola morala biti dva.⁹ Predpostavka o binarnem sistemu družbenega spola implicitno ohranja prepričanje o mimetičnem odnosu družbenega spola do biološkega, po katerem je družbeni spol odsev biološkega ali ga ta kako drugače omejuje. Ko se konstruirani položaj družbenega spola teorizira kot radikalno neodvisen od biološkega spola, sam družbeni spol postane prosto lebdeč izum, s posledico, da *moški* in *moško* lahko prav tako označujeta žensko ali moško telo, *ženska* in *žensko* pa prav tako moško ali žensko telo.

Radikalni razcep subjekta z družbenim spolom nam postavlja še drugo vrsto vprašanj. Ali lahko govorimo o "danem" biološkem spolu ali o "danem" družbenem spolu, ne da bi najprej preiskali, kako sta dana biološki in/ali družbeni spol in s kakšnimi sredstvi? Kaj pa sploh je "biološki spol"? Je naraven, anatomski, kromosomski ali hormonski? Kako naj feministična kritika oceni znanstvene diskurze, ki se delajo, da so vpeljali tovrstna "dejstva" za nas?¹⁰ Ali ima biološki spol zgodovino?¹¹ Ali ima vsak biološki spol drugačno zgodovino ali zgodovine? Ali obstaja zgodovina vpeljave dvojnosti biološkega spola, genealogija, ki bi lahko izpostavila binarno izbiro kot spremenljivo konstrukcijo? Ali dozdevno naravna dejstva biološkega spola diskurzivno producirajo različni znanstveni diskurzi v službi drugih političnih in družbenih interesov? Če je nespremenljiva značilnost biološkega spola sporna, je morda konstrukt z imenom

“biološki spol” prav tako kulturno konstruiran kot družbeni spol; resnično, morda je bil vedno že družbeni spol, s to posledico, da torej razlike med biološkim in družbenim spolom ni.¹²

Torej ne bi bilo smiselno definirati družbenega spola kot kulturno interpretacijo biološkega spola, če je sam biološki spol kategorija družbenega. Družbenega spola ne bi smeli razumeti kot zgolj kulturno inskripcijo pomena na prej dani biološki spol (pravna koncepcija); družbeni spol mora imenovati tudi sam produkcijski aparat, s čimer se vzpostavi sama biološka spola. Posledica tega je, da razmerje družbenega spola in kulture ni enako razmerju biološkega spola in narave; družbeni spol je tudi diskurzivno/kulturno sredstvo, s katerim se producira in vzpostavlja “narava biološkega spola” ali “naravni biološki spol” kot “preddiskurziven”, predhodnik kulture, politično nevtralna površina, *na kateri* deluje kultura. Konstrukcija “biološkega spola” kot radikalno nekonstruiranega nas bo spet zanimala v razpravi o Lévi-Straussu in strukturalizmu v 2. poglavju. V tem spoju je že jasno, da je en način za učinkovito zaščito notranje stabilnosti in binarnega okvira biološkega spola umeščanje dvojnosti biološkega spola v preddiskurzivno domeno. Produkcijo biološkega spola *kot* preddiskurzivnega bi morali razumeti kot učinek aparata kulturne konstrukcije, imenovane z *družbenim spolom*. Kako naj bi torej reformulirali družbeni spol, da bi zajeli razmerja moči, ki producirajo učinek preddiskurzivnega biološkega spola in tako prikrivajo samo operacijo diskurzivne produkcije?

Družbeni spol: Ruševine kroženja sodobne razprave

Ali obstaja “nedoločeni” družbeni spol, ki naj bi ga ljudje *imeli*, ali pa je to bistvena lastnost, katere naj bi *bil* človek, kot kaže vprašanje: “Katerega spola si”? Feministične teoretičarke trdijo, da je družbeni spol kulturna interpretacija biološkega spola ali da je družbeni spol kulturno konstruiran – kakšna sta način ali mehanizem te konstrukcije? Če je družbeni spol konstruiran – ali bi bil lahko konstruiran drugače ali pa njegova konstruiranost kaže na neko obliko družbene določenosti in onemogoča možnost zastopstva in preobrazbe? Ali “konstrukcija” prepričuje, da določeni zakoni proizvajajo razlike v družbenem spolu vzdolž univerzalnih osi razlik v biološkem spolu? Kako in kje poteka konstrukcija družbenega spola? Kakšen smisel bi lahko imela konstrukcija, ki ne more predpostavljati človeškega konstruktorja pred konstrukcijo? Po mnenju nekaterih pojmovanje o konstruiranem družbenem spolu kaže na določen determinizem pomenov družbenega spola, ki so vpisani na anatomsko različna telesa; ta telesa pa so razumljena kot pasivni prejemniki neizprosnega kulturnega zakona. Ko se neka “kultura”, ki “konstruira” spol, razume v razmerah takega zakona ali skupine

and Gender Study Group, “The Importance of Feminist Critique for Contemporary Cell Biology” v zadnji izdaji (pomlad 1988); Sandra Harding, The Science Question in Feminism (Ithaca: Cornell University Press, 1986); Evelyn Fox-Keller, Reflections on Gender and Science (New Haven: Yale University Press, 1984); Donna Haraway, “In the Beginning was the Word: The Genesis of Biological Theory”, Signs: Journal of Women in Culture and Society, 6. zv., št. 3, 1981; Donna Haraway, Primate Visions and Society (New York: Routledge, 1989); Sandra Harding in Jean F. O’Barr, Sex and Scientific Inquiry (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Anne Fausto-Sterling, Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men (New York: Norton, 1979).

¹¹ Foucaultova Zgodovina seksualnosti jasno daje enega od načinov za premišljanje o zgodovini “biološkega spola” v danem sodobnem evrocentričnem kontekstu. Za natančnejši premislek glej Thomas Lacquer in Catherine Gallagher (ur.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the 19th Century* (Berkeley: University of California Press, 1987), prvič objavljeno v izdaji *Representations*, št. 14, pomlad 1986.

¹² Glej moje besedilo “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault”, v: *Feminism as Critique*, ur. Seyla

Benhabib in Drucilla Cornell (Basil Blackwell, distr. University of Minnesota Press, 1987).

¹³ *Simone de Beauvoir, The Second Sex*, prev. E. M. Parshley (New York: Vintage, 1973), str. 301.

¹⁴ *Ibid.*, str. 38.

¹⁵ *Glej moje besedilo "Sex and Gender in Beauvoir's Second Sex"*, *Yale French Studies*, *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*, št. 72, zima 1986.

¹⁶ *Upoštevajmo obseg, v katerem se fenomenološke teorije, kot so Sartrova, Merleau Pontyjeva ali Beauvoirjeve, nagibajo k uporabi pojma utelešenje. Ker je pojem izpeljan iz teološkega konteksta, se nagiba k predstavi o "določenem" telesu kot o obliki inkarnacije in tako ohranja zunanje in dualistično razmerje med označevalno nematerialnostjo in materialnostjo samega telesa.*

zakonov, potem se zdi, da je družbeni spol tako določen in nespremenljiv, kot je bil s formulacijo o biologiji kot usodi. V takem primeru usoda ni biologija, temveč kultura.

Po drugi strani pa Simone de Beauvoir v *Drugem spolu* prepričuje, da "se nihče ne rodi kot ženska, temveč to postane".¹³ Za Beauvoir je družbeni spol "konstruiran", vendar njena formulacija implicira zastopnika, *cogito*, ki si nekako nadene ali prisvoji ta družbeni spol, načeloma pa bi si lahko nadel tudi drugega. Ali je družbeni spol tako spremenljiv in svojevoljen, kot je videti iz mnenja Beauvoirjeve? Ali se lahko v takem primeru "konstrukcija" reducira na obliko izbire? Beauvoirjeva jasno pravi, da nekdo "postane" ženska, vendar to postane vedno pod kulturno prisilo. In jasno je, da ta prisila ne izhaja iz "biološkega spola". V njenem mnenju ni ničesar, kar bi zagotavljalo, da bo "nekdo", ki je postal ženska, tudi nujno ženskega spola. Če "je telo situacija",¹⁴ kakor ona trdi, potem ni vrnitve k telesu, ki ga ne bi že vseskozi interpretirali kulturni pomeni. Zato biološkega spola ni mogoče označiti za preddiskurzivno anatomsko dejstvo. In res se bo pokazalo, da je biološki spol po definiciji že vseskozi družbeni spol.¹⁵

Zdi se, da je polemika o pomenu *konstrukcije* nasedla na konvencionalno filozofsko nasprotje med svobodno voljo in determinizmom. Razumljiva posledica bi bila lahko domneva, da neka običajna jezikoslovna omejitev misli oblikuje in omejuje razmere razprave. V takih razmerah je "telo" videti kot pasivni medij, na katerega se vpisujejo kulturni pomeni, ali kot instrument, s katerim prisvajalna in interpretativna volja določa kulturni pomen zase. V obeh primerih je telo predstavljeno le kot *instrument* ali *medij*, za katerega so skupine kulturnih pomenov le zunanja povezava. Toda "telo" samo je konstrukcija, kakor tudi nešteto "teles", ki konstituirajo domeno subjektov družbenega spola. Ne moremo reči, da imajo telesa pomenljiv obstoj pred oznako družbenega spola; in zatem se pojavi vprašanje: Koliko *telo začne obstajati* v oznaki in z oznako (oznakami) družbenega spola? Kako si vnovič zamislimo telo, ki ni pasivni medij ali instrument v pričakovanju navdihujoče zmožnosti posebne nematerialne volje?¹⁶

To, ali je družbeni ali biološki spol nespremenljiv ali svoboden, je vloga diskurza, ki, kot bomo prepričevali, hoče postaviti določene meje analize ali zaščititi nekatere humanistične doktrine kot pogoj za sleherno analizo družbenega spola. Prostor neomajnosti v "biološkem" ali "družbenem" spolu ali v samem pomenu "konstrukcije" kaže, kakšne kulturne možnosti je mogoče mobilizirati ali jih ni mogoče mobilizirati v kateri koli nadaljnji analizi. Meje diskurzivne analize družbenega spola predpostavljajo in predkupujejo možnosti predstavljenih in uresničljivih družbeno-spolnih konfiguracij v kulturi. To ne pomeni, da je katera koli in vsaka družbenospolna možnost odprta, temveč da ločnice analize prepričujejo o mejah diskurzivno pogojene izkušnje. Te meje so

vedno postavljene v razmerah gosposkega kulturnega diskurza, temelječega na binarnih strukturah, ki so videti kot jezik univerzalne racionalnosti. Omejenost je torej grajena v to, kar ta jezik konstituira kot predstavljivo področje družbenega spola.

Čeprav družboslovke in družboslovci govorijo o družbenem spolu kot o "dejavniku" ali "dimenziji" analize, ga aplicirajo tudi na utelešene osebe kot "znak" biološke, lingvistične in/ali kulturne razlike. V slednjih primerih je družbeni spol mogoče razumeti kot oznako, ki jo predpostavlja (že) spolno različno telo. A tudi tedaj ta oznaka obstaja le *v razmerju* do druge, nasprotne oznake. Nekatere feministične teoretičarke trdijo, da je družbeni spol "razmerje", pravzaprav vrsta razmerij, in ne posamezni atribut. Druge, ki sledijo Beauvoirjevi, pa dokazujejo, da je označen le ženski družbeni spol ter da sta univerzalna oseba in moški družbeni spol združena. Tako so ženske definirane v razmerah svojega biološkega spola, moški pa so povzdignjeni v nosilce telesno-transcendentne univerzalne osebnosti.

Luce Irigaray je s potezo, ki je še bolj zapletla razpravo, dokazovala, da ženske konstituira paradoks, če ne že protislovje, v diskurzu same identitete. Ženske so "biološki spol", ki to "ni". V jeziku, ki je prodorno maskulinističen, v falogocentričnem jeziku, ženske konstituira *nereprezentabilno*. Z drugimi besedami, ženske reprezentirajo biološki spol, ki ga ne moremo misliti, lingvistično odsotnost in nejasnost. V jeziku, ki se opira na enopomensko oznako, ženski spol konstituira neulovljivo in neoznačljivo. V tem smislu so ženske spol, ki to "ni", ampak je mnogovrsten.¹⁷ V nasprotju z Beauvoirjevo, za katero so ženske označene kot drugi, Irigarayjeva dokazuje, da sta tako subjekt kot drugi glavni moški opori zaprte falogocentrične označevalne ekonomije, ki svoj vsezajemajoči cilj doseže z izključevanjem vsega ženskega. Za Beauvoirjevo so ženske negacija moških, manko, po katerem se ločuje moška identiteta; za Irigarayjevo pa ta posebna dialektika konstituira sistem, ki izključuje popolnoma drugačno označevalno ekonomijo. Ženske niso le napačno reprezentirane v sartrovskem okviru označevalnega subjekta in označenega drugega, temveč napačnost označevanja kaže na neprimernost celotne strukture reprezentacije. Torej spol, ki to ni, omogoča izhodišče za kritiziranje gosposke zahodne reprezentacije in metafizike substance, ki strukturira sam pojem subjekta.

Kaj je metafizika substance in kako ta oblikuje mišljenje o kategorijah biološkega spola? Na prvi stopnji se humanistične koncepcije subjekta nagibajo k domnevi o substancialni osebi, ki je nosilka različnih esencialnih in neesencialnih lastnosti. Humanistična feministična pozicija bi lahko razumela družbeni spol kot *lastnost* osebe, ki je esencialno označena kot substanca pred družbenim spolom ali "jedro", imenovano oseba, ki označuje univerzalno zmožnost za razum, moralno presojo ali jezik. Vendar univerzalno

¹⁷ Glej Luce Irigaray, *The Sex Which Is Not One*, prev. Catherine Porter s Carolyn Burke (Ithaca: Cornell University Press, 1985), izvorno objavljeno kot *Ce sexe qui n'en est pas un* (Paris: Editions de Minuit, 1977).

¹⁸ Glej Joan Scott, "Gender as a Useful Category of Historical Analysis", v: *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988), str. 28–52, natisnjeno po *American Historical Review*, 91. zv., št. 5, 1986.

¹⁹ Beauvoir, *The Second Sex*, str. xxxvi.

konceptijo osebe kot izhodišče v družboslovni teoriji družbenega spola premestijo tiste zgodovinske in antropološke pozicije, ki družbeni spol razumejo kot *razmerje* med družbeno konstituiranimi subjekti v razločljivih kontekstih. Relacijski ali kontekstualni pogled nas prepričuje, da je to, kar "je" oseba in kar "je" pravzaprav družbeni spol, vedno relativno glede na konstruirana razmerja, v katerih je določeno.¹⁸ Družbeni spol kot premičen in kontekstualen fenomen ne označuje substancialnega obstoja, temveč relativno točko približevanja kulturnih in zgodovinsko specifičnih vrst razmerij.

Vendar bi Irigarayjeva trdila, da je ženski "biološki spol" točka lingvistične *odsotnosti*, nezmožnosti slovnične označitve substance in zato pogled, ki to substanco pokaže kot stalno in fundacionalistično iluzijo maskulinističnega diskurza. Ta odsotnost ni označena kot taka v moški označevalni ekonomiji – ta trditev postavlja na glavo argument Beauvoirjeve (in Wittigove), da *je* ženski biološki spol označen, medtem ko moški ni. Za Irigarayjevo ženski biološki spol ni "manko" ali "drugi", ki bi imanentno in negativno definiral subjekt z moškostjo. Ravno narobe, ženski biološki spol se izmakne samim pogojem za reprezentacijo, kajti ona ni niti "drugi" niti "manko" – te kategorije ostajajo relativne glede na sartrovski subjekt, imanenten falogocentrični shemi. Tako za Irigarayjevo žensko nikoli ne bi moglo biti *znak subjekta*, kakor bi prepričevala Beauvoirjeva. Še več, ženskega ne bi mogli teorizirati v razmerah *determiniranega* razmerja med moškim in ženskim v katerem koli diskurzu, kajti diskurz tukaj ni relevanten pojem. Diskurzi celo v svoji raznolikosti konstituirajo veliko načinov falogocentričnega jezika. Torej je ženski biološki spol tudi *subjekt*, ki to ni. Razmerja med moškim in ženskim ni mogoče reprezentirati v označevalni ekonomiji, v kateri moško konstituira zaprt krog označevalca in označenca. Dovolj paradokсно je, da je Beauvoirjeva predvidela to nezmožnost, ko je v *Drugem spolu* trdila, da moški ne morejo reševati ženskega vprašanja, ker bi v takem primeru delovali kot sodniki in kot obtoženci.¹⁹

Razlike med prej omenjenimi stališči še zdaleč niso nepovezane; vsako od njih lahko razumemo kot tisto, ki problematizira mesto in pomen tako "subjekta" kot "družbenega spola" v kontekstu družbene institucionalizacije spolne asimetrije. Prej omenjene alternative nikakor ne izčrpajo možnosti intepretacije družbenega spola. Problematično kroženje feministične raziskave družbenega spola poudari navzočnost pozicij, ki po eni strani predpostavljajo, da je družbeni spol sekundarna značilnost oseb, in po drugi strani stališč, ki trdijo, da je sam pojem osebe, umeščen v jeziku kot "subjekt", maskulinistična konstrukcija in prerogativa, ki učinkovito izključuje strukturno in semantično možnost ženskega družbenega spola. Posledica tako ostrih nesoglasij o pomenu družbenega spola (pravzaprav o tem, ali je *družbeni spol* sploh termin, o katerem bi razpravljali; ali je pravzaprav fundamentalnejša diskurzivna

konstrukcija *biološkega spola* ali *žensk* ali *ženske* in/ali *moških* in *moškega*) vzpostavlja potrebo po radikalnem preišljanju o kategorijah identitete v kontekstu razmerij radikalne spolne asimetrije.

Za Beauvoirjevo je "subjekt" v eksistencialni analitiki mizoginije vedno že moški, spojen z univerzalnim; razlikuje se od ženskega "drugega" zunaj univerzalističnih norm osebe, brezupno "partikularnega", utelešenega in obsojenega na neločljivo povezanost. Čeprav si pogosto razlagamo, da Beauvoirjeva zahteva ženske pravice, pravzaprav, da bi ženske postale eksistencialni subjekti, in torej zahteva vključitev v razmerah abstraktne univerzalnosti, pa njena pozicija implicira tudi fundamentalno kritiko same ločenosti od telesa pri abstraktnem moškem epistemološkem subjektu.²⁰ Ta subjekt je abstrakten toliko, kolikor ne priznava svojega družbeno označenega utelešenja, in še več, kolikor projicira to nepriznано in omalovaževano utelešenje v sfero ženskega ter tako učinkovito preimenuje telo v žensko telo. Ta povezava telesa z ženskim deluje vzdolž magičnih vzajemnih razmerij, pri čemer ženski biološki spol postane omejen na svoje telo, in moško telo, v celoti nepriznано, paradokсно postane breztelesni instrument domnevno radikalne svobode. Njena analiza implicitno postavlja vprašanje: S katerim dejanjem negacije in nepriznavanja se moško kaže kot od telesa ločena univerzalnost in se ženska konstruira kot nepriznana telesnost? Dialektika gospodar-suženj, tukaj v celoti preoblikovana v nevzajemno razmerje družbenospolne asimetrije, predvideva tisto, kar je Irigarayjeva pozneje opisala kot moško označevalno ekonomijo, ki vključuje tako eksistencialni subjekt kot njegovega drugega.

Beauvoirjeva predlaga, naj bi žensko telo bilo situacija in sredstvo za žensko svobodo, ne pa definirajoča in omejujoča esenca.²¹ Teorijo utelešenja, ki veje iz njene analize, očitno omejuje nekritična reprodukcija kartezijskega razlikovanja med svobodo in telesom. Kljub mojemu prejšnjemu prizadevanju, da bi temu nasprotovala, je videti, da je Beauvoirjeva ohranila dualizem duha in telesa, četudi je predlagala sintezo teh terminov.²² Ohranjanje prav te razlike lahko beremo kot simptom samega falogocentrizma, ki ga Beauvoirjeva podcenjuje. V filozofski tradiciji, ki se začneja s Platonom in nadaljuje z Descartesom, Husserlom in Sartrom, ontološka razlika med dušo (zavestjo, duhom) in telesom stalno podpira razmerja političnega in psihičnega podrejanja in hierarhije. Duh ne obvladuje le telesa, temveč se včasih pozabava tudi s fantazijo, da bi v celoti ušel svoji utelešenosti. Kulturno povezovanje duha z moškostjo in telesa z ženskostjo je na področju filozofije in feminizma bogato dokumentirano.²³ Posledica je ta, da bi bilo treba vsako nekritično reprodukcijo razlike duh/telo premisliti v zvezi z implicitno hierarhijo družbenega spola, ki jo je ta razlika navadno producirala, ohranjala in racionalizirala.

²⁰ Glej moje besedilo: "Sex and Gender in Beauvoir's *Second Sex*".

²¹ Normativni ideal telesa kot "situacije" in "sredstva" sta sprejela Beauvoirjeva v zvezi z družbenim spolom in Frantz Fanon v zvezi z raso. Fanon zaključuje analizo kolonizacije z vračanjem k telesu kot instrumentu svobode, pri čemer je svoboda po kartezijskem načinu izenačena s sposobnostjo zavesti za dvom: "O, moje telo, naj bom vedno človek, ki sprašuje!" (Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* /New York: Grove Press, 1967/, str. 323, prvič objavljeno kot *Peau noire, masques blancs* /Paris: Editions de Seuil, 1952/).

²² Radikalna ontološka ločenost zavesti in telesa pri Sartru je del kartezijske dediščine v njegovi filozofiji. Pomembno je, da Hegel prav Descartesovo razliko implicitno prevprašuje na začetku poglavja "Gospodar-suženj" v *Fenomenologiji duha*. Analiza Beauvoirjeve o moškem Subjektu in ženskem Drugem je jasno postavljena v Heglovo dialektiko in v Sartrovo reformulacijo te dialektike v poglavju o sadizmu in mazohizmu v *Biti in nič*. Ker je Sartre kritičen do same možnosti "sinteze" zavesti in telesa, se je učinkovito vrnil h kartezijski problematiki, ki jo je Hegel hotel preseči. Beauvoirjeva vztraja pri tem, da je telo lahko instrument in situacija za svobodo ter da je biološki spol lahko priložnost za družbeni

spol, ki ni konkretizacija, temveč način svobode. To je sprva videti kot sinteza telesa in zavesti, pri čemer se zavest razume kot stanje svobode. Vendarle ostane vprašanje, ali ta sinteza zahteva in ohranja ontološko razliko med telesom in duhom, ki jo sestavlja, in hkrati z njo hierarhijo duha nad telesom ter moškega nad ženskim.

²³ Glej Elizabeth V. Spelman, "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views", *Feminist Studies*, 8. zv., št. 1, pomlad 1982.

Diskurzivni konstrukciji "telesa" in njegovi ločenosti od "svobode" pri Beauvoirjevi se vzdolž osi družbenega spola ne posreči zaznamovati same razlike duh – telo, ki naj bi osvetlila persistentnost asimetrije družbenega spola. Beauvoirjeva formalno trdi, da je žensko telo zaznamovano v maskulinističnem diskurzu, pri čemer je moško telo zaradi svoje združenosti z univerzalnim nezaznamovano. Irigarayjeva jasno pravi, da se tako zaznamovalec kot zaznamovani ohranjata v maskulinističnem načinu označevanja, v katerem je žensko telo "izbrisano", kakor je bilo, iz domene označljivega. V postheglovskih razmerah je ona "preklicana", vendar ne shranjena. Irigarayjeva bere trditev Beauvoirjeve, da ženska "je spol", obrnjeno, to pomeni, da ženska ni tistega spola, ki ji je določen, temveč je prej še *enkrat* (in *en corps*) moškega spola, ki se ponaša v obliki drugosti. Za Irigarayjevo ta falogocentrična oblika označevanja ženskega biološkega spola neskončno reproducira fantazme svoje lastne samopovečane želje. Falogocentrizem namesto samoomejujoče lingvistične poteze, ki bi dopuščala spreminjanje ali drugačnost za ženske, daje ime za mrk ženskega in zavzema njegovo mesto.

Prevedla Suzana Tratnik

Z rokami ob bokih – O pedrski nečimrnosti in epistemološkem predsodku*

Aristokracija je položaj vis-a-vis kulture (pa tudi vis-à-vis moči) in zgodovina kempovskega* okusa je del zgodovine snobovskega okusa. Ker pa avtentičnih aristokratov starega kova, ki bi botrovali posebnim okusom, ni več, kdo je dandanes njihov nosilec? Odgovor: razred improviziranih samoizbrancev, v glavnem homoseksualcev, ki se vzpostavljajo kot aristokrati okusa.

... začetna točka se zdi pozno 17. in zgodnje 18. stoletje, zaradi izrednega občutka tega obdobja za umetelno, videz, simetrijo ...

Susan Sontag (117, 109)

Začel bom z esejem "Notes on Camp" Susan Sontag iz leta 1964, a ne zato, ker njen vplivni opis kempa kot apolitičnega še ni bil zadostno ocenjen kot neprimeren, temveč ker želim pregledati epistemološke predsodke, na katerih temeljijo njene ideje. V pričujočem prispevku postavljam razvoj moderne moške homoseksualne identitete v zgodnje modernistične razprave o naravi jaza in veljavnosti vizualnega kot osnove vedenja o identiteti. Sontagova je postavila izvor kempa v evropsko pozno 17. in zgodnje 18. stoletje. Na primeru Anglije bom skušal pokazati, zakaj bi to lahko bilo tako.

* Prispevek je pod naslovom "Performing Akimbo" izšel v zborniku "The Politics and Poetics of Camp", ur. Moe Meyer, Routledge 1994. Zgodnejši različici tega eseja sta bili predstavljeni pod naslovom "The Politics of Surfaces: Notes on Eighteenth-Century Camp" na letni konferenci Association for Theatre in Higher Education v Seattlu, Washington, 8. 8. 1991, ter kot "Camp/Out" na simpoziju o teoriji kempa, Center for Interdisciplinary Research in the Arts, Northwestern University, v Evanstonu, Illinois, 10. 4. 1992.

** Op. prev.: "Camp", angleška beseda, s katero lahko opišemo obnašanje, vedenje, držo ali stil oblačenja, predvsem če z njim poudarjamo seksualno namigovanje in

zabavanje, umetnost, čustveno pretiravanje ali pretiravanje s kretnjami rok ali telesa izven konvencij. Kempovsko vedenje je pogosto povezano z geji ali transvestitjo.

V tem obdobju je model jaza kot enkratnega in nepretrganega v identiteti svojih akcij preko časa in prostora zamenjal zgodnejše ideje

o jazu kot performativnem, improvizatoričnem in nekontinuiranem. Preostali elementi tega performativnega jaza so bili transkodirani kot označevalci homoseksualnosti in s tem postali primerni za prilastitev s strani zgodnjih homoseksualnih subkultur, denimo londonskih "mollijev" okrog leta 1700. Sontagova je sprejela polarizacijo videza in vsebine, umetnosti in narave, frivolnosti in resnosti 18. stoletja kot nekaj samoumevnega. Njen opis osnovne kempovske drž kot skice brez vsebine (110) se naslanja na diferenciacijo videza in globine, ki je bila podvržena globoko sovražnemu dvomu v 17. in 18. stoletju. Proto-kempovske kretnje moških, denimo "mollijev", so morda dejansko delovale kot premestitev epistemološke čistosti dominantnih kod identitete. Zgodnji modernistični izvori angleškega kempa bi pravzaprav lahko bili dobro utemeljene politične prakse, ki so razvijale videz telesa v nasprotju do naraščajoče meščanske zmožnosti oblikovanja in nadzorovanja subjekta skozi njegovo ali njeno notranjost.

Ozadje: ponovno branje aristokratskega telesa

Sontagova je pravilno povezala razvoj kempovskih drž s premeščanjem koncepta aristokracije od razredne razlike, utelešene v rodovniku posebne vrste določenih in privilegiranih oseb, k položaju vis-a-vis "kulture", ki ni pridobljen z rojstvom, temveč si ga prilastijo marginalizirani subjekti. A kako postanejo določeni homoseksualci – kempovske kraljice – aristokrati okusa? Na tem mestu je potrebno razločiti različne skupine ideološko zraščanih zgodb – aristokracijo kot homoseksualnost, homoseksualnost kot aristokracijo okusa, homoseksualce kot nosilce drž, ki so nekoč naravno pripadale telesom aristokratov.

Kot je že Lawrence Stone podrobno opisal, je bila angleška aristokracija v zgodnji moderni dobi v "krizi": domnevna mesta in privilegiji aristokratov so razpadali spričo nastopa stvarnih političnih tem, ki so zahtevale substancialne akcije; modeli domačijskosti, zmernosti in zasebnosti, ki so jih ponujali puritanci, so postavljali aristokratski blišč vse bolj pod vprašaj; razvoj novih tehnologij je premeščal središče bogastva od zemlje k trgovini (1965: 262, 500; 187–188, 331, 584; 185, 259). Aristokracija je kot vladajoči razred, ki ni bil sposoben prilagajati svojih konceptov plemenitosti novim idealom družbene koristnosti, propadel v 17. stoletju. Ob razvoju "stvarnih" ali substancialnih političnih tem je meščanstvo tolmačilo nenehno oznanjanje aristokratske upravičenosti skozi spektakularno samo-razkazovanje ter pozornost zbujujočo razsipnost kot prazno nastopaštvo in golo postavljanje.

Zgornji razredi so se označevali z držo ravnodušnosti ali s pozo

The Book of the Courtier. Ta priročnik, ki ga je v angleški jezik leta 1561 prevedel sir Thomas Hoby, je svetoval dvorjanu, “naj prikrije vse spretnosti, naj daje vtis, kot bi vse storjeno ali rečeno bilo brez vsakršnega napora in skorajda brez razmišljanja” (43). Po mnenju zgodovinarja teatra Alfreda Siemona Goldinga, so se višji stanovi predstavljali kot izvorno ravnodušni, kajti čustvenost je pomenila znamenje neuravnoteženosti telesnih sokov. Sposobnost vladanja višjih razredov se je presojalo glede na stopnjo, po kateri so se predstavljali kot nedotakljivi pred vladavino telesnih sokov (Golding 75–76). *Sprezzatura* je torej označevala aristokratsko legitimnost skozi jasno izraženo nevezanost na pretirane telesne gibe – ne le nevezanost na zunanje telesno gibanje, kot je delo, temveč nevezanost na notranjo telesno dinamiko, kot sta čustvenost in nespretnost. Z drugimi besedami, višji razredi so zgradili aristokratsko telo, očiščeno vseh elementov, ki so bili običajni pri drugih razredih. Med enajstletnim obdobjem vladavine Charlesa I. (1629–1640), ob poskusu oživitve monarhičnega absolutizma, je sir Anthony Van Dyck naslikal tega vladarja po Castiglionejevem dvorjanu – “proslavljenega”, kot piše Roy Strong, “kot popolnega *cortegiana*” (56). Slika 2, Van Dyckov *Charles I à la ciasse*, kaže monarha v trenutku (umetelne) sprostitve; elegantna drža, z levo roko ob bok ali nagnjeno ob kolk ter z obrnjeno dlanjo, vendarle opominja gledalca, kot meni Strong, da je Charles celo v času oddiha predvsem monarh (56). Aristokrati so s prikazovanjem samih sebe v držji z rokami ob bok – kot poustvaritev telesa skozi dejanje volje (moči) – uprizarjali razliko od drugih razredov.

Meščanstvo pa aristokratskega spakovanja ni videlo kot samonadzora, temveč kot hlinjenje narave. Fizionomski filozof John Bulwer je leta 1644 opominjal retorike, naj se “izogibajo pačenju, ker je gnusno; naša dejanja namreč najbolj prevzamejo druge tedaj, ko zapazijo, da izvirajo iz čistega teka narave” (244). Meščanstvo se je z definiranjem aristokratskega telesa kot hlinjenega predstavljalo kot “odkrito”, kot pravi Abbé du Bos v *Critical Reflections on Poetry and Painting* iz leta 1719. Gilbert Austin je še stoletje kasneje, v priročniku za igralce in retorike, navajal du Bosovo mnenje, da “narava, sama nehlinjena in pristna, teži k temu, da bi človeštvo ohranilo enak značaj, da bi gojilo preprostost in resnico ter pregnalo vsako vrsto hlinjenja, ki vodi v nesrečo” (474). Tega “resničnega” ali “notranjega” jaza ni bilo mogoče najti v formalni retoriki dvornih portretov, maškarad ali povork: “naravni” jaz se “pokaže” le tedaj, ko subjekt ne “igra vlog”. Meščanstvo je prikazovalo aristokratsko razkazovanje kot prazno bahanje, licemerstvo, ki pravzaprav prikriva manko družbenega bitja. Aristokratsko pomanjkanje odkritosti je postalo povezano s samovoljnostjo, značilno za obdobje vladavine Charlesa I., zaradi katere je tudi izgubil glavo – samovoljnostjo, speto z italijanskim machiavelizmom in papizmom. Aristokratsko premišljeno sproščenost kot način, ki označuje razliko od družbenega telesa, so meščanski misleci brali kot sprevrženost, kot ločitev jaza in družbenega telesa.

Mejo med aristokratskim pačenjem in meščansko odkritostjo – ki je sledila že vzpostavljenim načelom popularne znanosti fizionomije, ta pa je združevala identifikacije spola, razreda, rase itd. – je bilo moč opazovati skozi poteze in drže telesa. Bulwer je že leta 1644 poudarjal, da poteze in gibanje telesa razkrivajo “temperament in stanje duha ter volje” (5). Prav tako je trdil, da kretnje odsevajo notranji značaj posameznika, da torej niso odvisne od kulture ali običajev (16). Ta domneva o čistosti semiotike gibov je imela utilitarno funkcijo: “odkrivala je licemerstvo ter usmerjala k poslom” (5).

Videz telesa je bil, v nasprotju s spektakli aristokratov, meščanstvu politično pomemben le kot znamenje integritete in zmožnosti jaza ter koristnosti za družbeno večino. Meščanski liberalizem je postavil jaz (vsebino) na mesto, kjer je bilo prej telo (videz), s tem pa je določil, da je zavest politična, videz telesa pa ne. Takšen model jaza-kot-vsebine, vztrajanje pri koristnosti in doslednosti jaza nasproti preprostemu privilegiju stanu, je podpiral vzpenjanje ideološke vladavine in politične centralnosti srednjega razreda. Pomembno je poudariti, da ni šlo za invencijo modela psihološke globine, temveč za razvoj identitete (ali ekvivalence) izvornega jaza: identitete, ki je svoj izvor našla v enotnem subjektu.

Pogled nase ali homoseksualna hermenevtika

Paradigmatično telo, na katero so se nanašali ti modeli jaza, je bilo moško. Zato je kot test zanesljivosti semiotike telesa pogosto služil problem poženščenosti. Po mnenju Johna Bulwerja je “poženščenost” prinašala različne učinke. Sam je takšne ali podobne izraze uporabljal, ko je pri moških zaničljivo opisoval obnašanje, ki ga je pripisoval ženskam. Vendar pa jih je predvsem uporabil za opis ošabnosti, spakovanja in nebrižnosti vladajočih razredov ter njihove razlike od meščanskih vrednot zanesljivosti in produktivnosti. V svojem priročniku o kretnjah dlani je poženščene gibe razlikoval od dveh normativnih kretenj, reprezentativnih za protestantske meščanske vrednote – od rokovanja, s katerim poslovni partnerji potrdijo svoja pogajanja in si izkažejo zaupanje, ter od dlani, sklenjenih v molitvi ali hvaležnosti. V delu “Alphabet of Manual Expressions” je razprta, odkrita ali ponujena dlan pogosto znak dobre volje. Tej so nasprotni pretirani gibi, ki jih je opisal kot “potuhnjeno kriljenje in otročje obnašanje” – z izrazi, ki so se na splošno uporabljali za opis dvorskih in ženskih dejanj. Pretirane kretnje so bile kot “vitje prstov” čarovnikov, žeparjev in igralcev, vseh, ki “varajo oko” (229–230). Presežek gibov je torej pomenil najnižji skupni imenovalc vseh vrst poženščenosti.

Meščanska ideologija se je omejevanja pretiranosti vse bolj lotevala s kritiko njene vsebine. Bulwer se vseskozi zdi ujet med

obravnavanjem poženščenosti kot znaka pretirane ali hlinjene notranjosti (napačne uporabe telesa) ali nove vrste notranjosti, nove vsebine (značilne uporabe telesa določene vrste osebe). Na nekem mestu tako dokazuje, da ohlapno mahanje z dlanjo kaže na takšno “vrsto *razuzdanosti* in *poženščenosti*”, zaradi katere je potrebno moškega izključiti iz vojaške službe (62–63). Poleg tega pa takšen gib, tak privajen manirizem, ni le gola kretnja, temveč kaže na temeljno poženščenost subjekta.

Bulwerjeva hipoteza, da obnašanje kaže na notranji značaj, je bila del vse gostejšega diskurza, ki je okrog leta 1700 izgrajeval vedenje, da je moški, ki seksa z drugimi moškimi, po naravi drugačen od tistega, ki seksa z ženskami. Ta se je skladal s politično motiviranimi razkritji subkulture “mollijev” v prvih dveh desetletjih 18. stoletja. “Molliji” so bili prikrita družba homoseksualnih moških, ki se je srečevala v krčmah in v improviziranih nastopih parodirala vse bolj normativen koncept partnerske heteroseksualne zakonske zveze, prevladujoče med puritanskim meščanstvom. Težnja k obravnavi poženščenosti kot testa normativne definicije jaza govori o tem, da so pisci teh listin videli feminilnega moškega kot grožnjo legitimnosti meščanske moralnosti. Meščanska retorika o odkritosti (razvidnosti) jaza je naletela na odpore, kar kaže njena vse večja natančnost pri definiranju telesa.

Leta 1753 se je angleški slikar William Hogarth lotil odnosa med jazom in njegovo predstavitvijo ter z veliko ostrino predlagal, naj se posameznikov značaj začrta z enostavno potezo in brez vsakršnih protislovij ali pretiranosti. Tako kot pušča iskra za seboj jasno sled, meni Hogarth v *The Analysis of Beauty*, si lahko zamislimo tudi “linijo, ki jo ustvari gib” (140). Telo, kot si ga je Hogarth zamislil, ima skladno in neposredno držo, vsaka od njegovih podob se nanaša na izvorno subjektivnost, ne pa na kompleksno zgodovino družbenih bojev. Hogarthovo mnenje, da lahko “gibi enega dela telesa služijo kot razlaga celote” (141), je bilo še zavratnejše od Bulwerjevega, saj je takšna redukcija podprla vedno močnejšo polastitev in objektivizacijo telesa.

Hogarthov prepis zapletene semiotike razlike v golo razlikovanje tipov potez je omogočilo moralno vrednotenje, zasnovano na branju videzov telesa kot stopenj razhajanja z “naravnim”. Manjši, kot je obseg odklona, manj, kot je poteza prekomerna, koristnejše in lepše je telo. Metoda branja telesa, kakršno je Bulwer izrecno priporočil kot nujnost za napredovanje gospodarstva, je bila zdaj, sto devet let kasneje, uporabljena za identifikacijo morale in lepote, to pa mnogo pove o mistifikaciji meščanske ideologije.

Vendar pa Hogarthov poskus, da bi psihološke razlike razbiral skozi razlike potez, postavlja v ospredje paradoksa meščanske ideologije: kako osvetliti zavest, istočasno pa zanikati performativnost telesa? Meščanstvo se je postavilo proti spektakularnosti višjega razreda, hkrati pa je priznavalo, da je

potrebno notranjost videti, saj bodo moralne ocene, zgrajene na podlagi značaja, le tako upravičene. Ta paradoks se je še zaostрил ob spoznanju, da se nova identiteta "mollijev", ki se je po letu 1700 razmahnila med moškimi nižjega in nižjega-srednjega razreda, ne da vedno prepoznati že po telesnem videzu. Pol stoletja po Hogarthovih *Analysis* je avtor dela *The Phoenix of Sodom* zapisal:

Splošno in tudi zelo naravno je mnenje, da ta strast prevladuje le pri požensčenih in občutljivih osebah, vendar pa se zdi ... da je takšno razumevanje zgrešeno; nasprotje je v mnogih primerih tako otipljivo, da Fanny Murry, Lucy Cooper in Kitty Fishers poosebljajo atletske Bargeman, herkulski Coalheaver in gluhi silak Smith. (13)

Odgovor na takšen paradoks je bil razvoj hermenevitične kritike. Kjer aristokrati nastopajo kot virtuoz, se meščanstvo kaže kot razsodnik: "vsebinsko" najde vsepovsod; sposobno je odčitati pravo resnico pod površjem. Homoseksualna vsebina je lahko razkrita tudi tedaj, ko ni niti duha o Hogarthovi razliki med videzi, kar je pomenilo meščansko zmago. A meščanstvo je ob transkodiranju požensčenosti od kritike aristokracije k vsebini homoseksualnosti ohranilo staro idejo o vizualni prekomernosti kot delu njene definicije. Paradoks je torej ostal – homoseksualnost kot ekscesna poteza in kritična vsebina. V ostanku prispevka bi želel preučiti, kako je novo branje aristokratske kretnje roke, položene ob bok, kot znamenja nečimrnosti (narcizma) in manka (kastracije), "značilnosti" sodomitov, pripomoglo k izgradnji hermenevitične homoseksualnosti.

Z rokami ob bokih: aristokratizacija homoseksualnosti

Medtem ko je etimologija besede "akimbo" (roke ob bokih) nejasna, pa se zdi tesno povezana z izrazoma iz osrednje Anglije za skrivljeno palico ali kos lesa (*cammock* ali *cambok*). Ta se lahko nanaša na valižanski samostalnik *cambren*, kombinacijo členov *cam* (skrivljena) ter *pren* (les, palica); od tod pa lahko nadaljujemo preko angleškega spreminjanja valižanskega "b" v "p", kar bi lahko privedlo do hipotetičnega izvora besedice *kemp* ("camp"). Za namene tega eseja je dovolj omeniti, da je drža rok ob bokih pomenila nekaj "izkrivljenega".

Leta 1644 je Bulwer svaril retorike pred držo rok ob bokih: "Držati roke ob bokih in vanje opirati navznoter obrnjene dlani je dejanje nečimrnosti in bahaštva, nespodobno za govornika" (219). Govorjenje o "nečimrnosti in bahaštvu" je obudilo spomin na pozabljeni seznam sedmih smrtnih grehov vladajočega razreda. Poglejmo karikaturu princa Ruperta, nečaka Charlesa I., z letaka iz leta 1646, na kateri je naslikan, pridigajoč britanskemu ljudstvu, z desno roko ob boku. Karikatura je poskus sramotitve plemstva s kritiko držbe.

Držo rok ob bokih, z obrnjeno dlanjo, so nedvomno negovali aristokrati: pojavila se je na mnogih portretih v času manirističnega in baročnega obdobja. Spektakularni primer je anonimni dvojni portret *Sir Walter Raleigh and His Son*, ki slika prenos aristokratske izjemnosti skozi priučeno imitacijo kretnje. Teater iz obdobja restavracije in zgodnjega 18. stoletja je to držo vključeval tedaj, ko je uprizarjal poveljevanje; igralci so si jo prillaščili v lastnih portretih. V gledališču so se z njo uprizarjale tudi različne sprevrženosti oblasti, širokoustenje, najpogosteje pa nečimrnost.

Do sredine 18. stoletja je meščanska strategija označevanja izumetničenega telesnega stila kot sodomije – transkodiranja iz povezave aristokratske spektakularnosti s seksualno ekscesnostjo – ustvarila branje te drže kot značilnosti požensčenega sodomita. V satiri Davida Garricka iz leta 1761, imenovani *The Fribbleriad*, je kretnja pripisana seksualno sumljivima "lenuhoma", prvemu, ki ima "palec zapičen v svoj kolk in štrlečo zadnjico" (28), in drugemu, ki ima "roko ob boku in nazaj vrženo glavo" (30). Hogarth je v *Analysis of Beauty* to držo namestil na slavni rimski kip Antinoosa (slika 7). Vijugaste poteze, ki jih uteleša Antinoos, je hvalil: "Če so nam prav enolični predmeti," je pisal, "se bo Antinoosovo lahkotno pozibavanje moralo pokoriti odločnemu in pokončnemu liku učitelja plesa" (20). Na drugi skici je *contrapposto* držo Antinoosa še bolj pretiral, celo mimo samih klasičnih virov. Antinoos je na risbi povsem odvisen od podpore plesnega učitelja, kot bi bil *prima ballerina*, ki jo *danseur* predstavlja publikii. Prekomernost potez je nakazana s poudarjanjem Antinoosove manjkajoče desne dlani ter s prepletanjem blaga, ovitega okrog Antinoosovega desnega zapestja, z zavihkom učiteljevega rokava. Hkrati pa je Hogarth Antinoosu dodal konvencionalne znake aristokratske nečimrnosti, izostril je njegov aristokratski profil in mu postavil levo roko – ki v mnogih klasičnih primerih manjka ali je poškodovana – ob bok, z obrnjeno dlanjo.

Umetnostni zgodovinarji in klasični raziskovalci vedo, da je bil Antinoos ljubimec rimskega cesarja Hadrijana. Po Antinoosovi nepričakovani smrti v cvetu lepote ga je Hadrian proglasil za boga, v njegovo čast je prirejal igre, z njegovim imenom zgradil preročišče in mesto v Egiptu ter pokril ves imperij z mladeničevimi kipi in doprsji, ki se jih je na stotine ohranilo do danes. Implikacije so bile angleškemu srednjemu razredu, tradicionalno besnemu na homoseksualne ljubljence svojih kraljev – denimo Williama III. kot najbližjega v Hogarthovem spominu – jasne. Ali je Hogarth upodobil Antinoosovo "ponižnost" pred plesnim učiteljem kot satiro na *sprezzatura*? Tako plesni učitelj kot Antinoos postaneta

v njegovih skicah *petits maîtres* (mala vladarčka) – plesni učitelj zato, ker je preveč zavzet, Antinoos pa zato, ker je požensčen, aristokratski in odvisen. Hogarth je vijugaste linije sicer povzdignil kot standard lepote, ki jo je definiral kot obliko in razmerje, nujno za

podkrepitev subjekta, kot “primerno opremo”. Vendar pa je linija tu pretirana, kaže nam, da je pretiranost povezana z *vsebino*. Zdi se, da nas Hogarthova skica napeljuje, da vidimo razliko med “primerno” linijo in ilustriranim primerom ter da si to razliko zapomnimo kot homoseksualnost.

Nečimrnost in ničevost

Vse do konca 17. stoletja je bila sodomija razumljena kot simptom pretirane nečimrnosti aristokratov. Kot je leta 1699 trdil Earl II. of Castlehaven, avtor uvoda v zapisnik sojenja Mervynu Touchetu, so “*nečimrnost, razkošje in brezbožnost peklenski starši sodomije*” (A5). Prav tako je sir Edward Coke v svojih *Institutes* označil, da so “sodomiti priskutni zaradi štirih nizkotnosti, nečimrnosti, nezmernosti, brezdelja in prezira do revnih” (Smith 166). Nečimrnost je osnova ekscesnega vedenja aristokratov ter vzpenjajočega se plemstva, ki jih posnema.

Vsaj od *De institutis coenobiorum* (c. 420) Johna Cassiana je smrtni greh nečimrnosti opisan kot izvirni greh, vir vseh drugih grehov: “Kako veliko je zlo nečimrnosti, da ga za svojega sovražnika nimajo ne angeli ne druge kreposti, temveč sam bog” (Bloomfield 69). Nečimrnost je zloraba ali sprijenje svobodne volje, oporekanje jazu bogu (Bloomfield 75; Dollimore 136–137). Ko se ošabnež obrača od boga, spridi svoj pravi jaz; nečimrnost je torej izvor in izvleček Avguštinovega koncepta greha kot *bede*. Ošabnežovo pretirano ukvarjanje s seboj ga spremeni v *nezadostno bitje*.

Vprašal sem, kakšno zlo je to, in ugotovil, da ni snov, temveč sprijenost volje, ki se odvrne od tebe, o, bog, najvišjega bistva, k želi po najnižjem, ki zaigra svoje dušno bogastvo in se baha s svojo izobčenostjo. (Dollimore 133)

Po Avguštinu pomeni odvrniti se od boga “približati se ničevosti” (Dollimore 136). Greh nečimrnosti je zavrnitev božjega načrta (ki vodi posameznike k pravemu jazu) in zasedanje mesta izven božjega reda, mesta, ki je *nič*. Takšna retorika nečimrnosti kot težnje k mestu, ki je nič, ta opis greha kot pojavnosti, ne kot vsebine, je našel svoj najvišji izraz v konceptu sodomije kot greha, ki ga ni mogoče niti imenovati.

Sodomija, kot simptom nečimrnosti, je prav tako zloraba ali eksces volje: za aristokrate je sodomija, kot je ugotavljal Coke, sprijena izpopolnitev volje k užitku. Vendar pa so tradicionalne reprezentacije ošabnega aristokrata kot homoseksualca bile do 18. stoletja preobrnjene, nova podoba sodomita pa je bila opisana s teološkimi izrazi nečimrnosti, kot jaz proti samemu sebi. Ob naraščajoči vidnosti “mollijev” okrog leta 1700 se je verjetno pojavila težnja po razlagi homoseksualnosti kot temeljnem grehu nečimrnosti, ne pa kot temeljnem grehu *fornicatio*.

Homoseksualnost ni bila več le spodrseljaj od “normalnega” (heteroseksualnega) vedenja, temveč zavestno hoteno in ponavljajoče se obnašanje, ki postavlja jaz proti normativnemu redu. Tako kot sprijena volja, ki jo je opisoval Avguštin, se sodomit “odvrne ... od bistva, ... bahajoč se s svojo izobčenostjo”. Prav to *bahaštvo* (pedrska nečimrnost) je najbolj motilo homofobične kritike. Od opisa sodomita kot ošabnega in bahavega je pri Sontagovi le kratek korak do opisa homoseksualca kot novega aristokrata.

Aristokratski eksces in meščanska zavest

Klasični kipi, denimo Antinoosov, so med Angleži postali znani okrog leta 1614, po tem ko so umetniška dela uvozili virtuozi, kot so bili Thomas Howard, Earl of Arundel, Duke of Buckingham ter celo sam Charles I. (Houghton 67). Virtuozi so bili brezdelni gospodje, ki so svojo prikrajšanost za kraljevske položaje nadomeščali z ustvarjanjem novih družbenih vlog kot ljubiteljskih znanstvenikov in antikvarjev, zbirateljev naravnih in umetelnih raritet ter umetniških poznavalcev (Houghton 52ff.; Stone 1965: 715). S svojimi zbirkami so Angliji predstavili maniristične značilnosti dvornih portretov, ki kažejo drže rok ob bokih.

H. G. Koenigsberger je pisal, da je dvorni stil manirizma “morebiti uničil enega osrednjih klasičnih renesančnih dosežkov, natančno uporabo perspektive” (242). Sam mislim, da je manizirem z mešanjem perspektiv premestil lik s pravilnega mesta v matematično podprtem svetovnem “pogledu” ter nadomestil mojstrske tehnike z družbenimi formacijami. Nasprotje čisti perspektivi, ki je bilo v maniristični umetnosti očitno, je prinašalo isto sporočilo kot *sprezzatura* v telesnem slogu aristokratov. Perspektive se lahko nauči vsak vztrajen mojster, klasične ikonografije pa vsak študent; za te namene so obstajali priročniki. A maniristična kretanja – denimo *sprezzatura*, roke ob bokih – je privabljala perspektivo in jo hkrati odpravljala, stilu je dajala prednost pred matematično postavitvijo.

A tam, kjer bi virtuozi lahko prispevali k oživitvi aristokratske legitimnosti, so bili ožigosani kot nekoristni. Že pred letom 1680 je Samuel Butler takole opisoval značaj antikvarja: “Spoštuje neke stare najdbe, ki so izgubljene in se jih nikdar več ne da oživiti, pred vsemi novitetami sveta, pa četudi niso nič kaj uporabne” (Morley 324). Prav tako

zbiralcu znamenitosti ... ni mar, kako neuporabno je, samo da je neuporabno in redko ... Občuduje finost v useh stvarih, kajti bolj kot je fino, bližje je ničū; ne spoštuje umetnosti, marveč tisto, kar je spleteno tako tenko, da ni uporabno nikakor (Morley 340).

Butlerjev "virtuoso" še o sebi ne ve ničesar, naloge, ki jih postavlja predse, pa so zloraba njegove lastne narave (Morley 324ff). Virtuoso je nekoristen, saj ničesar ne prispeva k proučevanju "človeka". Ničesar ne prispeva k proučevanju (in konstrukciji) normativne človekove subjektivnosti. Kot je John Locke lakonično ugotovil, "naša naloga ni, da bi spoznali vse, temveč le tisto, ki zadeva naše vedenje" (65). Takšno kritiko je najčvrsteje zgradil filozof Anthony Ashley Cooper, Earl III. of Shaftesbury, Lockov učenec in vnuk njegovega pokrovitelja.

Shaftesburyjeva kritika tipičnega virtuozja je bila zasnovana na pomanjkanju globine: virtuozji so nezadostni, ker jim manjka notranjost. V njegovem sistemu je zmožnost oblikovanja (poznavanja) resnice o sebi osnova in izvor vseh političnih, družbenih, etičnih in celo estetskih diskurzov. Shaftesbury je bil filozof meščanske internalizacije pogleda. "Spoznati" nekoga, je pisal, je razdeliti nekoga na dva dela: "če je delitev storjena pravilno, bo seveda *notranjost* ... jasno razvidna in bo delovala razumno" (1710: 170). V "posamezni *jaz*" je torej postavil "*dve osebi*" (1710: 185): ena ocenjuje drugo in zagotavlja celostnost akcij in identitete. Ko je bil fevdalni red performativnosti strmoglavljen, je bila Shaftesburyjeva internalizacija pogleda nujnost za ohranjanje družbenega reda.

Z branjem aristokratske samovoljnosti kot tiste, ki ji manjka bistvo, je meščanska zavest zavarovala identiteto z jamčenjem konsistentnosti in kontinuitete subjektivnih akcij. Nujnost identitete (ekvivalence) gradi človekovo voljo; grožnja neodločnosti postavlja voljo kot odločnost, preudarnost, disciplino ter razbistritev nagibov v okularocentričnem smislu. Kot je pisal Shaftesbury, je discipliniranje strasti nujno,

da bi oseba dosegla voljo in si zagotovila določeno odločnost, s katero bo vedela, kje najde samo sebe, s katero se bo zavedala lastnega pomena in namena; da bi vse želje, izbire ter nagnjenja potrjevale osebo, ki bi bila ena in ista, tako včeraj kot danes, tako danes kot jutri (1710: 187).

John Locke je utemeljeval obstoj z zmožnostjo subjekta, da pride do samega sebe z razmišljanjem, Shaftesbury pa je podrobno opisoval pravilno metodo za takšno odkrivanje. Razglasil je, da so se umetniki in filozofi dolžni posvetiti takšni odločnosti, nuditi "zrcala", v katerih se subjekt lahko najde; "posamezniki, navajeni na postopek, bi tako s stalnimi in dolgotrajnimi ogledovanji pridobili poseben *spekulativni način življenja*, tako učinkovit, kot bi s seboj nosili *žepna ogledalca*, vedno pripravljena in uporabna" (1710: 195). Prepričan je bil, da je takšno samo-spoznavanje predpogoj treh nalog filozofije: "prijateljstva, družbe ter življenjskega poslovanja" (1710: 286).

Zakrito in družbeno telo

Jamstvo socialnosti spekulativnega načina življenja je bil "okus", občutek ustreznosti ali primernosti. Okus kot način gledanja (zanimiva premestitev telesnih funkcij) ni zagotavljal identitete videza le subjektu, temveč tudi posrednikom. Narekoval je, naj se [moški] filozof, preko študija sebe, "dvigne nad svojo lastno neposredno vrsto, mesto ali skupnost, da bi s tem odkril in prepoznal svojo višjo *obliko vladanja* ali *skupnosti, občo* in *univerzalno*, katere *član* je" (1714: 158). Shaftesbury je s tem kritiziral virtuozovo "domnevno vedenje [*sic*] o ustroju *tega sveta* in *njegovi lastni postavi*" ter opominjal, naj bo "ta visoko abstraktna filozofija" zamenjana z "bolj praktično, takšno, ki se predvsem nanaša na seznanjanje, prijateljstvo in dobre *medsebojne* odnose" (1710: 291–292).

Po mnenju Shaftesburyja je povsem razvidno, da "v sami naravi stvari obstaja osnova za pravičen in nepravilen OKUS" (1710: 336), s tem pa je pooblastil kritike kot razsodnike okusa: "kajti zdi se, da OKUS ali *sodba* le s težavo prispeta do nas primerno oblikovana ... Upravičen in pravičen OKUS ne more biti spočet, dodelan, zamišljen ali ustvarjen brez predhodnega *truda* in *muk* PRESOJANJA" (1714: 164–165). Proti virtuozu, označenem z oživljanjem aristokratskih položajev, zasnovanih na ekscesnosti in užitkih, postavi torej kritika, katerega vodenje okusa je usmerjeno k moralnosti in normalnosti (1714: 163). Manire in morala naj bodo enotne, vztrajno ponavlja Shaftesbury, virtuozo pa lahko postane kreposten le sledeč okusu (1710: 338).

Shaftesbury je kot najvišjo dobrino identificiral tiste mreže prijateljstev med moškimi, ki jih je Eve Kosofsky Sedgwick imenovala homosocialnost (1–2). Tovrstne moške socialnosti je razlikoval od "poženščenih" druženj med moškimi in ženskami ter od sumljivih seksualnosti bolj obrobni virtuzov. Medtem ko Sedgwickova v svojih knjigi *Between Men* opisuje različne trope, skozi katere se izraža homosocialnost, pa ne opiše tudi telesnih metafor, skozi katere se *homosocialnost* ločuje od *homoseksualnosti*. V poznem 17. in zgodnjem 18. stoletju je virtuozo hranil svojo zbirko na posebnih mestih – posebnih sobah ali kabinetih za zasebno razstavljanje starin, raritet, zapletenih priprav ali trivialnosti. A virtuozov kabinet, eksternalizacija njegovega osebne in antisocialnega okusa, je ogrožal homosocialnost filozofije, še posebej grškega modela javnega foruma ali dialoga, ki so ga favorizirali Shaftesbury in ostali. Medtem ko je homoseksualčev/virtuozov kabinet zaprt in zakrit, je homosocialno telo odkrito, razprostrto, odzivno.

Angleška filozofija je bila vedenje o koristnosti in pravilnosti, še posebej glede odnosov med družbenimi bitji, virtuozovo vedenje pa se je nanašalo le nase ter bilo zato ekscesno. Filozofija je bila javna,

znanje virtuozov zasebno. Filozofija je bila umetnost gledanja – individualni subjekt je nosilec pogleda, ki izvira v notranjosti ter je obrnjen navzven – početje virtuozov pa umetnost spektakla, prekomernega kopičenja, narcističnega vpijanja pogleda, ki gradi subjekt kot tisti, ki kopiči, sporoča, razkazuje. Skratka, medtem ko je filozofija odkrivala odnose med stvarmi in predlagala modele pravih identifikacij, je virtuozo izrabljala razlike, sledil monstroznostim ter prekomernostim, ne pa pravilnostim in spodobnostim.

Ta del zaključujem s ponovnim vračanjem k Susan Sontag, k njenemu opisu homoseksualcev kot nove aristokracije, arbitrov okusa. Iz dosedanjega zgodovinskega prikaza bi morala biti protislovja njenih tez očitna. Skušal sem pokazati, da je “okus” bil razvit kot standard meščanstva, ki naj preprečuje prekomerna bohotenja jaza, kemp v današnjem pomenu. Prav ti ekscesi, ki jih je okus popravljaj, so hkrati označevali homoseksualnost. Če je okus bil homosocialen, je potemtakem kot svoje nasprotje postavil homoseksualnost. Sontagova torej z nanašanjem na homoseksualce kot nosilce okusa zatemi razliko med dominantnim sistemom homosocialnosti in “monstroznimi” moškimi, ki zaznamujejo obrobje tega sistema.

Virtuozii in seksualno sumljive osebe

Shaftesbury se je pritoževal, da so virtuozii vse preveč zavzeti s čudaštvi in nenavadnostmi:

V svojem zapriseženem iskanju raritet se vanje zaljubijo zavoljo same raritetnosti. Sedaj so največje raritete sveta MONSTRUMI. Tako torej vztrajna marljivost in navdušenost teh gospodičev nenazadnje postaneta v realnosti sama monstrozna: vsa njihova naslada pa temelji na izbiranju največjih monstroznosti, neustreznosti, nenavadnosti ter tistega, kar ima v naravi najmanjši smisel. (1714: 156)

Namesto da bi preučevali človeške odnose (*sic*), pa virtuozii raziskujejo le “najbolj oddaljena početja narave, najgloblje misterije in najbolj težavne *fenomene*”, ki jih “pretresajo ter kapriciozno razlagajo ... ki se tistim, ki imajo kaj *pojma*, kažejo kot lahkotne *igračke* ali *skrivnosti*” (1714: 160).

V sami ideji kapricioznosti je bila grožnja nezadostnosti, neidentitete. Edward Ward je zapisal,

tako torej virtuozii zaganjajo vik in krik
o nepomembni svojih muh;
in krasne ličinke, ki se bodo razvile,
niso za nič, le za napuh. (1710: 18)

Takšna ocena je doletela tudi dvorjana, ki ga je Samuel Butler prikazal takole:

Muhavi dvorjan. Ničla, ki nima vrednosti zaradi sebe, marveč zaradi položaja, na katerem stoji ... Vse, kar počne, je razkazovanje ... Je neke vrste spektrum, njegova oblačila so kostim, ki si ga nadene, da bi se pokazal, se sprehajal; ko pa si jih sleče, preneha obstajati tudi sam ... Njegove cape so izraz resnične barve njegove duše, neke vrste pisanega oblačka ali načičkane mavrice, ki nima svojih barv, temveč tiste, ki si jo sposodi iz odbite svetlobe.

(Butler [pred 1680], v Morley 318–320)

To je jezik samega greha – ki nenadoma postane videz in zgolj videz, eksces in nestvor. Zanimivo je, da se zdi, kot bi Butler opisoval dvorjana z rokami ob bokih: “Svoje komolce upira nazaj, kot spodrecan petelin” (Morley 320). Po mnenju kritikov družni dvorjana in virtuoza isti psihični krog; oba sta hkrati skrajno zavzeta s seboj, a nesposobna samo-spoznavanja, oba utelešata eksces, kažeta pa praznost.

Ko smo že povezali aristokratsko držo rok ob bokih in maniristično umetnost, ki so jo zbirali ljubitelji, je treba še omeniti, da je bilo podeželsko plemstvo in meščanstvo zelo sumničavo do italijanskega okusa virtuofov (Stone 1965: 723). Italija je bila dom machiavelističnih in homoseksualnih subverzij identitet, pa tudi center papeštva. Kritično oko je v virtuofovi nagnjenosti do golih grških in rimskih kipov videlo nekaj sprijenega, skorajda otipljiv homoeroticizem, očiten celo v obrambah virtuofov. Henry Peacham je denimo pokazal na “slast gledanja in občevanja s temi starimi junaki (katerih gola bližina, že brez vsakršnega nadaljnega premišljevanja ... pade v vsako oko, ki lahko le strmi)” (122). Še bolj zanosen je bil zapis obiska Johna Evelynja pri Hippolitu Vitellescu, vatikanskem knjižničarju, iz leta 1644: Evelynja je presunil način, s katerim se je Vitellesco pogovarjal s kipi, “kot bi bili živi, tu in tam je izpustil kakšno besedo, kakšno mnenje, verz, včasih jih je poljubil in objel” (Houghton 191 n.72).

Je bil virtuofov zasebni odnos z antičnimi kipi kot vez plesnega mojstra z Antinoosom na Hogarthovih skicah? Če se spomnimo, da so virtuozi bili odgovorni za prenos klasične ikonografije v Anglijo, je zanimivo, da je Hogarth obrnil Antinoosa proti njim in jih interpretiral kot *male vladarčke*. V retoriki, ki sta jo uporabljala Peacham in Evelyn, je bilo nekaj izjemno erotičnega, kar bi se v Hogarthovem času lahko opisalo le kot homoseksualnost.

Virtuofovi so bili, kot sem pokazal, zbiratelji igrčk, privlačnih, a povsem nebistvenih stvari. To, kar se je dogajalo v virtuofovem kabinetu, je bilo zlahka videti kot homoseksualnost, še posebej glede na pomenljivost igrčke kot nečesa vizualno privlačnega,

a brez vsebine. Igračke, ki so jih zbirali virtuoz, so najpogosteje bili mehanični izumi, denimo umetelne jamice in govoreče figurice (Stone 1965: 717), ali pa "občutljivi" (fini, precizni) aparati, ki so jih uporabljali v znanstvenih eksperimentih. Gimcrack (Ničevce), lik iz dela *Virtuoso* Thomasa Shadwella, je neke vrste lutka. Lahko pa je to tudi afektirana oseba, kot je Butlerjev "muhav dvorjan" ali Gimcrackov igriv prijatelj sir Formal Trifle (gospod Pedant Nepomembnik), ki ga označuje izumetničeno govorjenje ("knack" 1989).

Verbalno pretiranost gospoda Formala Trifla iz Shadwellove komedije kaznujejo mladi, normativno heteroseksualni pari, protagonisti zgodbe: njegov eksces ga kaže v dvomljivi heteroseksualnosti, kot seksualno sumljivega. Mladi pari ga zasačijo pod temnim obokom z drugim moškim, preoblečenim v žensko; njegovo ekscesno govorjenje se preobrne v ekscesno seksualnost, saj poskuša v tem zmotnem homoseksualnem srečanju posiliti drugega moškega, to pa je predstavljeno kot primerna kazen za njegove verbalne prestopke.

V satiri "Of the Virtuoso's [sic] Club" (1710) Edwarda Warda so virtuoz, kaznovani na podoben način; svojo radovednost razvnamajo okrog določene "igračke", anti-odvajala, zadnjičnih čepov, ki so jih uporabljali "Egipčani". Virtuoz, jih navdušeno vohajo, ližejo, grizljajo in obdelujejo, dokler vsa stvar (igračka) ni razvozlana:

*Eden je začel pljuvati, drugi se daviti, tretji
bljuvati, četrti je izbruhnil v jok, 'Gospod, upam,
da jih niso zatikali v svoje riti!' 'Prav zares so jih,'
je odvrnil gospod, 'tako res, kot si jih ti ravnokar
vlačil po svojih ustih.'*

(1710: 23)

Homoseksualec je potemtakem lahko predstavljal takšnega igračkarja; lahko pa je bil, kot virtuozo, tudi sam lastnik igračk. Laurence Senelick je domneval, da je tipičen posel požensčenca posedovanje trgovinice z igračkami (Senelick 39; "Knick-Knackatory" 1989). Sorodna uporaba besede "igračka" je lahko označevala tudi moda, homoseksualec je torej lahko tisti, ki jih "zbira", pa tudi tisti, ki jih nima, ki je kastriran. Kot podobno kastriran gospod Formal pa lahko tudi izumetničeno govori.

Tudi lenuh je bil splošno opisovan kot nezmožen čutenja ali delovanja v skladu s svojo dušo. Leta 1712 je Richard Steele v delu *The Spectator* pisal, da je lenuh duhovno nemočen: "tisti, ki je tega deležen, je nezmožen slediti temu, kar si naloži" (Chalmers 4: 210). Garrickov *Fribbleriad* opisuje lenuha kot nemočnega, nesposobnega užitka, "vedno v želji, a nikdar v užitku" (23). Ideja se je popolneje razvila leta 1789, ko ga je Lavater opisal kot tistega, ki mu manjka (meščanska) občutljivost, ki je nezmožen globljega čutenja ali

izražanja normativnih človekovih izkušenj. Tako kot Hogarth je tudi Lavater domneval, da je njegov "manko" očiten, kar je pokazal s primerjanjem "kontrastnih drž moža in lenuha" (viii):

Katero od teh dveh drž imate raje? ... Odgovor na to vprašanje je jasen, za pomišljanje ni prostora. In če vprašam še dalje, katera od teh figur napoveduje frfrastega pauliho, pritlehnega gospodiča – moškega, katerega zabava je primerno omledna, mrzka in nadležna – dušo, nezmožno občutiti tako plemenitost kot lepoto, enostavnost ali naravno ...? Vprašanje je v resnici zlahka rešljivo, o njem je mogoče imeti le eno mnenje.

(3: 213)

Odlomek je celo za Lavaterja nenavadno žaljiv, vendar pa osvetljuje sovražne reprezentacijske taktike, s katerimi so bili vedno bolj "vidni" homoseksualci "prepoznani" po svoji ekscesnosti, hkrati pa so bili kritizirani kot tisti, ki jim manjka duševna substanca. Z drugimi besedami, ko je meščanstvo lenuha pripisalo aristokraciji kot razredu, je ta utelesil odsotnost subjektivnosti (vesti, odkritosti, identitete, koristnosti, občutljivosti). Zanimivo je, da je "lenuh" že sam po sebi pomenil nekaj pomanjkljivega ali nesposobnega: "lenuharjenje" pa je pomenilo tudi zatikanje v govoru (jecljanje) ali s telesom (opotekanje) ("fribble" 1989).

Meščanstvo je z upodabljanjem homoseksualnosti kot neidentitete (kot nečesa neizgovorljivega, potratnega, zakulisnega) speljalo v koncept homoseksualnosti vse sledove, povezane z izrabljeno aristokracijo – ne le sodomijo, temveč tudi samovoljnost, prekomernost ter družbeno nesposobnost. Največjo nadležnost teh novih sodomitov, kot so bili "molliji", je potemtakem predstavljalo to, da so zasedali takšno ne-mesto, ta manko, kot osnovo improvizacij znotraj vse bolj normativne družbe.

Razlaščanje drže rok ob bok: pedrska nečimrnost in (ne)identifikacija

Ko so meščanski kritiki skušali prenesti že obstajajoče registre mehkužnosti od dvorjanov na sodomite nižjih razredov, "mollije", so s tem pripomogli k ustvarjanju homoseksualnosti kot nove vsebine. Kjer so nekoč kritizirali aristokrate kot sodomitske, je hermenevtika homoseksualnosti aristokratizirala sodomijo. Ob širjenju meščanske ideologije jaza skozi vse segmente družbe je postalo vse bolj mogoče, da so nekoga označili kot homoseksualca. Alan Bray je pokazal, da se je leta 1726 Anglež William Brown takole zagovarjal pred zaporom: "To sem storil, ker ... mislim, da nisem s tem,

kako želim uporabljati svoje lastno telo, povzročil nobenega zločina” (Bray 114).

Randolph Trumbach je o “molljih” pisal: “Vsi bi ogromno izgubili, če bi njihova dejanja bila odkrita. Za kričečega sodomita obstaja vsakodnevni prezir, za vse obstajajo možnosti izгона ali izsiljevanja, sramotenja ali smrtne kazni” (1977: 15). Vendar pa so bili “molliji” – kljub soočanjem z racijami in preganjanji, ki jih je izvajala Družba za reformiranje obnašanja (in medijska pozornost pisunov, kot je bil Ward) – pripravljeni tvegati; to pa kaže, da jim je nova sodomitska identiteta nudila dovolj okrilja, da so jo zasedli. A kakšno vrsto identitete so “molliji” zasedli?

Sodomija ni pomenila le neidentifikacije, izgube jaza; kot simptom nečimrnosti je prav tako predstavljala prostovoljno ali prekomerno šopirjenje razlike od socialnih struktur jaza, tako kot pri aristokraciji. Sodomija je postala *mehkužčeva okupacija*, zasedanje prostora, ki ga ni, pa tudi posel. Kar so “molliji” doživljali, ni bila “nova vrsta jaza”, temveč (ne)identifikacija z normativnimi modeli jaza, te pa je postavljalo vse bolj vladajoče meščanstvo, filozofi, kot je Locke, kritiki, kot je Shaftesbury, in politične organizacije, kot je bila Družba za reformiranje obnašanja.

Takšno identifikacijo so utrdili določeni prostori (stanovanja, štreke itd.), kjer je želja po seksu z moškimi hkrati zaznamovala tudi obrobno identiteto. Zasedati te prostore je pomenilo “biti” peder: te zasedbe so bile prehodne, omejene z drugimi identifikacijami. Kot je napisal avtor dela *The Phoenix of Sodom*, je pedrska identiteta, zaznamovana s posebnimi prostori srečevanja, pomenila razliko od vseh drugih vsakdanjih identifikacij:

Kaže, da večji del teh ogabnežev prevzame izmišljena imena, ne preveč primerna za uporabo v življenju: Kitty Cambric je denimo trgovec s premogom; gospodična Selina je policijski narednik; črnooka Leonora je trgovski potnik; ljubka Harriet je mesar; Lady Godina je strežnik; vojvodinja Gloucestrska je sluga; vojvodinja Devonshirska je kovač; in gospodična Sweet Lips je špecerist.

(12–13)

Med najbolj nevarnimi vidiki pedrskih (ne)identifikacij je bilo rušenje ali opuščanje drugih socialnih identifikacij: v delu *The Phoenix of Sodom* je tako zabeleženo, da “lahko uzremo ugledne može ter spoštovanja vredne stanove v posteljnih umazanostih z bedniki najnižje vrste” (11). Enako tožbo je napisal Ward proti klubom virtuozov, “ki vključujejo čudno človeško mešanico ... tu sedi lepi Beau ob umazanem kovaču; ... tamkaj osladna in častitljiva Kaprica poleg razcapanega matematika” in tako dalje (1710: 18). V njih stanovanjih, je besnel Ward, moške prenehajo govoriti kot

možje, očetje, gospodje in delavci, in oponašajo ženske. “Molliji”, je pisal,

*so tako globoko izrojeni in daleč od vsakršne
možate drže ali moških kretenj, da si raje domišljajo
sebe kot ženske, da ponavljajo vse pritlehne
nečimrnosti, katere so običaji namenili ženskemu
spolu, da hlinijo govorjenje, hojo, čenčanje, priklončke,
jok, prepirljivost & geste v slogu požensčenosti ...
vsakdo naj bi govoril o svojih možeh in otrocih, prvi
o odlikah svojega moža, drugi o nadarjenosti in
razumnosti svojih otrok, medtem ko tretji obžaluje
svoje vdovstvo.*

(c. 1709: 28)

Ward je opisoval stanovanja “mollijev” in klube virtuozov kot hermafrodiške, vsi naj bi zakrivali družbene razlike, od katerih so odvisne identifikacije. Stanovanja “mollijev” in klubi virtuozov ne odsevajo ali ustvarjajo stabilnih identifikacij; so mejni prostori, kjer nujnost primarnih identifikacij (spola, razreda, poklica itd.) zamenjujeta improvizacija in eksperimentacija. Opisi stanovanj “mollijev” kot mest, kjer se rušijo socialne značilnosti, potrjujejo, da je zasedanje neidentitete sodomita potrebovalo predhodno neizrekljivost ali neidentifikacijo s “pravilnimi” identifikacijami; parodije “mollijev” torej niso predpostavljale *napačnega* identificiranja z “ženskami”, temveč neidentificiranja z vedenji o sebi, ki so jih posredovali kritiki, kot je bil Shaftesbury.

Označevanje “mollijev” kot nečimrnih ni pomenilo le tega, da so jih opisovali kot tiste, ki prakticirajo sodomijo (biseksualni restavracijski razvratneži so to počeli), temveč kot tiste, ki so (“jaz” kot mesto, iz katerega izhaja izražanje) sodomiti. Pisce, ki so, sledeč preganjanjem, razkrivali prakse iz njihovih stanovanj, ni vznemirjalo le, da so nastavljali riti, marveč da so se v tem smislu tudi izražali: “zagrešitev gnusnega dejanja, ne glede na to, kako odvratno je, je neizmerno sprejemljivejše, kot pa nespodobni pogovori, ki spremljajo grešnost; nekateri od njih ... so tako gnusni, da se ne dajo niti zapisati niti ponoviti” (*Phoenix of Sodom* 11).

Ward je zabeležil primer takšnega nespodobnega pogovora:

*Ne dolgo zatem, ko so se okinčali, je eden izmed
njihovih bratov, ali bolje, glede na žensko govorjenje,
sester, preoblečen v žensko spalno srajco, oglavnico
iz svilenega florentinskega tafta in nočno čepico,
oponašajoč, ko je bila družba moška, žensko, rodil*

leseno lutko dojenčka, ki naj bi bila kasneje še krščena; tu je bil drugi s klobukom z visoko štulo, stara coprnicca, ki je predstavljala podeželsko babico, pa tretji, našemljen z gospodinjsko čepico strežnice, ter vsi ostali iz te nezaslišane inscenacije krsta.

(c. 1709: 28)

Fraza "stara coprnicca" še posebej pade v oči, kakor da se Ward spominja improvizacije enega od "mollijev". Ne morem popolnoma rekonstruirati njenega pomena, vendar pa je nekaj le jasno. Kljub politizirani retoriki, ki je povezovala homoseksualce in izrabljene aristokrate, se "molliji" niso poistovetili z biseksualnimi prešušniki ali razvajenimi gizdalini tistega časa. Improvizirali so identifikacijo z drugo skupino marginaliziranih predstavnikov – s podeželskimi babicami. Zgornji prizor je verjetno improvizacija babištva, saj je eden oblečen kot podeželska babica s (coprniškimi?) klobukom z visoko štulo. "Stara coprnicca" je bila baba ali čarovnica, "divja, besneča ženska; zmajevka" ("Beldam" 1989); coprnicce so bile povezane z babištvom, preden so zdravniki izobčili babice. Je mar opisani lik improviziral vlogo coprnicce ali čarovnice, ki nadzira ženske homosocialne mreže, tedaj že vse bolj podrejene nadzorovanju od moških homosocialnosti? Naraščajoča marginalizacija babic kot vlačug v zgodnji moderni dobi je morda iz njih ustvarila privlačen objekt za zanimivo imitacijo pri "mollijih", ki je napeljevala tako na odklonsko seksualnost kot na različne nemeščanske uporabe telesa. "Coprnicca" je morda namigovala na seksualnost. S tem, da je igral "staro coprnicco", je preoblečen lik, tarča Wardovega moralnega izbruha, morda izpričeval, da so homosocialne vezi med temi demoniziranimi ženskami imele erotično dimenzijo, ki je lahko bila prevzeta kot osnova njegovega uprizarjanja lastne marginalizirane seksualnosti. Morda je takšna improvizacija omogočila zavračanje pojavljajočih se norm (heteroseksualne, zakonske) moškosti: sam Ward jo je razlagal na enak način, saj je ugotavljal, da se te parodije dogajajo "z namenom brisanja tistega naravnega čustva, ki je primerno za spodobno spolnost" (c. 1709: 28–29). Morda je potrebno obravnavati takšne parodije v kontekstu hkratne glorifikacije zakonske zveze, pa tudi onemogočanja žensk pri meščanstvu v poznem 17. in 18. stoletju.

Wardov spomin na obisk stanovanja "mollijev" kaže, da ga je najbolj razkačilo prav mimetično neidentificiranje z normativno moškostjo. Ko je srečeval skrajno možate sodomite vsepovsod drugje, je bil namreč tako brezbrizen, da se je mednje rad prirnil:

Nato se napotimo do prehoda, zavijemo desno in trčimo ob kopico črnopolnih nečistnikov, nenaravnih prešušnikov, kot jim pravi moj prijatelj, ki

zaljubljeno gledajo postavnega mladeniča, s takšno pohoto, kot bi čistokrven angleški vlačugar bolščal v ljubko devico.

(1703: 68)

Na istem obhodu sta se dva "rinila v tolpo *postopajočih Italijanov*" (69). Pri teh sodomitih ni bilo nič grozečega. Ward se je vznemiril le, če se je homoseksualnost prikazovala kot nasprotje moškosti, kot pri "mollijih".

O dejanjih uporne sodomije, zločinu proti naravi, naj se ne govori, se pravzaprav ne more govoriti, saj bi ogrozili stabilnost družbenih odnosov, ki so oblikovani kot prepletajoče se mreže diskurzov.

Molk o sodomiji je obstajal že pred homosocialnimi govornimi dejanji, ki jih je priobčeval Shaftesbury, pravzaprav jih je ščitil. Shaftesburyjev filozofski sistem lahko torej razumemo kot poskus reduciranja govora in drže na identifikatorne prakse; uporabljati jezik, ne da bi se pri tem izrekala ali izražala resnica o nekom, je postalo nemogoče. Gre za zahtevo, naj jezik (govor, kretnje) odkriva edinstven "jaz", to pa postane najbolj zanimivo "dejstvo" jezikovnega dejanja. O parodijah "mollijev", kjer se jezik uporablja za neidentificiranje s Shaftesburyjevim "jazom", naj se zato ne govori/naj se niti ne prepoznajo; če pa že, naj bodo kritično ovrednotene.

Z rokami ob bokih: zaključne besede o kempu

Razvoj perspektive je omogočil uveljavitev meščanske subjektivnosti z vzpostavitev gledajočega očesa kot izvora in lastnika polja pogleda. Zahteva perspektive po reprezentiranju matematičnega reda natančno začrtanih mest se je naslanjala na samovoljno določeno nevidno točko. Ta je preskrbela izvor prizora in uzakonitev perspektive; z njeno pomočjo so bili vsi drugi objekti in dejanja razbistreni (domišljeni). Shaftesburyjev filozofski sistem pa je bil zasnovan na internalizaciji te nevidne točke kot zavesti. Manirizem se je temu upiral s kretnjami odklona – z rokami ob bokih, telesom v *contrappostu*. Maniristična postavitev odklonskih kretenj tam, kjer bi morala biti nevidna točka, je skušala prikazovati kritično resolucijo (vedenje o sebi) kot nedosegljivo. Drža "rok ob bokih" – ta nečimrna maniristična poza – je pomenila konflikt z normalnim potekom meščanskega okularocentrizma.

Meščanski kritikizem lahko torej razumemo kot vpisovanje kretenj nazaj v družbeni red, kot branje maniristične drže ne kot (ne)identifikacije, temveč kot znaka. Pretirana kretnja, so sklepal kritiki, kaže notranjost (hermenevitično), enkratno subjektivnost,

ki je merilo za vse (to je tudi bila temeljna naloga moralnosti srednjega razreda). Uspeh meščanskega okularocentrizma je

razviden v Hogarthovi risbi Antinoosa in plesnega mojstra. Zgleda, kot bi nas Hogarth vabil, naj pogledamo izza odklona, naj kritično pogledamo roke, postavljene ob boke, in telo v *contrappostu* kot znamenja za neizgovorjeno, a znano skrivnost o naravi njunega odnosa. "Videli" bomo komično razliko med ilustracijo in Hogarthovim filozofskim/estetskim sistemom, razliko, ki jo je Hogarth obelodanil kot homoseksualnost. Homoseksualnost, ki samo po sebi ne predstavlja nič, uteleša razliko, za katero kritik želi, da jo "vidimo".

"Pedrske" kretnje torej niso mogle oblikovati (meščanske) vsebine, kot je Sontagova pisala o kempu, ali ustvariti nove falične prostranosti. So pa ponovno odprle polje političnega, v katerem se utelešajo in izvajajo identifikacije. Z ohranjanjem kompleksnosti političnih referenc drž, kot je postavljanje rok ob boke, so "molliji", lenuhi in gizdalini obelodanjali, spodbijali in obvladovali procese, s katerimi je meščanska ideologija vdiralala in zarisovala v njihova telesa.

Eden izmed pomenov drže rok ob bokih iz 20. stoletja je pokazal na izid zgodovinskih bojev, ki so obdajali to kretnjo. Leta 1943 je Ivor Brown opazil, da lahko ta drža pomeni tudi "prevzetnost" ali skrajno teatraličnost (24). Prvi sinonim hkrati označuje prekoračenje okusa. Drugi prav tako označuje prekoračenje; a kot teatralično prekoračenje izraža golo ničevost, ki je pod samim dejanjem. Krog, ki sem mu sledil v tem eseju, je čuden – na eni strani je prekomernost, na drugi ničevost. Pa vendar se v epistemoloških predsodkih, ki so pod meščansko psihologijo, prekomernost in ničevost *pojavnata* kot vzajemna: prekomernost in ničevost se vrtita okrog "realitet" kot dve vrsti fantomov/prikazov. Na eni strani je pozornost zbujujoča prekomernost kretenj kazala na presežek, ki je odmikala meščanske identifikacije; na drugi strani sta se nečimrnost in sodomija spela kot označevalca statusa aristokracije kot praznine v sebi, napačne identitete. *Sprezzatura*, nekoč drža, ki je izražala legitimnost aristokracije, je označevala le (homoseksualno) nestabilnost jaza, deležno meščanske kritike. Kasneje sta prekomernost in ničevost postala nasprotna konca žarka, ki se krivi in razvija v koncept homoseksualnosti kot zakulisja normativne socialnosti. Shaftesburyjev temeljni diskurz o jazu – o zasedbi "jaza" kot osnovi za vsa druga vedenja in vse epistemološke določenosti – je prispeval h konceptu homoseksualnosti kot eksczesnega (narcističnega) izražanja jaza, kot razlastitve jaza in kot izražanja identitete, ki nima mesta. Homoseksualčeva razkošnost in narcizem postaneta kompenzacija (kasneje kot posebej patološka) za manko vedenja o sebi.

Ponovna krepitev drže rok ob bokih – obnavljanje eksczesne ničevosti skozi kemp – bi pomenila ponovno uveljavljanje prednosti performativnosti nad epistemološkim privilegiranjem realnega ali ontološkega predsodka o identiteti. Preprečila bi kritično branje gestikularnih praks kot zgolj/preveč teatraličnih. Postavljanje

njihovega zgodovinskega konteksta bi pomenilo spodbijati naravnost psihoanalitskih diskurzov, ki so prekomernost in ničevost vpisovali med vsebine homoseksualnih psih. In nenazadnje, pomenilo bi ponovno odpiranje prostora zavračanja in (ne)identifikacije jaza, ki so ga zapečatili Locke, Shaftesbury in drugi pridigarji meščanske moralnosti ob koncu 17. stoletja.

Prevedla Nataša Velikonja

LITERATURA

- “Akimbo.” 1989. *Oxford English Dictionary*. 2nd edn.
- Austin, Gilbert. 1806. *Chironomia, or a Treatise on Rhetorical Delivery*. 1966. Ur. Mary Margaret Robb in Lester Thonssen. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- “Beldame.” 1989. *Oxford English Dictionary*. 2nd edn.
- Bloomfield, Morton W. 1952. *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept with Special References to Medieval English Literature*. East Lansing: Michigan State College Press.
- Bray, Alan. 1982. *Homosexuality in Renaissance England*. London: Gay Men's Press.
- Brown, Ivor. 1943. *Just Another Word*. London: Jonathan Cape.
- Bulwer, John. 1644. *Chirologia: or the Natural Language of the Hand in Chironomia: or the Art of Manual Rhetoric*. 1974. Ur. James W. Cleary. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- “Cambrel.” 1989. *Oxford English Dictionary*. 2nd edn.
- “Cammock.” 1989. *Oxford English Dictionary*. 2nd edn.
- Castiglione, Baldesar. 1528. *The Book of the Courtier*. 1959. Prev. Charles S. Singleton. Garden City, New Jersey: Doubleday.
- Caus, Mary Ann. 1981. *The Eye in the Text: Essays in Perception, Mannerist to Modern*. Princeton: Princeton University Press.
- Chalmers, Alexander (ur.). 1806. *The Spectator: A Corrected Edition: With Prefaces Historical and Biographical*. 8 vols. London: T. Bensley.
- Dollimore, Jonathan. 1991. *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Clarendon Press.
- Du Bos, Jean-Baptiste. 1719. *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Paris: J. Mariette.
- Ehrenreich, Barbara in Dierdre English. 1979. *For Her Own Good: 150 Years of the Experts' Advice to Women*. New York: Doubleday.
- Fraser, Antonia. 1985. *The Weaker Vessel*. New York: Vintage Books.
- Freedman, Barbara. 1991. *Staging the Gaze: Postmodernism, Psychoanalysis, and Shakespearean Comedy*. Ithaca: Cornell University Press.
- “Fribble.” 1989. *Oxford English Dictionary*. 2nd edn.
- Garrick, David. 1761. *The Fribbleriad. The Poetical Works of David Garrick, Esq.* 1785. 2 vols. London: George Kearsley, 1: 21–34.
- Gifford, D. J. 1979. “Iconographical Notes toward a Definition of the Medieval Fool.” V Paul V. A. Williams (ur.). *The Fool and the Trickster: Studies in Honour of Enid Welsford*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 18–35.
- Golding, Alfred Simon. 1984. *Classicistic Acting: Two Centuries of a Performance Tradition at the Amsterdam Schouwburg*. Lanham, Maryland: University Press of America.

- Hogarth, William. 1753. **The Analysis of Beauty**. 1971. Ur. Richard Woodfield. Aldershot: Scolar Press.
- Houghton, Walter E., Jr. 1942. "The English Virtuoso in the Seventeenth Century." 2 parts. **Journal of the History of Ideas** 3/1: 51–73; 3/2: 190–219.
- Jelgerhuis, Johannes. 1827. **Lessons on the Theory of Gesticulation and Mimic Expression**. Amsterdam: P. Meyer Warners. V Golding 1984.
- "Knack." 1989. **Oxford English Dictionary**. 2nd edn.
- "Knick-Knackatory." 1989. **Oxford English Dictionary**. 2nd edn.
- Koenigsberger, H.G. 1986. **Politicians and Virtuosi: Essays in Early Modern History**. London: Hambledon Press.
- Lambert, Royston. 1988. **Beloved and God: The Story of Hadrian and Antinous**. Secaucus, New Jersey: Meadowland Books.
- Lavater, John Caspar. 1789. **Essays in Physiognomy**. 3 vols. Prev. Henry Hunter. London: John Murray, H. Hunter and T. Holloway.
- Locke, John. 1690. **An Essay Concerning Human Understanding**. 1971. Ur. A. D. Woozley. New York: Meridian.
- Morley, Henry (ur.). 1891. **Character Writings of the Seventeenth Century**. London: George Routledge.
- Peacham, Henry. 1622. **The Complete Gentleman**. 1962. Ur. Virgil B. Heltzel. Ithaca: Cornell University Press.
- The Phoenix of Sodom, or the Vere Street Coterie**. 1813. London: J. Cook. V Trumbach 1986.
- Rich, Adrienne. 1986. **Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution**. New York: W. W. Norton.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1985. **Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire**. New York: Columbia University Press.
- Senelick, Laurence. 1900. "Mollies or Men of Mode?: Sodomy and the Eighteenth-Century London Stage." **Journal of the History of Sexuality** 1/1: 33–67.
- Shadwell, Thomas. 1676. **The Virtuoso**. 1966. Ur. Marjorie Hope Nicolson in David Stuart Rodes. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Third Earl of. 1709. **The Moralists, A Philosophical Rhapsody**. V Shaftesbury 1711, 2:3–153.
- 1710. **Soliloquy: Or, Advice to an Author**. V Shaftesbury 1727, 1:151–364.
- 1711. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. 1900. 2 vols. Ur. John M. Robertson. London: Grant Richards.
- 1714. *Miscellaneous Reflections on the preceding Treatises, and Other Critical Subjects*. V Shaftesbury 1727, 3:1–344.
- 1727. **Characteristicks [sic] of Men, Manners, Opinions, Times**. 4th edn. 3 vols. [London]
- Siddons, Henry. 1818. **Practical Illustrations of Rhetorical Gesture and Action**. 2nd edn. London: Sherwood, Neely, and Jones. 1968. New York: Benjamin Blom.
- Smith, Bruce R. 1991. **Homosexual Desire in Shakespeare's England: A Cultural Poetics**. Chicago: University of Chicago Press.
- Sontag, Susan. 1964. "Notes on Camp." 1983. **A Susan Sontag Reader**. New York: Vintage Books, 105–119.
- Stone, Laurence. 1965. **The Crisis of the Aristocracy, 1558–1641**. Oxford: Clarendon Press.
- 1979. **The Family, Sex, and Marriage in England, 1500–1800**. New York: Harper and Row.
- Strong, Roy. 1972. **Van Dyck: Charles I on Horseback**. New York: Viking Press.
- Trumbach, Randolph. 1977. "London's Sodomites: Homosexual Behavior and Western Culture in the Eighteenth Century." **Journal of Social History** 2/1: 15–18.

- 1986. **Sodomy Trials: Seven Documents**. New York: Garland.
- 1989. "The Birth of the Queen: Sodomy and the Emergence of Gender Equality in Modern Culture, 1660–1750." V Martin Bauml Duberman, Martha Vicinus in George Chauncey, Jr. (ur.). **Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past**. New York: New American Library, 129–140.
- The Tryal and Condemnation of Mervin, Lord Audley Earl of Castle-Haven**. 1699. V Trumbach 1986, n.p.
- Tyler, Carole-Anne. 1991. "Boys Will Be Girls: The Politics of Gay Drag." V Diana Fuss (ur.). **Inside/Out: Lesbian Theories, Gay Theories**. New York: Routledge, 32–70.
- Ward, Edward. 1703. **The London-Spy Compleat**. 1924. London: Casanova Society.
- c. 1709. **The Second Part of the London Clubs; Containing: The No Nose Club, The Beaus Club, The Mollies Club, The Quacks Club**. Facsimile (n.d.). London.
- 1710. **Satyrical Reflections on Clubs**. London: J. Phillips.

Tretji spol kot začetek moderne lezbične identitete

Težave z zgodovino

Pisanje lezbične zgodovine je tako rekoč na začetnih stopnjah, saj ga omeujeta tako dvoumna narava materiala kot pomanjkanje znanstvenic, ki bi se hotele in se lahko poglobljale v napol pozabljene, uničene, nezanesljive ali zanikane vire. Lezbijke, ki so se v zadnjih desetih letih ukvarjale z zgodovino lezbištva, so najbolj zanimala pomembna, a zapletena vprašanja o izviri individualne in skupinske lezbične identitete, kakršno poznamo dandanes. Katere zgodovinske okoliščine so pripeljale k moderni definiciji lezbične identitete in katere so korenine njenega vznika na prelomu 19. v 20. stoletje?

Najbolj frustrirajoča težava vsake zgodovinarke je gotovo zatiranje ženske seksualnosti; večina družb je namreč zanikala, nadzorovala ali kako drugače dušila javno izražanje aktivne ženske seksualnosti (in to seveda počnejo še danes). Tako je treba najprej dekodirati žensko seksualno željo in hkrati z njo odkriti istospolno željo, trdijo nekatere lezbične zgodovinarke.¹ Za odkrivanje istospolne ženske želje so pomembni zlasti odtenki, maškarade, skrivnosti in neizrečeno ter raziskovanje obrobij, razpok in lomov.

Specifičnost raziskovanja in pisanja lezbične zgodovine pa sproža še nekatera specifična vprašanja in ovire. Sprva so znanstvenice dosti časa morale posvetiti "izkopavanju" zgubljenih preteklosti – tako je zaradi iskanja, povezovanja in interpretacij fragmentov doslej bilo

¹ "All societies that I know of have denied, controlled or muted the public expression of active female sexuality. How and why they have done so, of course, varies enormously, and therein lies our particular task. We must first decode female sexual desire, and then within it, find same-sex desire." Še podrobneje o zagatah raziskovanja lezbične zgodovine v: Martha Vicinus, "They Wonder to Which Sex I Belong": *The Historical Roots of the Modern Lesbian Identity*, v: *Homosexuality, Which Homosexuality?* Conference (zbornik), GMP Publishers, London and Uitgeverij An Dekker/Schorer, Amsterdam 1989, str. 5–13.

² *Tozadevno bi lahko Slovenijo, v kateri imamo kratko petnajstletno zgodovino lezbičnega in gejevskega gibanja, a bogato teoretsko, literarno, novinarsko in še kakšno produkcijo, uvrstili nekam v zlato sredino med Zahodom in Vzhodom.*

³ *V zadnjih petnajstih letih je bilo še zlasti v Združenih državah izvedenih veliko raziskav, med njimi največ študij primerov, o "ženskah, ki so se oblačile kot moški, delale za moško plačo, se poročale z ženskami in celo glasovale." O teh netradicionalnih ženskah so mediji začeli obširneje poročati po letu 1850. Bilo bi prenačljeno in gotovo zgodovinsko nekorektno, če bi te ženske, ki so prehajale kot moški (women passing as men), oklicali za "lezbijke", čeprav so živele z ženskami. Vendar pa se nam postavljajo zanimiva vprašanja o razmerju med ženskami, ki so prehajale kot moški v 19. stoletju, ter vznikom lezbične in transspolne identitete v 20. stoletju. Podrobneje o tem v članku: The San Francisco Lesbian and Gay History Project, "She Even Chewed Tobacco": A Pictorial Narrative of Passing Women in America", v: Martin Bauml Duberman, Martha Vicinus & George Chauncey, Jr. (ur.), *Hidden From History: Reclaiming the Gay & Lesbian Past*, New American Library, New York and Ontario 1989, str. 183–194.*

⁴ *Znana lezbična zgodovinarica Lillian*

opravljenih le malo medkulturnih ali mednarodnih primerjalnih študij. Tukaj velja omeniti velike razlike pri raziskovanju lezbištva v zahodnih državah, kjer se že vrsto desetletij tudi teoretično ukvarjajo s pojavom lezbištva, in pa med drugimi državami, npr. vzhodne Evrope, kjer se je lezbištvo šele začelo pripoznavati kot integralni del feminizma oziroma ženskih tem.² Prav tako je le malo podatkov o zakonskem položaju lezbijk na prelomu stoletja, medtem ko je dokumentacija o položaju in zatiranju gejev neprimerno obsežnejša. Kljub številnim razpravam o vplivu seksologov poznega 19. stoletja še vedno ni natančnejših študij o tem, kako so se seksološke teorije uveljavile in širile v medicinskem poklicu in zunaj njega. Še posebej velja omeniti, da se večina literature in raziskav ukvarja z lezbično usmerjenimi ženskami iz srednjega razreda, čeprav je jasno, da so bile lezbijke v vseh družbenih slojih. Vendar dokumentacij ali raziskav o lezbičnih odnosih v delavskem razredu ali celo o medrazrednih interakcijah tako rekoč ni.

Eden poglavitnih razlogov za težave pri definiranju lezbične identitete v preteklosti je ta, da lezbična zgodovina izhaja iz dveh zelo različnih oblik ženske želje, ki pa obe vključujeta posameznično zavestno odločitev. Po eni strani so to *ženske, ki so prehajale kot moški*, kot "ženski soprogi" in njihova identiteta pogosto vse do njihove smrti ni bila znana širši okolici.³ Velikokrat so te ženske, če so jih seveda odkrili, tudi obsodili in jih okrivili zaradi homoseksualnih *dejanj*. Vendar pa je bil vzrok obsodbe pravzaprav čisto drugje – ni šlo toliko za prepoznavanje istospolnih aktivnosti, temveč prej za prevaro preoblačena v drugi spol, v moški spol, ki je taki ženski omogočilo "neupravičeno" uživanje privilegijev.

Poleg te očitno mesenejšje konstrukcije istospolnih odnosov med ženskami pa poznamo še tako imenovano "dolgoletno romantično prijateljstvo", termin, ki se je uveljavil že v zgodnjem 18. stoletju.⁴ Koncept romantičnega prijateljstva je izključeval seksualne stike med ženskami in je njihova razmerja poimenoval "homoerotična"; šlo naj bi torej predvsem za erotiko, ne pa tudi za seksualnost. Tako so razumeli in pojasnjevali istospolna razmerja med ženskami pred vznikom urbane lezbične subkulture: po eni strani seksualne ženske, ki naj bi bile pravzaprav moški, po drugi strani pa romantične ženske, ki naj se ne bi predajale telesnemu poželenju. Zaprtost v falocentrični univerzum pa je "pozabljala" na ljubimke žensk, preoblečenih v moške, tako da zanje ni bilo ne opisov ne imen.

Šele zgodnja lezbična subkultura 20. stoletja je drugi ali pasivni pol lezbičnega para poimenovala "femme", za razliko od "butch", ki ima v razmerju aktivno vlogo. In lezbijka butch oziroma v približnem prevodu možača je pravzaprav že tretji model vloge istospolno usmerjenih žensk, ki sodi v začetek 20. stoletja, in seveda še vedno v predstonewallsko zgodovino pred modernim lezbičnim in gejevskim gibanjem.

Če se poskusimo vrniti k širšemu zgodovinskemu kontekstu, v katerem naj bi se razvila lezbična identiteta, je videti, da uporaba običajnih kriterijev za pojasnjevanje družbenih sprememb ne zadošča v celoti. Lezbična identiteta ni izid ekonomske neodvisnosti, ne ideologije individualizma, ne oblikovanja ženskih skupnosti in valov zgodnjih feminističnih dejavnosti, ne tako imenovanih (seksualnih) migracij v velika mesta, čeprav so bile vse te prvine pomembne za spodbujanje osebne izbire žensk. Martha Vicinus omenja številne ženske, ki so od 18. stoletja naprej delale in živele neodvisno od družine; ekonomska svoboda je oblikovala več možnosti za ženske, ne pa tudi nove seksualne identitete (Vicinus 1989, 176). Tudi začetki industrijske revolucije so le malo prispevali k oblikovanju lezbične kulture, dasiravno so zelo vplivali na ustvarjanje novih poklicnih možnosti za ženske ne glede na razredno pripadnost.⁵ Poleg tega sta tako religija kot politika poudarjali pomen posameznikove duše – ženske, ki so našle moč v iskanju netradicionalnih vlog, so morda prepoznavale tudi netradicionalne seksualne želje in nekatere tudi živele v skladu z njimi. Oblikovanje ženskih skupnosti lahko razumemo kot predpogoj za oblikovanje lezbične identitete, a ne smemo pozabiti, da so take skupnosti bile že od srednjega veka naprej, a tako rekoč niso imele nobene povezave z istospolno usmerjenostjo ali pa ni bila razvidna. V 18. in 19. stoletju so ženske organizirale salone, umetniške krožke, verske organizacije in izobraževalne institucije, a to nikakor niso bile lezbične skupine – pravzaprav do sredine 19. stoletja sploh ne moremo govoriti o feminističnem gibanju. Zaradi nezanesljivosti omenjenih mogočih virov modernega lezbištva se številni vračajo k seksološkimi razlagam poznega 19. stoletja. Vendar se lezbične znanstvenice sprašujejo, ali so seksologi definirali lezbijke ali pa so se te same.

Invencija homoseksualnosti

Morda bi bilo lažje, če bi opustili psihološke in sociološke oznake "identitete" in "sebstva" in se namesto tega vrnili k jeziku preteklosti. Tako bi ugotovili, da so nekoč prav dobro poznali današnjo lezbično željo, a so jo drugače interpretirali. Njihov besednjak, ki je črpal iz klasičnega sveta, je bolj poudarjal homoseksualna dejanja kot pa življenjsko identiteto ali slog. Treba je upoštevati, da vse do leta 1892 homoseksualnosti sploh ni bilo, temveč le seksualna inverzija. Pojem seksualne inverzije, ki so ga najpogosteje uporabljali v 19. stoletju, ni označeval istega konceptualnega fenomena kot homoseksualnost. Seksualna inverzija se je nanašala na širok razpon deviantnega družbenospolnega vedenja,⁶ pri čemer je bila homoseksualna želja le logični, vendar nerazločljivi aspekt, medtem ko se je homoseksualnost osredotočala na ožjo temo izbire

*Faderman piše o tako imenovani "modi" romantičnega prijateljstva v 17., 18. in 19. stoletju, ki je dopuščala strastno medsebojno zaljubljenost žensk, vendar brez telesne seksualnosti. Strastna ljubezen med ženskami je bila za razliko od družbenega odziva na pederastijo in razdevičenje opravičljiva, saj naj ne bi ogrožala platonskega vzora. O romantičnem prijateljstvu je ostalo veliko pričevanj, med njimi je najpomembnejša korespondenca med strastno zaljubljenimi ženskami. Glej: Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men, The Women's Press, London 1997* (prvič objavljeno leta 1981), str. 74–143.*

⁵ Lillian Faderman omenja zlasti dva ameriška izuma, pomembna za nastanek novih delovnih mest za ženske: izum pisalnega stroja leta 1873 in otvoritev Bellovega sistema leta 1876. Poleg tega so se ženske že množično zaposlovale v tako imenovanem papirnatem delu, npr. kot tajnice in na poštnih uradih, pri katerem naj bi pokazale več potrpežljivosti kot moški. Vsa nova delovna mesta za ženske pa so bila že od začetka slabše plačana. Faderman, str. 185.

⁶ *Deviant gender behaviour.*

⁷ Patološke simptome so kazali tisti, ki so obrnili oziroma "invertirali" sebi primerne spolne vloge tako, da so si prisvojili moški ali ženski slog, ki sta odstopala od tega, kar se smatra za naravno in primerno za njihovo anatomsko ali naravno spol. Na primer, politične aspiracije pri ženskah ali ljubezen do mačk pri moških naj bi tako manifestirale patološko stanje nekakšnega psihološkega hermafroditizma, ki se lahko izraža tudi z nagnjenjem do "normalnih" pripadnikov ali pripadnic istega spola. Več o tem: David M. Halperin, "Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics, and power in classical Athens", v: M. B. Duberman, M. Vicinus & G. Chauncey, Jr. (ur.), *Hidden From History: Reclaiming Gay & Lesbian Past*, str. 37–53.

⁸ Notes to Halperin, str. 482.

seksualnega objekta. Tako v vsem 19. stoletju seksualno nagnjenje do istega spola ni bilo jasno ločeno od drugovrstnih neprilagojenosti kulturno definirani spolni vlogi: deviantno izbiro objekta so razumeli le kot enega od številnih patoloških simptomov.⁷ Diferenciacija homoseksualne želje iz "deviantnega" družbenospolnega vedenja ob koncu 19. stoletja kaže na veliko rekonceptualizacijo narave človeške seksualnosti, na njen odnos do družbenega spola in njeno vlogo pri družbeni definiciji posameznice in posameznika. Heteroseksualnost in homoseksualnost ne poimenujeta zares večnih aspektov človeške psihe, temveč reprezentirata zelo moderno kulturno produkcijo, ki je tuja izkušnji starih Grkov. Kajti homoseksualnost predpostavlja seksualnost in implicira obstoj ločene seksualne domene, zahteva konceptualno razmejitve in ločenost te domene od drugih ... Zatorej je invencija homoseksualnosti morala počakati najprej na odkritje in definicijo seksualnosti kot take.

Kakorkoli že, invencijo homoseksualnosti postavljamo v leto 1892. Takrat je Charles Gilbert Chaddock, zgodnji prevajalec Krafft-Ebingovega dela *Psychopathia Sexualis* v angleški jezik, vpeljal besedo "homo-seksualnost" (*homo-sexuality*) (Halperin 1989, 38). Tako pravi *Oxford English Dictionary*, čeprav je bila beseda v uporabi že več let prej. Pojma "homoseksualec" in "homoseksualnost" sta se prvič pojavila v tisku leta 1869 v dveh anonimnih pamfletih, natisnjenih v Leipzigu, ki naj bi ju sestavil Karl Maria Kertbeny. Kertbeny (né Benkert) je bil avstro-ogrski prevajalec in *littérateur* bavarskega izvora; pisal je v nemščini, s privzetim madžarskim priimkom. Trdil je, da sam sicer ne deli seksualnega nagnjenja, ki ga je poimenoval s svojim domiselnim neologizmom,⁸ ki se je obdržal vse do danes. Neologizem, ki je vzniknil iz barbarskega mešanja grščine in latinščine, pravzaprav sodi v naglo rastoče besedišče, ki so ga najbolj predstavljala hibridna imena, dana drugim invencijam, npr. avtomobil in televizija.

Konceptualna izolacija seksualnosti per se oziroma ločevanje seksualnosti od moškosti in ženskosti oziroma tem spola je prav tako ločila in vpeljala nove fenomene, med njimi tudi lezbištvo, ki je bilo zdaj ločeno od pederastije oziroma moške homoseksualnosti. Nova seksualna klasifikacija je po novem temeljila na pozitivnih, preverljivih in objektivnih vedenjskih pojavih – namreč na tem, kdo s kom seksa – zato si je lastila deskriptivno, transhistorično veljavnost. Vendar temeljni zgodovinski in kulturni dejavniki prepovedujejo enostavno aplikacijo koncepta homoseksualnosti na ljudi, ki so živeli v predmodernih družbah.

Kako pa je bilo s poimenovanjem istospolne izkušnje žensk, še pred invencijo lezbijke? Grška beseda *tribada* se je začela vnovič uporabljati šele v Franciji in Angliji 16. in 17. stoletja in še takrat so jo uporabljali le izobraženci in izobraženke. Veliko bolj razširjena je bila beseda *hermafrodit*, vendar se je nanašala na oba spola in tudi ta

termin so poznali le tedanji izobraženi ljudje. Nič drugače ni bilo z besedo *sapfizem*, tudi ta ni bila splošno razširjena. Kot že rečeno, je le malo zapisov in pričevanj o izoliranem lezbičnem nagnjenju, to je bilo do invencije pojma homoseksualnosti (lezbištva) navadno povezano s transgresijo spolne vloge. Pomanjkanje lezbičnega slenga, v primerjavi z gejevskim, je bilo značilno vse do začetka 20. stoletja.⁹ Če je homoseksualnost veljala za "mutasti greh", greh, katerega ime se ne sme izreči, potem bi lahko rekli, da je bilo lezbištvo pravzaprav "neobstoječi greh".

Razredno in seksualno

V poznem 17. in v 18. stoletju, ko se je tradicionalna hierarhija družbenega reda ter zasebnega in javnega umaknila idejam individualizma in egalitarizma, so lezbično željo opredeljevali na tri dominantne načine, zelo povezane z razrednim kontekstom, ki smo ga že večkrat omenili. Korelacija med razredom, videzom v javnosti in seksualnim vedenjem govori o prizadevanju, da bi žensko deviantno seksualno vedenje kategorizirali tako, da ne bi ogrožalo vladajoče heteroseksualne in družbene paradigme.

Trije prevladujoči načini lezbične želje so preoblačenje žensk v moški spol, razvpite in vplivne ženske ter romantično prijateljstvo.

1. Najbolj znani model je *motiv iz ljudske folklore, to je preoblačenje žensk v moške*. V vseh primerih je šlo skorajda brez izjeme za ženske iz delavskega razreda ali s podeželja, ki so iskale boljše poklicne možnosti, boljše plačilo in seveda privilegij svobode. Nekatere balade iz 18. stoletja opevajo hrabre bojevnice, ki so z orožjem v rokah največkrat reševale svojega ljubega, zgodba pa se je obvezno končala s srečno poroko. Nenazadnje bi med ženske, ki so prevzele moško vlogo, lahko uvrstili tudi Devico Orleansko, ki so jo vodili božj(astn)i in politični cilji. Omenimo še primer Angležinje Charlotte Charke, ki je leta 1746 objavila svoje spomine kot ženska v moški preobleki.¹⁰ Pisala je v slogu gledališke komedije, kar je njeno transgresivno izkušnjo gotovo precej omililo.

Nekateri raziskovalci, še zlasti nizozemske zgodovinarke, trdijo, da so se ženske preoblačile v moške tudi ali pa predvsem zaradi istospolne usmerjenosti, saj so v moški vlogi lažje lahko umestile svoje nagnjenje v že obstoječo heteroseksualno paradigmo. Ker je o večini primerov le malo podatkov, je težko reči, kaj so bili pravzaprav glavni razlogi. Videti pa je, da so bile prednosti in svoboščine, ki jih je zagotavljala moška obleka, nedvomno najmočnejši motiv.

Najbolje dokumentirani in znani primer pa je gotovo usoda Herculine Barbin iz 19. stoletja, ki je legalno spremenila spol. Herculine se je rodila kot ženska in obiskovala samostansko šolo, kjer

⁹ *Lezbični sleng je marsikje ostal nerazvit ali zelo boren vse do danes. Tudi pri nas ni dosti bolje, še zlasti, ker se je poststonewallska oblika gejevskega/lezbičnega gibanja v tedanji Jugoslaviji pojavila šele v zgodnjih osemdesetih letih 20. stoletja. Bolj razširjeni slovenski izrazi, ki označujejo istospolno usmerjene ženske, so zvečine le variacija na besedo lezbijka: lezba, lezbača, lezbura in podobno. Nekoliko odstopa termin možača, ki označuje tako lezbijko kot žensko, ki s svojim vedenjem spominja na moške. Možača je tudi aktivnejši pol lezbičnega para, če mislimo razmerje butch in femme, vendar pa seksistični sleng tudi v slovenskem primeru ne pomenjuje femme, torej pasivnega pola lezbičnega para, ki ga navadno prevajamo kot punca.*

¹⁰ Charlotte Charke, "Her Adventures in Mens Cloaths, going by the Name of Mr. Brown, and being below'd by a Lady of great Fortune, who intended to marry her", 1746. Drugo izdajo (1755) *A Narrative of the Life of Charlotte Charke* je uredil Leonard R. N. Ashley (Gainesville, Florida: Scholars; Facsimiles and Reprints, 1969). Nav. po Vicinus, 1989.

¹¹ *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite, introduced by Michel Foucault, translated by Richard McDougall, Pantheon Books, New York 1980.*

¹² *Michel Foucault, "Introduction", str. vii.*

¹³ *Judith Butler, Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity, Routledge, New York and London 1990.*

¹⁴ *Bogata Američanka, ki se je v Pariz preselila kot "seksualna migrantka" v iskanju kulturne niše in zavetišča za drugačne, je okoli sebe zbrala legendarni krog umetnikov in umetnic, pa tudi intelektualke in intelektualcev raznih seksualnih nagnjenj. Med bolj znanimi lezbijkami so bile angleška pisateljica Renée Vivien (s pravim imenom Pauline Tarn), slikarka Romaine Brooks in Dolly Wilde (nečakinja Oscarja Wilda). K lezbično-biseksualnemu salonu Barneyjeve pa so sodile tako angleške (Radclyffe Hall, Gertrude Stein, Vita Sackville-West, Violet Trefusis, Dorothy Bussy) kot francoske (Colette, Rachilde, Adrienne Monnier, Marguerite Yourcenar) pisateljice.*

¹⁵ *Več o pariškem lezbičnem krogu in o marginalno-subkulturalni reinterpretaciji mainstream gledaliških imidžev in likov glej: Martha Vicinus, "Fin-de-Siecle Theatrics: Male Impersonation and Lesbian Desire", v: Billie*

je imela več lezbičnih razmerij – potem so zdravniki našli pri njej tudi moške značilnosti in zametek moških genitalij ter predlagali uradno spremembo v moški spol. Popolnoma osamljen in obupan moški z novim imenom Abel Barbin je naredil samomor na nekem pariškem podstrešju, ki je bilo njegov dom – star je bil trideset let. Ohranil se je tudi njen/njegov dnevnik, uvod k ameriški izdaji pa je napisal Michel Foucault.¹¹ Foucault ne razmišlja toliko o istospolnem nagnjenju, temveč o tem, kaj je pravzaprav "pravi spol" (*true sex*) in kdo ga navsezadnje določa. V srednjem veku so v primeru dvospolnikov očetje in botri ob krstu odločili, katerega spola bo otrok – torej so očetje in botri imeli moč "imenovanja".¹² Abel/Herculine sicer tudi po uradni odločbi o moškem spolu ni bil/a prepričan/a o svojem spolu, še manj pa zadovoljen/a. Foucault meni, da je Herculine/Abel kot moški bil/a oropan/a še tistih radosti, ki jih je imela kot oseba brez spola, zato naj bi se spominjala preteklosti kot "srečnih vic neidentitete". Sicer je Foucaulta prav zaradi formulacije o spolni "neidentiteti", ki naj bi nekako ušla spolni dihotomiji, večkrat kritizirala Judith Butler.¹³

Folklorni motiv preoblačenja žensk v moške je dobil nove razsežnosti v začetku 20. stoletja v tako imenovanih "zlatih dvajsetih", iz katerih je znan predvsem pariški artistski lezbični krog, ki se je zbiral okoli bogate Američanke Natalie Barney.¹⁴ Lezbični krog umetnic iz višjega razreda je preoblačenje v moški spol uporabljal kot gledališko imitacijo, parodijo in igro. Večina družbeno privilegiranih homoseksualcev tistega obdobja je v alternativni niši lahko ustvarjala svoj lastni imidž na temelju kolaža iz predelanega klasicizma, sodobnega gledališča ter dekadentne umetnosti in poezije. V tistem desetletju so homoseksualci zelo široko adaptirali dominantne kulturne like kot homoseksualne ikone – na primer, več različic Hamleta. Še zlasti pa je bil reprezentativni junak pariških homoseksualcev nesposoben in mehkužen bojevnik, simboliziran v liku vojvode Reichstadta. Oblačenje gledališke obleke ni bilo performans seksualne identitete, temveč njeno razkrivanje in osvobajanje. Vendar pa so se Natalie Barney in njene prijateljice hkrati oddaljile od popolnega preoblačenja v moške, saj niso poudarjale spolne vloge, temveč svojo seksualno vlogo oziroma identiteto. Tako gledaliških vlog, ki so si jih privoščile na svojih zasebnih umetniško obarvanih zabavah, nikakor niso povezovale z vsakdanjim življenjem, v katerem so sicer uveljavile nekakšen androgeni vsakdanji imidž. Prav tako se razmeroma hermetični krog Natalie Barney zvečine ni ukvarjal s politiko, niti s tem, kaj se je dogajalo na ulicah – tudi v revolucionarnem letu 1968 je madame Barney še naprej gostila tedenski umetniški salon, kakor da ne bi bila nikoli slišala za študentsko gibanje.¹⁵ Začetnice urbane lezbične kulture so menile, da se ženska pač rodi kot lezbijka, zato je odgovorna za ustvarjanje posebne kulture, ki naj bi primerno izražala to intrinzično lezbično identiteto.

2. Druga kategorija javno prepoznavne lezbične želje je “porno in politika”, kot je to obliko označila Martha Vicinus (Vicinus 1989, 179). Gre pa za številne napade na ženske na visokem položaju, ki so imele moč in velik vpliv na vladarje, s čimer bi lahko ogrozile politično hierarhijo. Najslavnejši primer te *povezave med seksualno in politično sprevrženostjo* v aristokratskih krogih je Marija Antonieta, večkrat obtožena političnega spletkarjenja in biseksualne razuzdanosti. Pogosto je bila tudi glavna tarča pornografsko in politično obarvanih zgodbic in obrekovanj, ki pa niso vedno imela dosti skupnega z zgodovinskimi dejstvi. Vendar pa so te in njim podobne moške fantazije, ki so izvirale tako iz porno kot visoke umetnosti, imele dolgotrajen kulturni vpliv na podobo lezbijke v javnosti – še zlasti v erotični pogrošni literaturi na prelomu stoletja, pa tudi v sicer “znanstvenih” razlagah seksologov ne manjka eksotične morbidnosti.

3. Zadnja oblika, na kateri je temeljila lezbična želja, je meščanska družina oziroma njen ekvivalent v prej omenjenem *romantičnem prijateljstvu*. Definicija prijateljstva se je namreč spremenila v 18. stoletju in se je odtlej nanašala na izbrane, nedružinske odnose posebnega pomena.¹⁶ Posebna oblika romantičnega prijateljstva je bila tako imenovana “bostonska poroka” v 2. polovici 19. stoletja, pri kateri je šlo za dolgoletno monogamno, a poudarjeno intelektualno razmerje med ženskama, ki so ga močno nadzirale zunanje zahteve po čistosti.¹⁷ Tako imenovane *bostončanke* so bile neporočene ženske, zvečine finančno neodvisne od moških (zaradi dediščine ali poklicnega uspeha), običajno feministke, Nove ženske in pionirke v svojem poklicu.

Politično in seksualno

Vse omenjene oblike lezbične želje so se bolj ali manj prepletale s prvimi oblikami feminističnih dejavnosti, katerih kronološki tok in vsebinski razvoj najbolj ponazarja obdobje Novih žensk. V tem obdobju, za katero sta značilna prepletanje in cirkulacija ženskih identitet, je mogoče določiti tri valove *Novih žensk*:

1. Prvi val sestavljajo ženske, rojene v šestdesetih in sedemdesetih letih 19. stoletja. Ta val, ki je dosegel vrh v devetdesetih letih, se je ukvarjal z izobraževanjem ter z ekonomsko in seksualno emancipacijo zvečine poročenih žensk. Svoje teme so našle v romanih Nove ženske in v njihovih naslednikih, romanih t. i. “zakonskih težav”.

2. Ženske drugega vala so se rodile v sedemdesetih in osemdesetih letih 19. stoletja. Vrh drugega vala je bilo prvo desetletje 20. stoletja. V tem obdobju so se aktivistke ukvarjale z ekonomskimi in političnimi usodami žensk, ki so se odločile, da se ne bodo poročile.

Melman (ur.), *Borderlines: Genders and Identities in War and Peace, 1870–1930*, Routledge, New York and London 1998, str. 163–192.

¹⁶ Nancy Cott, *The Bonds of Womanhood: ‘Woman’s Sphere’ in New England, 1780–1835*, New Haven, Yale University Press 1977, str. 186.

¹⁷ *Bostonska poroka* je znana po romanu *Bostončanke* (1885) Henryja Jamesa, ki je ta motiv označil za zelo ameriško zgodbo, običajno za Novo Anglijo. Po romanu pa je bil posnet tudi istoimenski film. Glej poglavje “Boston Marriage” v Faderman Lillian, str. 190–203.

¹⁸ David Trotter, "Lesbians before Lesbianism: Sexual Identity in Early Twentieth-Century British Fiction", v: Billie Melman (ur.), *Borderlines: Genders and Identities in War and Peace, 1870–1930*, Routledge, New York & London 1998, str. 193–194.

Središče zanimanja so bile kampanje za izboljšanje življenjskih in delovnih razmer ter za volilno pravico žensk. Ta val bi lahko poimenovali Novejše ženske. Nove in Novejše ženske so včasih označevali za lezbijke – in marsikdo jih tudi danes vidi tako – čeprav same o sebi niso nujno razmišljale kot o lezbijkah.

3. Tretji val, ki je dosegel vrhunec v dvajsetih letih 19. stoletja, je zaznamovala 1. svetovna vojna in spoznanje, da so bili nekateri politični in ekonomski boji vsaj delno uspešni. Aktivnosti v tem obdobju so potekale okoli androgene modernosti in vznika lezbične subkulture. To so bile Najnovejše ženske. Škandalozni homoseksualni pari iz dvajsetih, tako realni kot literarni, so bili odmev škandaloznih heteroseksualnih parov iz devetdesetih let 19. stoletja.¹⁸

Za politična ženska gibanja je bil ključnega pomena vstop žensk na ulice; zelo dobesedni vdor v javno sfero. Za razliko od prej omenjenega umetniškega kroga Natalie Barney so sufražetke morale uporabiti ulice, da so lahko opozorile nase in pritegnile medijsko zanimanje, a hkrati so kot ženske na ulici tvegale spoštovanje okolice, saj so pred njimi na cestah in brez spremstva moških pojavljale "le" prostitutke in prodajalke rož. Njihov politični ulični teater (do katerega je zasebno gledališče Parižank seveda pokazalo aristokratsko indiferentno držo) je več kot desetletje (1903–1914) prirejal javne demonstracije, v katerih so ženske "delale spektakel iz samih sebe" (Vicinus 1998, 178). Odlično organizirana politična gledališkost je ustvarila širok razpon kolektivnih imidžev in ritualov, v katerih so bile ključne gledališke konvencije, vključno s posnemanjem moških (*male impersonation*). Ženske so učinkovito vnovčile svojo razvpito histeričnost – militantno gibanje za pravico do glasovanja žensk se je začelo z gledališkim gibom: posameznice so se udeleževale srečanj Liberalne stranke in postavljale isto vprašanje: "Ali bo liberalna vlada dala ženskam volilno pravico?" Pri vprašanju so vztrajale, dokler jih niso prisilno odstranili z zborovanja. Iz arginalnega političnega gibanja sufražetk se je tako razvilo eno najbolj razširjenih in najodmevnejših gibanj pred 1. svetovno vojno – ni čudno, da se glasnim ženskam še danes očita, da so sufražetke (pri čemer se največkrat ne ve, za kaj so si prizadevale sufražetke).

Že samo dejanje žensk, ki so zahtevale ulice zase, za svoj glas, je bilo revolucionarno. Suфраžetke iz višjega razreda so bile najbrž prve ženske, ki so javno govorile na ulici in si jo prisvojile brez moškega spremstva – dotlej so bile na ulici le ženske iz nižjih razredov. Prav tako so se oblačile udobneje, niso se pa izogibale niti različici kravate, sprehajalni palici ali cigari v ustih – nekoč deviantna podoba seksualne invertiranke je postala skorajda običajna garderoba zgodnjih političnih aktivistk. Vendar to nikakor ni pomenilo, da je bilo med sufražetkami veliko lezbijk ali da bi bile zelo naklonjene temu pojavu – sicer pa so že tako bile tarča napadov. Toda skladateljica, sufražetka in lezbijka v moških oblekah, Angležinja Ethel Smyth (1858–1944), je bila most med pariškimi lezbijkami in sufražetkami.

S pariškim krogom jo je zblížala ne ravno srečna ljubezen do princese de Polignac. Samosvoja aristokratka Smyth se je sufražetskemu gibanju sicer pridružila razmeroma pozno, leta 1910, ko se je v starosti 52 let strastno zaljubila v Emmelino Pankhurst, voditeljico WSPU (Women's Social and Political Union). Vendar je bila zagreta aktivistka, ki ji ni ušla niti aretacija v akciji leta 1912, napisala pa je tudi sufražetsko koračnico "March of the Women", o kateri so pravili, da je postala marsejeza ženskega gibanja.¹⁹ Vendar pa umetnica in sufražetka Ethel Smyth, ki se je vedno oblačila v moške obleke in je imela več lezbičnih razmerij, tudi v svojih spominih o sebi ni nikoli govorila kot o lezbijki.

Za razliko od dekadentnih pariških homoseksualcev so si sufražetke prilastile bojevito Devico Orleansko za svojo reprezentativno junakinjo. Posebna ironija tistega časa je bilo nenehno protestansko iskanje kulturnih ikon v katoliški in tudi judovski Franciji. Zgodovinska oddaljenost od življenja Device je omogočala razne interpretacije njenega duhovnega in vojaškega vodstva.

Vznik urbane lezbične subkulture na prelomu 19. v 20. stoletje

Novejše razlage utemeljujejo vznik lezbične subkulture, ki je dosegla vrhunec v t. i. "zlatih dvajsetih" 20. stoletja zlasti v Berlinu, Londonu in Parizu, z dvema fenomenoma:

1. kriza – 1. svetovna vojna in
2. novi diskurz – nove klasifikacijske sheme nove seksologije.

Novi historicizem, oblika analize, ki spet prevladuje v literarnih in kulturnih študijah, je težila k temu, da je "diskurzu" pripisala odločilno funkcijo pri določanju identitete, prelomu ali krizi pa odločilno funkcijo pri določanju družbenih sprememb (David Trotter, 1998; 194).

Avtorici Sandra Gilbert in Susan Gubar, ki sta analizirali položaj pisateljic v 20. stoletju, ugotavljata, da je vojna omogočila brez-primerno transcendenco globljih pritiskov, ki so jih vsiljevale tradicionalne spolne vloge – za primer navajata "erotično osvoboditev" lezbičnih pisateljic, kot so bile Radclyffe Hall, Amy Lowell, Gertrude Stein in Vita Sackville-West.²⁰ Druge avtorice in avtorji pa trdijo, da ni mogoče poznati seksualne ali katere koli druge identitete, dokler ta ni artikulirana. Tako viktorijanske feministke niso mogle ali niso hotele spremeniti svojega "romantičnega besednjaka" tako, da bi inkorporiral istospolno žensko željo. Naslednje generacije, ki so dozorele po letu 1920, pa so lahko razpravljale o svoji seksualni identiteti v novem seksualnem jeziku. Ta jezik so zagotovili seksologi, med njimi Richard von Krafft-Ebing, Havelock Ellis in

¹⁹ Več o življenju Ethel Smyth piše Antje Olivier: "Die komponierende Suffragette", v: Baerbel Becker (ur.), *Bad Women: Luder, Schlampe und Xanthippen, Elefanten Press, Berlin 1989*, str. 140–145.

²⁰ Sandra M. Gilbert in Susan Gubar, *No Man's Land: The Place of the Woman Writer in the Twentieth Century*, 2. zv., *Sexchanges, New Haven 1989*, str. 299–300.

²¹ *Junakinja romana Stephen Gordon v salonu svojega očeta po naključju odkrije resnico o svojem nagnjenju: "Krafft-Ebing – she had never heard of that author before. All the same she opened the battered old book ..." Radclyffe Hall, The Well of Loneliness, Anchor Books, New York 1990, str. 204.*

²² *Esther Newton: "Mitska moška lezbijka", Časopis za kritiko znanosti – Gejevske in lezbične študije, št. 177, let. XXIII., Študentska organizacija Univerze v Ljubljani 1995, str. 187–204.*

Edward Carpenter; njihova invencija je bila kategorija tretjega spola. Tretjega spola so bile invertiranke, ki naj bi v ženskem telesu skrivale moško dušo. Kljub številnim današnjim feministično-lezbičnim kritikam seksološke terminologije vendarle drži, da so bili seksologi prvi, ki so poimenovali istospolne odnose med ženskami in jih poskušali pojasniti, čeprav so jih izrazilo medikalizirali. In nekatere istospolne usmerjene ženske tistega obdobja so njihovo terminologijo sprejele. Med njimi tudi angleška pisateljica Radclyffe Hall, ki si je prisvojila stereotip "moške lezbijke" in ga prevrednotila v svojem romanu *The Well Of Loneliness (Studenec samote)* (1928).²¹ Tako je postala prva britanska pisateljica, ki je pogumno artikulirala žensko homoseksualnost in dodobra zaznamovala lezbično literaturo in gibanje – vse do današnjih časov.²² Podobno je feministka Frances Wilder leta 1915 pisala seksologu Edwardu Carpenterju, da se je nekoč prepoznala v njegovem prispevku o "vmesnem" spolu kot pol moškem, pol ženskem (Newton 1989).

Radclyffe Hall je poleg seksologije omenjala tudi vojno, in sicer kot dejavnik, ki je spremenil spolno vlogo ženske; umiranje v vojni je končno dalo "pravico do življenja" ženskam, kot je bila Stephen Gordon, junakinja romana *The Well of Loneliness*, ta je bila med vojno bolničarka – voznica. Vojna in seksologija sta zagotovo pomenili veliko spremembo za nekatere ženske, ki so tako začele razmišljati o sebi kot o lezbijki. Toda ali je bila ta sprememba tako pomembna za vse take ženske? Ali mora biti močna želja, kot sta jo opisovali Hallova in Wilderjeva, vedno kategorizirana in imenovana, da bi bila prepoznavna?

Seksološki fin de siecle

Prvi seksološki prispevki o homoseksualnosti so se pojavili konec 19. stoletja, hkrati z invencijo homoseksualnosti, njihov vpliv na razumevanje tega pojava pa je bil največji v začetku 20. stoletja in pravzaprav še danes ni nezanemarljiv. Še več kot to. V družbah, kjer je istospolna usmerjenost ostajala bolj ali manj tabu tema (to velja tudi za večino t. i. razvitejših držav), so žensko in moško homoseksualnost vse do preboja gejevskega in lezbičnega civilnega gibanja kvečjemu tlačili v razne seksualne deviacije. Zaradi izrazite medikalizacije to dolgo časa ni bila sociološka ali politična tema. Homoseksualni aktivisti in aktivistke – družboslovci in družboslovke na Zahodu, so bili v poznih šestdesetih in v sedemdesetih prvi, ki so homoseksualnost iztrgali s področja medikaliziranega seksualnega in jo locirali na področje družbenih in kulturnih fenomenov – tako so lezbijke in geji postali marginalna skupina. Kljub temu pa tista smer raziskovanja, ki je poskušala odkriti jasno in vsem razumljivo "resnico" o homoseksualnosti, ob pomoči dokončnih in brezprizivnih in skorajda laboratorijsko dokazljivih dejstev, nikoli ni zamrla.

Zanimivo je, da se je spet močno obudila v devetdesetih letih 20. stoletja, na pragu drugega fin de siecla, in sicer v obliki genetike. Tako so zdaj genetiki tisti, ki v laboratoriju iščejo resnico o homoseksualnosti; ta resnica ni več v kakšnem porušenem hormonskem ravnovesju, temveč v naravno "danih" homoseksualnih genih, vsekakor pa naj bi bilo to biološko dejstvo, ki ga je mogoče odkriti in dokazovati v telesu. Vendar je to, koliko naj bi bila biologija nespremenljiva usoda, ob koncu 20. stoletja le predvsem stvar političnih prepričanj in precej manj stvar kakega materialnega in izmerljivega homoseksualnega telesa.

Za 19. stoletje je značilna širitev znanstvene metode v študije o človekovi zavesti. Že od renesanse naprej je znanost nenehno napredovala na fizičnem področju. Njene praktične aplikacije so producirale industrijsko revolucijo in osvobojeno intelektualno stališče je ob pomoči francoskih enciklopedistov posadilo seme politične revolucije. V poznem 18. stoletju so študenti geologije, biologije in človeške anatomije zbirali evolucijske podatke, ki jih je sistematiziral Darwin leta 1859. V istem obdobju so potujoči znanstveniki, ki so proučevali t. i. primitivne družbe, zbirali "surove" materiale, iz česar se je pozneje razvila antropologija. Končno so na začetku 19. stoletja nekateri kljub nasprotovanju verskim in razširjenim predsodkom začeli raziskovati odnos med dušo in telesom. V Nemčiji so se laboratorijski eksperimenti osredotočali na nevrološke temelje senzornih izkustev. V Franciji je leta 1860 Charcot ustanovil prvo veliko nevrološko kliniko.

Do zadnje tretjine 19. stoletja ni bilo nobene študije o homoseksualnosti, ki bi jo lahko imenovali znanstveno po sodobnih merilih. Vendar so ta pojav obširno dokumentirali v prvih antropoloških zapisih. Prav tako je bilo okoli leta 1850 precej zapisov o hermafroditih.²³ Edini deskriptivni članek o homoseksualnosti se je pojavil že leta 1791 v nemškem časopisu *Magazin für Erfahrungs-seelenkunde*. Časopis je objavil biografiji dveh moških, ki sta "manifestirala vzneseno ljubezen do oseb svojega spola"

(Foster 1985, 52). Eden od njiju je svoje posebno nagnjenje pripisal izkušnjam iz otroštva, doma in v šoli. Naslednjih petdeset let so bili edini pertinentni prispevki članki o t. i. "skitski blaznosti" (moški homoseksualnosti) pri starih Grkih. Leta 1852 pa je dr. Casper v svojem *Vierteljahrtschaft* objavil razmišljanje o sodobni pederastiji, nekaj let pozneje pa še poseben zvezek z zgodovinskimi študijami primerov homoseksualcev – *Klinische Novellen*. V sedemdesetih in osemdesetih letih 19. stoletja je Karl Ulrichs pod psevdonimom Numa Numantius napisal številne pamflete, ki so bili prej kontroverzni kot znanstveni. V njih je branil moško homoseksualnost, ki naj bi bila podedovana in kot taka torej ne more biti predmet kazenske zakonodaje. Vse doslej omenjene študije oziroma članki so se ukvarjali izključno z moško homoseksualnostjo.

²³ Jeannette H. Foster: *Sex Variant Women in Literature, The Naiad Press, Tallahassee 1985* (prvič objavljeno pri Vantage Press 1956), str. 52.

²⁴ *Westphalova študija "Die Konträre Sexualempfindung" je objavljena v Archiven für Psychiatrie und Nervenkrankheiten, 2. zv.*

²⁵ *Trideseta in štirideseta leta 19. stoletja so bila zelo pomembna za oblikovanje novega javnega diskurza o ženski seksualnosti.*

²⁶ *Krafft-Ebing je razdelil lezbištvo v štiri kategorije homoseksualne deviantnosti, ki so se stopnjevale, tako je bila najhujša oblika zadnja, "ginandrija", ki je pomenila "ekstremno stopnjo degenerativne homoseksualnosti". Glej Carol Smith Rosenberg v *Hidden From History*, str. 269.*

²⁷ *Naslov razvpitega Ellisovega dela je *Studies in the Psychology of Sex: Sexual Inversion* (1897), v katerem je celo poglavje "Sexual Inversion in Women". Več o tem glej v *Faderman Lillian*, str. 453.*

Prvo besedilo o primeru homoseksualne pacientke, ki mu pripisujejo tudi največ znanstvenosti, je bilo klinično poročilo nemškega psihiatra Carla von Westphala. Leta 1869 je objavil študijo primera dekleta, ki se je že od otroštva oblačilo kot fant, se navduševalo le za fantovske igre in so ga vedno privlačila dekleta.²⁴ Westphal jo je označil za "prirojeno invertiranko", katere abnormalnost ni bila pridobljena in torej ni bila posledica želje po transcendenci dolgočasne in pasivne ženske usode, temveč prej dedne degeneracije in nevroze. Westphalovo dekle je postalo novi tip invertiranke in zdravniki so začeli obširno pisati o podobnih primerih ter objavili številne deskriptivne študije primera. Prav tako je zelo verjetno, da so temo literarno obdelali prenekateri pisatelji. Tematika istospolnih razmerij med ženskami se je dobro vključila že v romanopisje Francije tridesetih let 19. stoletja. Takrat so bile zelo mikavne razne literarne pošasti, med katerimi so seksualne sprevrženke zavzemale častno mesto.²⁵ Večni portret lezbične *femme damnée* se je vračal še v 20. stoletju. Poleg tega je Westphal objavil svojo študijo v zanimivem obdobju, ko so ženske dobivale več svoboščin – že v tridesetih letih 19. stoletja so ženske, ki so zahtevale pravico do izobraževanja in zaposlovanja, označili za "brezspolne" ali "polženske" (Faderman 1997, 239). Okrepil se je strah, da bo zginila razlika med spoloma. Te strahove so poskušali pomiriti tudi seksologi, in sicer tako, da so lezbijke definirali zlasti kot ženske, ki so zavrnille svojo samoumevno žensko vlogo. Ta sicer naravna vloga invertiranki ni ustrezala kratko malo zato, ker sploh ni bila ženska. A tudi moški ni bila. Torej je bila pripadnica tretjega spola in kot taka ni mogla reprezentirati žensk. Njena glavna značilnost je bila popolna inverzija ženske vloge: bila je aktivna in ne pasivna, uspeh je iskala v javnosti in ne doma, na prvo mesto je postavljala sebe in druge ženske, saj moški niso zavzemali pomembnega mesta v njenem življenju.

Največ pozornosti pa je zbudil Richard von Krafft-Ebing, ki je leta 1886 objavil zajetno študijo *Psychopathia Sexualis*, dolgujemo pa mu tudi slovito delitev homoseksualnosti na prirojeno in pridobljeno, ki se nas drži še dandanes. Obširno poglavje je posvetil "nasprotnemu seksualnemu čutenju", to je tako rekoč kanonski medikalizirani tekst o lezbištvu, katerega vzrok naj bi bila cerebralna anomalija. Lezbištvo je "znak dednega bolezenskega stanja centralnega živčnega sistema in funkcionalni znak degeneracije". Tudi Krafft-Ebing je bil obseden s kategoriziranjem in je invertiranke povrh vsega razdelil na štiri tipe.²⁶ Še pred koncem 19. stoletja so objavili še obširnejša razglabljanja o homoseksualnosti seksologi Albert Moll, Havelock Ellis in Magnus Hirschfeld. Havelock Ellis je sprejel večino Krafft-Ebingovih pogledov na seksualno invertiranost žensk in napisal delo, ki je bilo dolgo časa zelo priznana ekspertiza o lezbištvu v angleščini.²⁷ Sam Ellis je bil kontroverzna osebnost, po eni strani sovražnik viktorijanske dvoičnosti, hkrati pa je nasprotoval

ženski emancipaciji. V svoji razlagi je pokazal razumevanje za prirojeno invertiranost, vendar je menil, da žensko gibanje, ki sicer nima neposrednega vpliva na seksualno vedenje udeleženk, lahko širi "klice" seksualne inverzije. Veliko istospolnih tem je črpal kar iz črne kronike, še zlasti je razlagal primere lezbičnih morilk in istospolne epizode iz življenja svoje biseksualne žene, ter se tako v svojem strokovnem pisanju zelo približal tedanji pogrošno-literarni eksotizaciji lezbičnih pošasti in lezbičnega "zla". Očitno pa je z njim prijateljela lezbična pisateljica Radclyffe Hall, saj je Ellis napisal zelo pohvalni komentar kot uvodno besedo k njenemu romanu *The Well of Loneliness*.²⁸

Krafft-Ebing in Havelock Ellis sta razvila kategorijo "prave invertiranke", za razliko od pubertetne homoseksualnosti in homoseksualnosti *faute de mieux*. Njuno razlago o prirojeni homoseksualnosti je sprejela tudi lezbična subkultura 20. stoletja (npr. pariški krog Natalie Barney) in pa seveda številne sodobnice seksologov, med katerimi so se nekatere celo oklicale za "kraftebingerke".²⁹ Tako so seksološke teorije in vse večja socialna, poklicna in prostorska mobilnost žensk ustvarili ločeno in ozaveščeno obliko družabnosti žensk, ki so se identificirale kot "invertiranke" oziroma pripadnice tretjega spola z moško dušo, ujeto v ženskem telesu. Prirojena invertiranost pa je poleg moške duše v ženskem telesu paradoksnost pomenila tudi to, da so se te ženske rodile z drugačnim telesom, ki je reflektiralo specifično seksualno identiteto ...

Tretji spol kot izhodišče moderne identitete

Lezbijke kot skupina in pojem lezbične identitete so vzniknile v obdobju številnih sprememb, ki se je začelo okoli leta 1870 in končalo leta 1930, ko je postalo nošenje hlač družbeno sprejemljivo za ženske (Vicinus 1998, 177). To je obdobje industrijske revolucije, izumov (ki so pomembno vplivali na zaposlovanje žensk), vzpona ženskih gibanj, zaposlovanja in ekonomskega osamosvajanja žensk, porasta srednjega razreda. Urbanizacijo oziroma hitro rast velikih mest sta v 2. polovici 19. in na začetku 20. stoletja spremljali revolucija v transportu in preseljevanje v mesta. Seksualne migracije v mesta so povzročile nastanek domesticiranih habitatov oziroma zametke današnjega homoseksualnega geta.³⁰ Invencija (homo)seksualnosti in sociobiologizem sta spodbudila številne seksološke teorije. V obdobju 1880–1920 se je zgodil eden najpomembnejših konceptualnih premikov v smeri rekuperacije moderne lezbične identitete: iz deviantnih spolnih vlog se izluščijo deviantne seksualne vloge. Tako se homoseksualne prakse ne definirajo več v okviru deviantnih spolnih vlog (možate ženske ali požensčeni moški, ki so zmožni deviantnih seksualnih dejanj),

²⁸ "I have read *The Well of Loneliness* with great interest because apart from its fine qualities as a novel by a writer of accomplished art it possesses a notable psychological and sociological significance. So far as I know, it is the first English novel which presents, in a completely faithful and uncompromising form, one particular aspect of sexual life as it exists among us to-day ... The poignant situations which thus arise are here set forth so vividly, and yet with such complete absence of offence, that we must place Radclyffe Hall's book on a high level of distinction." H. Ellis, "Commentary", v: Radclyffe Hall. str. 5.

²⁹ V začetku 20. stoletja so se nekatere feministke ponosno označile za "invertiranke", zlasti po objavi romana *Sind es Frauen?* (1903) nemške pisateljice Aimée Duc. Njene literarne junakinje menijo, da jim usoda ni namenila poroke, temveč delo in drugačno ljubezen. Zavračajo romantično heteroseksualno ljubezen, saj je glavna težava žensk ta, da "trpijo zaradi pomanjkanja dela in intelektualnega urjenja in zato zlahka postanejo žrtve nesrečne ljubezni". *Kraftebingerke* so hotele ohraniti intelektualno in fizično svobodo in človekove pravice – četudi same niso rojevale. Več o tem v poglavju "The Contributions of the Sexologists", Faderman Lillian, str. 239–253.

³⁰ Ženske, ki so iskale podobno misleče ali usaj

okolje, ki bi simpatiziralo z njihovim seksualnim nagnjenjem, so se selile v Pariz, Berlin in Amsterdam, v Združenih državah pa v New York, San Francisco in Chicago. Ta mesta so še danes svetovna središča lezbične in gejevske kulture.

³¹ Omenjene prvine (feminizem, vprašanje miru in vojne ter deviantno seksualno vlogo) združuje Stephen Gordon, glavna junakinja lezbične pisateljice Radclyffe Hall. Stephen po seksualnem škandalu zapusti rodno Anglijo in kot prostovoljka odide v Francijo, tam kot vojakinja vozi reševalno vozilo. Gre za temo ljubezensko razočaranega človeka, ki poskuša poiskati smisel v bojevanju in služenju človeštvu, kar je bila dotlej tipično moška domena. Radclyffe Hall, prav tam.

³² Več o angažiranosti Vite Sackville-West in Virginije Woolf v podporo Radclyffe Hall glej v: Jane Marcus, "Sapphisty: The Woolf and the Well", v: Karla Jay and Joanne Glasgow (ur.), *Lesbian Texts and Contexts: Radical Revisions*, New York University Press, New York and London 1990, str. 164–178.

temveč kot deviantne seksualne vloge (deviantni življenjski slog, ki ga zaznamuje izbira istospolnega objekta). Seksualna identiteta postane nova definicijska kategorija.

V nemirnih časih transformacije iz miru v vojno in spet v mir vznikne lezbijka evropskega fin-de-siecla kot seksološka kategorija tretjega spola, ki je bila dolgo časa na obrobju študij feminizma, pa tudi študij miru in vojne.³¹ Vendar so tedanje evropske invertiranke zapletle vprašanja razredne pripadnosti, poklica in političnega prepričanja. Tako aristokratke lezbičnega pariškega kroga kot politično ozaveščene sufražetke so se lotile živahne reinterpretacije dominantnih likov in razmerij ter vstopile v javni politični prostor. Homoseksualni in politični teater je bil konec zlatih dvajsetih letih v zatonu; zamrla je še zlasti lezbična teatralnost, medtem ko je moški transvestizem preživel do današnjih dni. Leta 1920 je na odru prevladal ibsenovski realizem, glasbene predstave pa je odrinila vzpenjajoča se filmska industrija. Vendarle zahteve po ženski seksualni subjektivnosti niso zamrle in javni strah pred žensko seksualno deviantnostjo se je povečal – v dvajsetih so nekateri že pozivali h kriminalizaciji lezbičnih dejanj. Roman *The Well of Loneliness* angleške pisateljice Radclyffe Hall pa je cenzura obsodila leta 1928 zaradi obscenosti – na zatožni klopi pa ni bila samo knjiga, temveč tudi samo lezbištvo in svoboda literarnega govora.³² A prav ta proces je še bolj združil in solidariziral tedanje lezbijke in druge ženske, lik literarne invertiranke Stephen Gordon pa je zaznamoval začetek moderne lezbične identitete. Vendar pa so invertiranko zgodnjega 20. stoletja sprva definirale skorajda izključno seksološke teze, ki so zanemarile njeno gledališko inventivnost in širši zgodovinski kontekst nasploh. Podoba invertiranke in tudi poznejše lezbijke je bila dolgo časa predmet množice sociobioloških ideoloških razlag in disciplin, ki so se razcvetele ob koncu 19. stoletja, med njimi socialni darvinizem, evgenika, kriminologija in antropologija. Seveda seksualno vedenje žensk nikoli ni bilo izolirano ali neodvisno od dominantnega moškega diskurza nekega obdobja – tako so Najnovejše ženske sprejele seksualno retoriko, ki jih je reprezentirala kot družbene in seksualne hermafrodite, kot "vmesni spol", ki naj bi obstajal vmes med biološkim in družbenim redom in torej zunaj reda. Vmesni spol, torej seksualne invertiranke in invertiranci, transvestiti in hermafroditi so simbolizirali družbeni kaos in propad, zlasti seksualnih in družbenih sposobnosti moškega.

Lezbične in širše ženske študije so v drugi polovici 20. stoletja vnovič odkrile podobo invertiranke, ta večplastni proizvod zgodovine, ki je utelešal izobčenstvo preoblačenja v drugi spol, idealizma romantičnega prijateljstva in teatralnosti aristokratske in politične igre. Kako je tudi ne bi odkrile – tretji spol kot oblika

“predlezbične” identitete je bil pravzaprav natančno določen – vsaj tako so verjeli tedanji seksologi, ki so tudi merili telesa homoseksualnih oseb. Z merjenjem medenice, prsnega koša ipd. so hoteli dosledno opredeliti tretji biološki spol in zadostiti obsedeni potrebi s kategorizacijo in po proizvodnji drugega. A to je bil hkrati tudi začetek moderne lezbične identitete in nemara celo zametek današnje politike identitet (o kateri se sicer govori, da je v zatonu), ki lahko natančno in strogo določa neko identiteto, torej pripadnost oziroma nepripadnost nekemu občestvu.

LITERATURA

- Benstock, S. (1989): “Paris Lesbianism and the Politics of Reaction, 1900–1940”, v: Duberman, M. B., Vicinus, M. & Chauncey, G. jr., **Hidden From History: Reclaiming Gay & Lesbian Past**, Nal Books – New American Library, New York, str. 332–346.
- Cott, N. (1977): **The Bonds of Womanhood: ‘Woman’s Sphere’ in New England, 1780–1835**, Yale University Press, New Haven.
- Ellis, H. (1928, reprinted 1990): “Commentary”, v: Hall, R., **The Well of Loneliness**, Anchor Books, New York.
- Faderman, L. (1997): **Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present**, The Women’s Press, London.
- Foster, J. H. (1956, reprinted 1985): **Sex Variant Women in Literature**, The Naiad Press, Tallahassee, Florida.
- Foucault, M. (1980): “Introduction”, v: **Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite**, Pantheon Books, New York.
- Foucault, M. (1998): **Zgodovina seksualnosti 2: Uporaba ugodij**, ŠKUC-Lambda, Ljubljana.
- Gilbert, M. S. in Gubar, S. (1989): “No Man’s Land: The Place of the Woman Writer in the Twentieth Century”, **Sexchanges**, 2. zv., Yale University Press, New Haven.
- Halperin, D. M. (1989): “Sex Before Sexuality: Pederasty, Politics, and power in classical Athens”, v: **Hidden From History**, str. 37–53.
- Marcus, J. (1990): “The Woolf and the Well”, v: JAY, K. and Glasgow, J. (ur.), **Lesbian Texts and Contexts: Radical Revisions**, New York University Press, New York and London.
- Newton, E. (1995): “Mitska moška lezbijka: Radclyffe Hall in nova ženska”, **Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo**, št. 177, Študentska založba, Ljubljana.
- Olivier, A. (1989): “Die komponierende Suffragette”, v: Becker, B. (ur.), **Bad Women: Luder, Schlampe und Xhantippen**, Elefanten Press, Berlin, str. 140–145.
- San Francisco Lesbian and Gay History Project (1989): “She Even Chewed Tobacco: A Pictorial Narrative of Passing women in America”, v: **Hidden From History**, str. 183–194.
- Segan S., Nataša (1995): “Lezbijke in nora dvajseta v Parizu”, v: Tratnik, S. in Segan, S. N., **Zbornik o lezbičnem gibanju na Slovenskem 1984–95**, ŠKUC-Lambda, Ljubljana, str. 74–75.
- Smith-Rosenberg, C. (1989): “Discourses of Sexuality and Subjectivity: The New Woman, 1870–1936”, v: **Hidden From History**, str. 264–280.

- Trotter, D. (1998): "Lesbians before Lesbianism: Sexual Identity in Early Twentieth-Century British Fiction", v: Melman B. (ur.), **Borderlines: Genders and Identities in War and Peace, 1870–1930**, Routledge, New York and London, str. 193–211.
- Vicinus, M. (1989): "They Wonder to Which Sex I Belong': The Historical Roots of the Modern Lesbian Identity", v: **Homosexuality, Which Homosexuality?** Conference, GMP Publishers, London and Uitgeverij An Dekker/Schorer, Amsterdam, str. 171–198.
- Vicinus, M. (1998): "Fin-de-Siecle Theatrics: Male Impersonation and Lesbian Desire", v: **Borderlines**, str. 163–192.

Androginit – utopija seksualnih revolucij

I. Telo kot konzumni objekt v popularni kulturi

Telo, njegova omniprezenca v reklamah, modi in množični kulturi, higienični, dietetični in terapevtski kult, ki ga obdaja, obsedenost z mladostjo, lepoto, moškostjo/ženskostjo, je kulturno dejstvo. V dolgem procesu sakralizacije telesa – od telesa kot temeljne vrednosti do funkcionalnega telesa, ki ni več meseno v smislu religijskega koncepta, ki ni več delovna sila v smislu industrijske logike, temveč je ponovno prepoznano v vsej svoji materialnosti kot narcistični kulturni objekt oziroma element družbenih ritualov in taktik – sta lepota in eroticizem poglavitna *leitmotiva*. Seksualnost je v prvih linijah potrošniške družbe in postaja svojevrsten erotični festival z vsem, kar sodi zraven. Vse to sovпада z globokimi spremembami v odnosu med spoloma, kot tudi z razmerji med telesom in spolom. Tako tranzicijski, hermafroditski model, nekakšen *tretji spol*, predstavlja prostor polimorfne, “perverzne” seksualnosti.¹ Pop zvezdnik Michael Jackson je tak primer. V video spotih je videti pravcati socialni hieroglif: ni ne otrok ne odrasel, ne moški ne ženska, ne razvidno črn ne bel. Za Jeana Baudrillarda (v delu *Transparenca zla*) je ta pevec simptom današnjega trenda v transseksualnost, ki sicer ni mišljena v anatomskem smislu, temveč v smislu transvestij, se pravi iger s seksualno indiferenco in z zamenjavami spolnih znakov. Jacksona zato opiše kot mutanta in predhodnika univerzalnega mešanja, nove rase, ki bo prišla po vseh rasah.²

¹ Jean Baudrillard, *The Consumer Society*, SAGE, 1998, str. 129–150.

² Janez Strehovec, *Virtualni svetovi*, ZPS, Ljubljana 1994, str. 133.

³ Donna J. Haraway, *Opice, kiborgi in ženske: Reinvencija narave*, ŠOU, Ljubljana 1999, str. 241–293.

⁴ David Glover in Cora Kaplan, *Genders*, Routledge, 2000, str. 100.

⁵ Gilles Lipovetsky, *Doba praznine*, Književna zajednica, Novi Sad 1987.

⁶ D. Chaney, *Lifestyles*, Routledge, 1996, str. 126–141.

⁷ Tanja Rener, *Identitete in porabništvo – stara pravila, nove igre*, ČKZ št. 189, 1998, str. 13–19.

Minimalna vizualna koda lahko naredi iz moškega ali ženskega telesa karkoli. Robotizirana ženskost predstavlja enega izmed številnih kontekstov grotesknh reprezentacij spola. Tako je v *Kiborškem manifestu* feministična teoretičarka Donna Haraway vpeljala metaforo kiborga, hibrida med strojem in organizmom, ki predstavlja svet brez spolov. V tem primeru gre za ironičen politični mit, zvest duhu feminizma, socializma in materializma, kot pravi avtorica. Zanj je kiborg stvor postspolnega sveta, njegov imaginarij pa predstavlja izstop iz blodnjaka dualizmov, znotraj katerih sta ujeta tako spol kot feminizem.³

Ameriški pisatelj James Baldwin (avtor romana *Giovannijeva soba*) je v svojem eseju *Freaks and the American Ideal of Manhood*, naknadno poimenovanem *Here Be Dragons*, prav tako kot Harawayeva zagovarjal androgini model postspolnega sveta; menil je, da je naša sposobnost ljubezni povsem izkrivljena z napačnim ameriškim idealom moškosti in njegovimi opozicijami, ki so obtičale v slepi ulici: z žrebci in pankerji, s trdimi fanti in slabiči. Verjel je, da smo vsi androgini, homoseksualce pa je označil za *tretji* oziroma *vmesni spol*, znotraj katerega se v eni osebi prepletajo moški in ženski elementi. Njegov esej je bil delno inspiriran s spolno dvoumnima personama performerjev – Boyem Georgeom in Michaelom Jacksonom – s pop ikonama in kameleonskima figurama, ki sta posebjali tisto, kar je Baldwinu predstavljalo naše neprepoznano notranje bitje.⁴

Feminizem je uspel destabilizirati utrjene opozicije in je napovedal konec sveta, razdeljenega na spole in kodirane opozicije. Na prostor relativno homogenih spolnih razredov stopajo vse bolj aleatorni posamezniki, doslej neverjetne kombinacije aktivnosti in pasivnosti, hibridna bitja, brez izrazite skupinske pripadnosti. Spolna identiteta je tako vse bolj fluidna, pogosto skupna tako moškim kot ženskam, transseksualna in kot taka neodvisna od distribucij in atribucij spolov.⁵ V številnih oblikah popularne kulture se seksualnost navezuje na dvoumnost, neovirano iskanje užitka, samoizražanje je osredotočeno na telo. V sredini šestdesetih je bila androginitet ključna seksualna koda. Očitno zamegljevanje moškosti in ženskosti v drugačni, *tretji spol*, predstavlja miselni preskok v primerjavi s plahim, sramežljivim obdobjem petdesetih.⁶

Plavajoče, igrive, prehodne identitete postajajo bistveno manj odvisne od standardnih dejavnikov vpliva na oblikovanje socialnih identitet, saj so vse bolj vezane na procese imaginacije in fantazije. Z zgodovinske perspektive dvajsetega stoletja je mogoče reči, da se je ideologija spolnega razlikovanja prevesila v ideologijo spolne nevtralnosti.⁷

II. Koncepti družbenega in biološkega spola

Interpretacij spola ter različnih konceptov moškosti in ženskosti je veliko, zares trdnega dogovora, ki bi termin družbenega spola (*gender*) natančno opredelil, pa zaenkrat ni. Definicija pojma *gender* se v sodobni feministični teoriji, študijih spolov ter lezbičnih in gejevskih študijih nenehno spreminja. Pogosto producira presenetljivo moduliranje pomenov: *gender roles*, *gender gap*, *gender-bending* ipd. *Gender role* označuje prisilo, omejitev, vlogo, ki bi jo morali igrati, medtem ko *gender-bending* nakazuje izhod, subverzijo vlog s pomočjo parodije: kar je zamišljeno kot fiksno/fiksirano, postane kameleonsko, odigrano s stilom, ponarejano in šokantno. Vsi ti primeri dokazujejo, da je *gender* sporen koncept; če ga uporabimo za označevanje razlik med moškim in žensko; besedna zloženka *gender-bending* postavlja te razlike pod vprašaj in usmerja pozornost na artificialnost obnašanja.

Izrazi, kot sta *gender role* ali *gender identity*, so relativno novi, saj v prvi polovici 20. stoletja še niso obstajali, prav tako ne druge besedne zveze, denimo *gender-bender*, ki so se pojavile šele v zgodnjih osemdesetih. *Oxford English Dictionary* pred koncem leta 1989 teh lingvističnih inovacij ni zabeležil. Moderni pomeni izraza *gender* še zmeraj vsebujejo sledi zastarelih historičnih rab (glede na *A Dictionary of the English Language* iz leta 1785 bi se lahko izraz *gender* nanašal na gramatično rabo klasificiranja samostalnikov, kot so: moškost, ženskost ali brezspolnost, lahko pa je pomenil tudi seksualni akt). *Gender* ima še zmeraj funkcijo gramatičnega termina, prav tako je evfemizem za posameznikov spol, ni pa več sinonim za seksualni akt. V zadnjih dveh stoletjih smo priča – kot bi dejal Michel Foucault – “diskurzivni eksploziji” okoli vprašanj spola in seksualnosti. Foucault se je pri tem vprašal: “*Ali resnično potrebujemo pravi spol?*” Prepričan je bil, da je tisto, kar je pomembno, “*stvarnost telesa in intenzivnost njegovega užitka*”.

Ni čisto jasno, kdaj in kje je bil izraz *gender* prvič uporabljen za označevanje družbenih in kulturoloških aspektov spolne razlike, je pa gotovo, da se je to zgodilo v zgodnjih šestdesetih. Za prelomnico pri proučevanju razlike med pojmom *sex* in *gender* velja delo *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity* (1968) psihoanalitika in antropologa Roberta J. Stollerja. Stoller je uporabil izraz *gender* za označevanje kompleksnosti obširnega področja obnašanja, občutkov, misli in fantazij, povezanih s spoloma, ki nimajo primarno bioloških konotacij. Verjetno je prav Stoller tisti, ki je na zemljevid humanističnih znanosti in družboslovja postavil distinkcijo med pojmom *sex* in *gender*. S feminizmom na prelomu šestdesetih in sedemdesetih je prišlo do prvih poskusov “prenovljenega” razumevanja in drugačnih konceptov teh pojmov. Kate Millett je v knjigi *Sexual Politics* (1977) opozicijo med pojmom *sex* (biološki spol) in *gender* (družbeni spol) označila kot razliko med naravo in kulturo.

⁸ Nataša Velikonja, *Akademski devetdeseta: Judith Butler, Lesbo, Ljubljana 1998.*

Judith Butler v delu *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) meni, da je družbeni spol simbolna forma javnega delovanja, katerega potek nam omogoča, da se prepoznamo kot želeči in želeni subjekti. Glede na teatralno metaforo je družbeni spol videti krhek, začasen, nestabilen, bolj vsota pojavljanj kot izraz poenotenja. Družbeni spol je v prvi vrsti dejanje pomena ali reprezentacije, to pa pomeni, da je spol stvar izbire. Judith Butler analizira kategorije spola, želje in seksualnosti kot oblike kulturnega izraza, kot vrste teatra identitetne improvizacije, razgrajuje pojem spolne identitete, kot jo proizvaja binarni heteroseksualni okvir, osvetljuje odnose moči, ki vzpostavljajo heteroseksualnost kot institucijo in išče znotraj nje same subverzivne možnosti, ki jih omogoča seksualni nered. Institucionalizirana in naturalizirana heteroseksualnost zahteva in obenem proizvaja enodimenzionalnost spolov, bipolarnost seksualnosti ter izgrajuje meje možnosti želje. Etabilirana, heteroseksualna kulturna matrica, skozi katero se izgrajuje spolna identiteta, tudi zahteva, da nekatere identitete preprosto ne obstajajo. Tak odnos moči, ki ga tovrstne zahteve ustvarjajo, skušajo nekonformne seksualne manjšine ovreči.⁸

Da je družbeni spol kontekstualni termin, trdi tudi Teresa de Lauretis, saj meni, da so sodobne reprezentacije družbenega spola producirane s pomočjo različnih tehnologij spola, kot sta, na primer, kino in oglaševanje; mi, kot spolno določeni subjekti, pa smo lahko videni in konstruirani preko množstva diskurzov, pomenov, pozicioniranj, ki pa so pogosto povsem neskladni med seboj. Za Lauretisovo so ravno te diskurzivne kontradikcije pogoj zračnosti, sproščenosti prostora, moment, v katerem lahko nove spolne identitete postanejo modne.

III. Spol kot fikcija: performativno telo in performativni spol

Za androgino telo lahko, tako kot za transvestitsko, rečemo, da gre za performativno telo, ki briše meje med gledališkimi iluzijami in realnostjo vsakdana, za telo, ki se s pomočjo kostumografije v teater vsakdana vpisuje na način brisanja mej med biološkim in družbenim spolom. Drugače rečeno, gre za alternativno telo, oblikovano s pomočjo krojaške metafore sešitja biološkega in družbenega spola.

V narativnem polju so problemi in bremena ženskosti pogosto razrešeni s pomočjo prijemov, ki uporabljajo androgine kode, s katerimi postane ženska maskulinizirana. Na ta način je pozicionirana v krasen novi svet, kjer privilegiji in prioritete spolne neenakosti nenadoma čudežno izginejo. Za ponazoritev tega obrata k moškosti, te "igre" izginjanja ženskosti, tega bega od podcenjene ženskosti, je smiselno analizirati, kako so družbeni spol in njegovi učinki reprezentirani v žanru znanstvene fantastike. V knjigi *The Left Hand*

of *Darkness* Ursule K. LeGuin (1969), romanu o planetu androgenov, svetu dvospolnih bitij, pisateljica podaja fantastično refleksijo svobodne družbe brez fiksiranih spolov. Gre za pripoved onkraj Ojdipovega mita, onkraj delitve človeštva na močno in šibko polovico. Fantazijski planet androgenov je v tem primeru metafora, nekakšna didaktična etnografija, prostor, v katerem svet *alienov* in ljudi združuje elemente aktualnih in izmišljenih kultur. Provokativna uporaba splošne moškosti, ki jih vnaša v androgine, podčrtuje enega bistvenih paradoksov egalitarne vizije nedeljenega človeškega subjekta: sovražno-ljubezenski odnos, ki ga ženske občutijo do večine modelov ženskosti. Androgenost v tem primeru ne pomeni razrešitve pojmovanja ženskosti, pač pa kvečjemu razbistritev njene problematičnosti, saj je nepopolna oziroma simulirana moškost kljub vsemu videti sprejemljivejša kot nemogoča ženskost. Videti je, da je razlika med spoloma res nekaj nemogočega: model androgina pa je zgolj način pretvarjanja, kako razliko preseči, kako spremeniti slabšalni pomen ženskosti.

Androgino telo lahko razumemo tudi kot telo-senco, kjer en spol postane senca, senčni odpad drugemu spolu. Gre za t. i. psihološko androgenijo Jungovih arhetipov (psihoseksualnih kategorij) *animusa* in *anime*, ki se pojavi v trenutku, ko nad njima dominira požiralska energija sence. Spomnimo se Hitchcockovega *Psiha* (1960) in Normana Batesa – ki pa v resnici nikoli ni bil Norman, pač pa večinoma Mati pod senco Elektrinega kompleksa. Oblačil se je kot Mati, postal je Mati, želel je biti Mati. S prepričanjem, da dekleta, do katerih je začutil erotično željo, ubija Mati, je zakrival sledi (lastne sence), da bi zaščitil Matersenco.

V *Androginy*, študiji o dvospolnih bitjih, je June Singer opozorila na razliko med androgenom in hermafroditom, med pojmom, ki sta pogosto pojmovana kot sinonima. Hermaphroditus je bil v grški mitologiji sin Hermesa in Afrodite, ki so ga spojili v eno telo z nimfo Salmacis, tako da je imel dolge lase in ženske prsi na moškem telesu. Za Singer so hermafroditi fiziološko abnormalne osebe, pri katerih sta oba spola spojena v istem telesu, androgen pa je metafizična abstraktna figura, arhetip, ki obstaja v kolektivnem nezavednem. Novi androgen je kulturni model, h kateremu teži moderna civilizacija.

Julius Evola je v *Metafiziki seksa* razvil teorijo o štirikratni privlačnosti med različnimi spoli; podobno kot Singerjeva je zaključil, da je moderni svet androgen po svoji strukturi. Tudi Mircea Eliade je v svojem delu *Mefisto in Androgen* ugotovil, da je kulturni model našega časa v veliki meri definiran s simboliko dveh imaginarnih likov iz naslova njegovega dela. Moderna civilizacija oblikuje tehnosvet, v katerem so moške in ženske kategorije združene v eno. Na prelomu tisočletja, v dobi informacij, so računalniško simulirana moška in ženska telesa popolnoma androgina, kot liki kibernetične resničnosti v filmu *Kosec* ali v Gibsonovem kiberpank romanu *Neuromancer*.

⁹ Vladimir Djurić Djura, *www.yurope.com/zines/kosava/arhiva/3435/mitologije.html*

¹⁰ Janez Strehovec, *Virtualni svetovi, ZPS, Ljubljana 1994.*

¹¹ Mike Featherstone, *Mestne kulture in postmoderni življenjski stili, ČKZ, št. 189/1998, str. 189–206.*

V *Kiborškem Manifestu* Donne Haraway so astralni kiborgi ljudje prihodnosti, podobno kot junaki v filmu *Robocop*. Ti novi tehno androgini, čudeži hi-tech medicine, bodo lahko izbirali tudi spol. V prihodnosti bo androgin nekakšen hermafrodit iz krvi, mesa in metala, razbremenjen oznake perverzno bizarnega imidža, ki ga spremlja skozi zgodovino od dekadentnih umetnikov (Wilda, Gautierja in drugih) do transvestitskih kraljic performansa oziroma kraljic preobleke.⁹

IV. "Trash" estetika: politike in poetike kempa

“Če želiš vedeti vse o Andyju Warholu, samo poglej na površino mojih slik, filmov in mene, kajti tam sem. Nič ni skritega za njo.”

Andy Warhol

Znakovna nasičenost urbanega okolja pogojuje kompleksno igro znakov, v katero so ljudje vse bolj vpleteni. Avra se seli v glamur, temačna obscenost v kičasto digitalno banalnost.¹⁰ Sodobnik je “*dandy novega in bolj demokratičnega boemstva*”, novi velemestni lik, ki “*raziskuje poti, ki jih je umetnost že prehodila, prestopa mejo med muzejem in množično kulturo, premešča igro iz umetniške galerije v modno revijo na ulici*”. Novi srednji razredi, še posebej tisti del, ki ga Bourdieu imenuje “*novi kulturni posredniki*”, so vse bolj fascinirani z življenjskimi stili umetnikov in intelektualcev ter s stilizacijo njihovih življenj.¹¹ Življenjski stil, osredotočen predvsem na identiteto, pojavnost, samoprezentacijo, modni dizajn, dekoracijo, oblikujejo pod vplivom tovrstnih reprezentacij. Telo postane osrednje mesto fantazij in prostor želje, njegova erotična podoba pa je tista, ki ta imaginarij posreduje.

Kreativni svet Andyja Warhola, najvidnejše kempovske persone pop arta, je na neki način podoben svetu Boya Georga, Madonne ali Michaela Jacksona. *Factory*, Warholova newyorška produkcijska baza v šestdesetih, je bila prostor združevanja ljudi iz umetniških okolij in pop kulture. Warhol je bil sinonim za smelost, škandaloznost, zabavo, bil je obseden z modo, podobo, glamurjem. V svojem slikarstvu je vsebino prikazoval, kot bi bila zgolj imidž, embalaža, čista površina, za katero ni ničesar. Sakralni lesk tradicionalne umetnosti je nadomestil z glamurjem in profano lepoto inscenacije. Njegova serija z naslovom *Self-Portraits* iz leta 1981 je naslikana v tipični *dragovski* maniri. Leta 1972 je posnel film *Women in Revolt!*, v katerem so kot glavni protagonisti nastopili trije transvestiti. Leta 1975 je naredil serijo portretov afro- in hispanoameriških kraljic preobleke, z naslovom *Ladies and Gentlemen*. *Dragovska* estetika in ikonografija je nasploh igrala pomembno vlogo pri njegovem ustvarjanju,

imaginaciji; obsedali in impresionirali so ga fantje, ki so svoja življenja investirali v eksperimentiranje s spolom in spolnimi vlogami. V tem smislu je spol v veliki meri vprašanje performativnosti, spolna identiteta pa vprašanje čim popolnejše igre in dovršenega stila. Za Warholovo uporabo kempa je bila značilna upodobitev razpuščenih identitet, varljiva igra na površini in kultiviranje prazne persone, ki ustvarja idejo izmuzljivega in težko opredeljivega jaza. S svojim delom, podobo, pogledi in življenjskim stilom je anticipiral umetnost svojega časa in definiral položaj umetnika v hiperrealnem in simuliranem svetu.¹²

Kempovska estetika naj bi bila značilna predvsem za gejevska okolja, za kulturo kraljic preobleke in *queerov*. Da pa ni čisto tako, je v eseju *Notes on Camp* (1964) skušala dokazati Susan Sontag. Pojmovanje kempa kot retorične in performativne strategije – ironije, satire, burleske in transvestije – in kot kulturnih gibanj, na primer popa, je premaknilo in zminimaliziralo njegove homoerotične konotacije, ki so do tedaj predstavljale nepogrešljivi del diskurza o homoseksualnosti. V šestdesetih je uporaba termina kemp označevala niz distinktivnih kulturoloških preferenc oziroma tisti okus, ki je stremel k visoko estetiziranemu videzu. Za kemp je zelo značilen manirizem, pa tudi to, da spolne razlike izginjajo znotraj maškarade. Sontagova je kempovsko estetiko označila kot artificialno, ekstravagantno, frivolno, modno, igrivo. Ravno zato je figura androgina, podoba dekliško-fantovske seksualne persone, ki pripada pretanjenemu seksualnemu simbolizmu, simbolnemu transseksualnemu svetu, tako visoko cenjena v kempovski senzibilnosti.

Osrednja pop glasbena persona, ki je androgini videz v vsej svoji dvoumni sporočilnosti prvič uporabila v osemdesetih, je Madonna. V svojih spektakelskih, ekstatičnih, obscenih, poudarjeno čutnih neobaročnih videih prikazuje spolnost skozi performans, skozi nonšalantno igrivost in glamur. Z mnogovrstnostjo identitet, ki jih upodablja, prikazuje spol kot fikcijo. *“Justify my love”* je – poleg videa *Vogue* – povsem navdahnjen s kempovsko senzibilnostjo. V njem androgine, seksualno variirajoče figure, ta *kot-da-telesa* v *kot-da-svetovih* videografije (če parafraziram Strehovca), mehko lebdijo skozi sceno, se medsebojno dotikajo, poljublajo in se spet ločujejo. *“Justify my love”* tako z uporabo androgine dvoumnosti in nejasnosti, *drag* stila in s prikazom šikanirane spolnosti zamenja toge spolne definicije z jasno označenimi kategorijami spolno privlačnih kodifikacij v *mainstreamovski* glasbeni kulturi. Prav kempovski, parodični humor je osnova Madonnine reprezentacije, ki s pomočjo nepriznavanja mej med močjo in nemočjo, primernostjo in neprimernostjo, moškostjo in ženskostjo, homoseksualnostjo in heteroseksualnostjo artikulara številne kontradiktornosti ženskega užitka in spolne identitete.¹³

Androgina pojavnost zelo večje manipulira z gledalčevim pogledom; če pokažeš vse, je vsega konec in napetost gledalstva

¹² Moe Meyer, *Reclaiming the discourse of camp; v: Reader in Gender and Performance* (ur. L. Goodman, J. de Gay), Routledge, 1998.

¹³ Sonya Andermahr, *A queer love affair?: v: The good, the bad and the gorgeous* (ur. D. Hamer, B. Budge), HarperCollins, 1994.

¹⁴ Mike Brake, *Sociologija mladinske kulture in mladinskih subkultur*, KRT, Ljubljana 1983.

popušča. Androgina dvoumnost se temu spretno izogne, saj prav z vizualizacijo nedorečenosti mojstrsko vzburja gledalčev pogled, ga nenehno zapeljuje, drogira s skrivnostnim, zakritim, nedoumljivim. Madonnina manipulacija koketira s tipično paradigmo devetdesetih; preprosto igra, "namiguje". Če parafraziram Baudrillarda, ki pravi, da seksa ni več v seksu, temveč je povsod drugje, lahko sklenem, da je pri Madonni podobno – tudi spola ni več v samem spolu, temveč je drugje, v gledalčevi fantaziji, manifestaciji telesa ipd. Madonna s pomočjo uprizarjanja bleščavih *hollywoodskih* podob, z imidži gejevskih, lezbičnih in androginih kempovskih figur, s stilizacijo in estetizacijo erotike odkriva transspolni svet in hedonistično telo, vse to pa vpisuje v ikonografijo množične kulture, ponuja gledalcu/uporabniku kot eno izmed možnosti, ki naj mu omogoči, da s posnemanjem kultivira svojo osebnost, zgradi svojo identiteto, modelira svoj spol.

V. Hermafroditiska šestdeseta, androgini jaz sedemdesetih, glamurozna neoromantika osemdesetih in nomadska supermarket-identitetna plemena devetdesetih

“And we’re moving, so moving, so we are a boy, we are a girl ...”

Suede, “*Moving*” iz albuma “*Suede*” (1993)

Kultura modov je v šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih pomenila poskus ločitve posameznika od pripisanega mesta v razredu. Modi, sinonim za ženskost, domišljavost, kosanje s srednjimi razredi, snobizem, ponarejenost, so distanco utelešali s stilom. Osebnostil se je v šestdesetih in kasneje nasploh začel oblikovati kot živeča izrazna umetnost (*performance art*). Izraz “mod” je označeval več kulturnih tokov, od katerih pa je glede androgine reprezentacije pomemben predvsem visoki kemp na umetniških šolah. Ta je s pomočjo subverzivnih strategij kempa – z ironijo, esteticizmom, teatralnostjo in humorjem – odkrival novo obliko moške pojavnosti. Iz moškosti je bila odstranjena okornost, fantje so se izbrano oblačili, pogosto so se ličili in nosili ročne torbice. Njihovi nasledniki so bili bleščavi in lesketavi, *glam & glitter* rokerji v zgodnjih sedemdesetih, ekstravagantni hipiji, newyorška kemprok scena, pa tudi visoki kemp novega vala in pankarji. V modovskem svetu so bile meje med spoloma manj izrazite, dekleta so imela kratke lase, ploska telesa in brezizrazne obraze, fantje pa so bili lepo oblečeni. Razvil se je unisex stil, ki je razrahljal spolne označevalce v oblačenju. V polarnosti moško-žensko je pri modih, za razliko od hipijevskega premika proti ženskosti in kožeglavskega proti moškosti, obstajala točka v sredini.¹⁴

Šestdeseta so bila z Op/Pop dizajnerji in pisanimi dekoracijami nasploh velika halucinacija, predhodnica psihadelične revolucije, hipijev, rejverjev, techno kulture in kiberpanka. Glam rock je bil, podobno kot pank, reakcija na hipijsko etiko in estetiko, pomenil je stilistično eksperimentiranje s spolnimi vlogami in ekspresijo osebne identitete. Glam rockerji so s pojavnostjo, namigovanjem na biseksualnost, izzivali restriktivno kulturno definicijo moškosti. Androginija je bila v središču tega eksperimenta od samega začetka. Od trenutka, ko sta si Marc Bolan in David Bowie nadela poudarjen make-up in obarvala lase v kontraste, je to pomenilo radikalni premislek o maskulinosti. Pankerji, novi romantiki in gotiki so bili njihovi neposredni dediči.

Pank se je pojavil leta 1976 v Londonu med skupinami brezposelne mladine in študenti, ki so v glavnem prihajali iz umetniških šol. Pripadniki te mladinske subkulture so se zbirali okoli Vivienne Westwood in Malcolma McLarena, v njunem razvpitem modnem butiku *Seditionaries*. Butik je nemudoma postal zbirališče protopankerjev, osrednja točka nove alternativne subkulture. Sicer pa je ta prostor že pred tem "prevzel skrb" za drugačne identitete: leta 1971 je kot *Let It Rock* prodajal stil petdesetih, inspiriran s *Teddy-Boy* estetiko; leta 1972 je kot *Too Young to Live, Too Fast to Die* promoviral dizajn, ki je baziral na rockerskih usnjenih jopičih; leta 1974 pa je kot *SEX* ponujal fetišistični usnjeni in gumijasti S&M stil, pri čemer je pogosto uporabljal oblačila in frizure, ki so povsem brisali spolne označevalce in izzivali tradicionalne zapovedi o ženski lepoti. Pank identiteta je sovpadala z različnimi faktorji: s pankovskim imidžem, ki ni napadal samo družbenih standardov in konvencij, ampak je bil tudi antiteza hipijstvu, z londonskimi pank bendi, pa tudi z newyorško underground glasbeno sceno, katere pojavnost je bila šokantna in kempovska (Iggy Pop, Lou Reed, John Cale, Patti Smith, Television in New York Dolls). Odrski videz glasbenikov v pank skupinah je bil izrazito boemski, temeljil je na osebni stilu, namigoval na perverzno spolnost, S/M, promiskuiteto.

Že od vsega začetka je znotraj panka obstajala majhna skupina pozerjev, ki jo je zanimalo predvsem sofisticirano oblačenje, glamur, živopisani in ekstravagantni imidži, eleganca, finesa, eksperimentiranje z definiranjem spola, *clubbing*, ne pa toliko ideologija anarhistične revolucije. Predvsem glamuroznost je to subkulturo najostreje ločevala od panka. Ključni predstavniki te struje – Philip Sallon, George O'Dowd (Boy George), Steve Strange in Chris Sullivan – so se najprej zbirali v lezbičnem klubu *Louise's*, pozneje v klubu *Gossips*, zatem pa v klubu *Blitz* v londonskem Sohu, kjer so prirejali kultne zabave z naslovom *Bowie Night*. Rodil se je novi stil, ki so ga mediji internacionalizirali in promovirali kot novo romantiko.

Elegantna estetika nove romantike je bila sprožilec nastanka kontra-stilov: že v zgodnjih osemdesetih so to bili otroci t. i. *indie*

¹⁵ Ted Polhemus, *Street Style, Thames and Hudson, 1997.*

provenience, ki so poslušali glasbo neodvisnih, malih underground založb (*The Smiths, Joy Division, New Order, Ride, Happy Mondays, My Bloody Valentine*), ta trend se je v posodobljeni inačici nadaljeval, npr. skozi glasbene skupine, kot so *Suede*). Njihov stil je bila namerna anti-eleganca in namerna reinterpretacija stilov različnih deprivilegiranih družbenih skupin. To je bil izrazito uniseks stil, ki je deloval skorajda aseksualno in na neki način predadolescentno. Dekleta in fantje so se oblačili v *second-hand* trgovinah, običajno so nosili vojaške hlače in preproste bombažne majice z napisi raznih obskurnih *indie* glasbenih bendov, obuti pa so bili v Doc Marten's bulelje. V Seattlu je v poznih osemdesetih iz *indie* scene izšla novost – *grunge*, ki so ga posebljale glasbene skupine, kot *Nirvana* in *Pearl Jam*. *Grunge* je reflektiral in razvijal fuzijo pank, neohipijsko ter *indie* estetiko. Pomembna neopankerska podzvrst tega novega kontra in subkulturnega dogajanja je prvo in do sedaj edino zares žensko glasbeno gibanje *Riot Grrrls*, ki predstavlja mrežo umetnic, ki so formirale visokoartikularno post-feministično subkulturo.¹⁵ *Riot Grrrls* (*Tribe 8, Hugu Bear, Bikini Kill, Voodoo Queens, L7, Babes in Toyland*) so pretirale pankovsko tehniko s povezovanjem s hollywoodskim kičastim glamurjem, s *tatooji*, *piercingi*, pogrizenimi nohti in načrtno zanemarjenostjo. Z miksanjem tako očitno nasprotujočih si elementov in namernim brisanjem spolnih označevalcev so *Riot Grrrls* vpeljale dialog o ženski identiteti in seksualnosti – identiteto in avtentičnost ženskega telesa so razkrinkale kot neskončno maškarado.

VI. Androgino telo: utopična ali revolucionarna reprezentacija?

Narkotransoidni in neopsihadelični identitetni labirint, ki obsega kiberpank, tehno, neoindie, neogotiko, neodandizem, neo-novo romantiko, neopank, skejtersko estetiko, *grunge*, eklektična mešanica vseh možnih retro stilov, je, skratka, tipična reprezentacija konca prejšnjega in začetka novega tisočletja, ki zahteva predvsem ponovni premislek o identitetah. Mediji so nosilci intenzivne refleksije zgodovine popularne kulture – pri čemer igra video, svojevrstna vizualna izložba supermarket identitet in stilov, še posebej pomembno vlogo, saj dobesedno obstreljuje gledalstvo s parado karikiranih podob, kaleidoskopom polpreteklih stilskih figur, ki se pred očmi zvrstijo v nekaj borih sekundah. Vse to semplanje in miksanje se poigrava tako s stili kot pomeni. Devetdeseta so se radikalno odmaknila od romantičnega in kulturnega narcizma; namesto tega smo soočeni s fabulami brutalnosti, sodobno gotiko, žanrom halucinacij, povezanih s težavnostjo sprejemanja identitete, s konfliktom med biti in postati ipd. Telo nastopa kot zmagovito, žrtveno, razpršeno, dramatično, tragično, politično, družbeno,

skrivnostno, postspolno, kot prostor ekstremov. Pri tem uporabi različne imidže, *tattooje*, *piercinge*, znake plemenskih in rodovnih ureditev, karkoli. Telo je simbolni stroj, ki izraža upor, pa tudi medij, ki odsljikava družbeno stvarnost.

Vendar pa androgino telo, katerega performativni potencial nakazuje možnosti izven omejitev družbeno strukturiranih normativov, zaenkrat ostaja le utopija seksualnih revolucij, subkulturni znak, saj spoli predstavljajo primarne in dominantne družbene kode. Hkrati pa – če povzamem Jeana Baudrillarda – etika lepote, del novega odnosa do telesa, (s)krči “uporabniške vrednosti” telesa. Imperativ lepote vključuje erotiko kot del seksualne ukane. Eroticizem in estetika telesa sta tako neločljivo povezana s predmeti in pritikinami moderne potrošnje. Telo, lepota, eroticizem so torej tisti, ki prodajajo produkte – kar nenazadnje pomeni, da je s telesom podobno kot z delovno silo: da bi lahko bilo racionalno in produktivno izkoriščeno, mora biti najprej osvobojeno in emancipirano. Prav ta paradoks pa revolucijo spreminja v utopijo.

LITERATURA

- Andermahr, S.: **“A Queer Love Affair? Madonna and Lesbian and Gay Culture”**, v: Hamer & Budge (ur.): “The good, the Bad and the Gorgeous – Popular Culture’s Romance With Lesbianism”, HarperCollins 1994.
- Angerer Luise, M.: **“The body of gender”**, v: M. Zajc (ur.): **“Audio-vizualni mediji in identitete”**, Slovenska kinoteka, Ljubljana 1994.
- Baudrillard, J.: **“The Consumer Society”**, Sage 1998.
- Braidotti, R.: **“Nomadic Subjects”**, Columbia University Press, New York 1994.
- Brake, M.: **“Sociologija mladinske kulture”**, Krt, Ljubljana 1983.
- Brauman, S.: **“Queer Historical Subject”**, v: **Socialist Review**, 1/1995.
- Bullough, L.V./Bullough, B.: **“Cross dressing, sex, and gender”**, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1993.
- Butler, J.: **“Gender Trouble”**, Routledge, 1990.
- Chaney, D.: **“Lifestyles”**, Routledge, 1996.
- Case Ellen, S.: **“The Domain Matrix”**, Indiana University Press, 1996.
- Creed, B.: **“Lesbian Bodies: Tribades, Tomboys and Tarts”**, v: E. Grosz (ur.): “Sexy Bodies”, Routledge, 1995.
- De Lauretis, T.: **“Film in vidno”**, Škuc, Ljubljana 1998.
- Denzin, N. K.: **“Images of Postmodern Society”**, Sage, 1991.
- Djurič, V.: www.yuope.com/zines/kosava/arhiva/3435/mitologije.html.
- Featherstone, M.: **“Mestne kulture in postmoderni življenjski stili”**, ČKZ 189/1998.
- Greif, T.: **“Queer kulturne delavke”**, v: Maska, št.1–2/2000.
- Glover, D./Kaplan, C.: **“Genders”**, Routledge, 2000.
- Gržinič, M.: **“Rekonstruirana fikcija: Novi mediji, (video) umetnost, postsocializem in retroavantgarda – teorija, politika, estetika”**, ŠOU, Ljubljana 1997.
- Halberstam, J.: **“Female Masculinity”**, Duke University Press, 1998.
- Haraway, J. D.: **“Opice, kiborgi in ženske: Reinvencija narave”**, ŠOU, Ljubljana 1999.
- Lash, S.: **“Sociologija postmodernizma”**, ZPS, Ljubljana 1993.
- Lipovetsky, G.: **“Doba praznine”**, Književna zajednica, Novi Sad 1987.
- Luthar, B./Ule, M.: **“Post-politične prakse”**, v: ČKZ 189/1998.

- Meyer, M.: **"Reclaiming the discourse of camp"**, v: L. Goodman/J. de Gay (ur.): **"Reader in Gender and Performance"**, Routledge, 1998.
- Polhemus, T.: **"Street Style"**, Thames and Hudson, London 1994.
- Probyn, E.: **"Queer Belongings: The Politics of Departure"**, v: E. Grosz (ur.): **"Sexy Bodies"**, Routledge, 1995.
- Reber, T.: **"Identitete in porabništvo – stara pravila, nove igre"**, v: ČKZ 189/1998.
- Strehovec, J.: **"Virtualni svetovi"**, ZPS, Ljubljana 1994.
- Strehovec, J.: **"Demonsko estetsko"**, Slovenska matica, Ljubljana 1995.
- Terry, J. in Calvert, M. (ur.): **"Processed Lives"**, Routledge, 1997.
- Tratnik, S.: **"Zagate vidnosti"**, Lesbian Connexions Reader, Amsterdam 2000.
- Velikonja, N.: **"Akademska devetdeseta: Judith Butler"**, Lesbo, Ljubljana 1998.
- Velikonja, N.: **"Lezbična in gejevska scena"**, v: Stankovič/Tomc/Velikonja

Feministična kritika: Skrita zgodovina žensk in rockovskega novinarstva¹

Odločila si se, da postaneš rockovska kritičarka, da daš duši prosta krila, ohraniš svojo neodvisnost in se skušaš enakovredno soočiti z moškimi kolegi. Zaposlitve ni težko dobiti, ker je takih žensk zelo malo, toda kljub temu so tvoji prispevki zapeljani na obrobje. Si samo vaba, ki skrbi za seksizem. Bolj kot si marginalizirana, bolj razmišljaš o feminizmu in o razmerju do področij, ki jih obvladujejo moške identitete. Če imaš srečo, lahko uloviš medijski trenutek zanimanja za tako imenovane “*women in music*” in pišeš temu primerne zgodbe. Tako postaja glasba vedno manj vabljiva, začnejo te zanimati druge stvari, odločiš se, da boš poiskala “pravo” službo, naklonila svoj čas družini. Pet, deset, dvajset let kasneje si pozabljena.

Ženske so pisale o glasbi praktično od leta 1960, od začetkov rockovske kritike. Ellen Willis je kot glasbena pop publicistka prebila kritično mejo v *The New Yorkerju* v poznih šestdesetih in zgodnjih sedemdesetih. Od zgodnjih sedemdesetih je bila Lisa Robinson prva predstavnica rockovskega stila in osebnega poročanja. Skozi osemdeseta pa do dandanašnjih dni je Deborah Frost pokazala, da ženske nimajo nikakršnih težav z razumevanjem rocka. V devetdesetih sta bili Karen Schoemer in Ann Powers najmlajši kritičarki *The New York Timesa*.

In vendar je ženska zgodovina povsem zamolčana. Skrita. Ženske kritičarke so se poredko pomešale med avtorje tipa Marcus, Christgau, Marsh in Frith. Čeprav je prva knjiga Willisove poimenovana po pesmi Velvet Underground (*Beginning to See the*

¹ Odlomek je preveden iz knjige “*Rock She Wrote – Women Write About Rock, Pop, and Rap*”, Cooper Square Press, New York 1999.

Light), je v njej le polovica esejev o glasbi. Edina zbirka del kritičarke Caroline Coon iz leta 1988, *The Punk Rock Explosion*, se v Ameriki na izdaja več. Gerri Hirshey s svojo *Nowhere to Run*, Julie Burchill s *The Boy Looked at Johnny*, Gillian Garr s *She's a Rebel*, Ellen Sanders s *Trips* in Sue Steward ter Sheryl Garratt s *Signed, Sealed & Delivered* so prav verjetno edine pomembnejše zgodovine pop glasbe, izpod peresa žensk (knjiga Pamele Des Barres, kronika grupie, z naslovom *I'm With the Band*, je lahko prav tako pomembna, toda redko jo jemljejo resno). Ženske so neusmiljeno spregledane v številnih antologijah in zgodovinah; v *Penguinovi Book of Rock & Roll Writing* jih lahko naštejemo pet od enainosemdeset sodelujočih, v *Rolling Stone Illustrated History of Rock & Roll* štiri od štiriinšestdesetih in nobene (razen sourednice Holly George-Warren) v *The Rolling Stone Album Guide*.

Toda stvari se spreminjajo. Število uveljavljenih in nadobudnih glasbenih kritičark narašča: Frost, Schoemer, Powers, Gina Arnold, Arion Berger, Danyel Smith, Ann Marlowe, Joan Morgan, Kim France, Carol Cooper, Terri Sutton, Lorraine Ali, Kristine McKenna, Kim Neely, Christian Wright, DaisannMc Lane, Daina Darzin, Elena Oumano, Victoria Starr, Elysa Gardner in mnoge druge. Imamo celo nekaj žensk na pozicijah uredniške moči: pri *Rolling Stone* Karen Johnston, *L.A. Weekly* ureja glasbena urednica Sue Cummings, *Village Voice* Ann Powers, *Vibe* Danyel Smith in *Us* glavna urednica Barbara O'Dair.

Se je od leta 1975 kaj spremenilo?

Ellen Willis je bila v letih od 1968 do 1975 rockovska kritičarka pri *The New Yorkerju*. Podobno kot njena vzornika, Robert Christgau in Greil Marcus, je zatrjevala, da si rock'n'roll, tako kot literatura, zasluži resnejšo kritiško refleksijo. Njene analize o tem, kako glasbeniki delijo in reflektirajo kulturo, so navdahnjene z novim novinarstvom ter kritiško teorijo in niso nikoli akademske ali puste. Willisova vidi rock'n'roll kot metaforo za svetovne dogodke, kritiko pa kot način, kako izpeljati poetski podtekst. "*Šlo je za široko razširjeno atmosfero upora proti avtoriteti*," nam razlaga v svoji pisarni v New Yorku, kjer je profesorica novinarstva. "*Vse je bilo še kako povezano z naraščajočo pop kulturo, z estetskim interesom, ne pa kot nekaj, kar je že samo po sebi podrejeno tako imenovani visoki umetnosti. Šlo je za polemičen način pisanja.*"

Willisova je bila avantgardna šampionka The Velvet Underground, The New York Dolls in Jonathana Richmana, ko so bili ti še punksi, vendar ne "punk.". Najbolj pomembno je pri Willisovi to, da je skozi seksualno politiko rock'n'rolla vizionarsko predvidela določene poti. Njena kritika je široko in pohlepno črpala iz njenega spola – vedno se je zavedala, da se izkušnje poslušanja oblikujejo z

različnimi kulturnimi močmi. Pozicija zunanje opazovalke pa ji je omogočala, da s še večjo močjo izraža razmerja med moškimi, ženskami in kulturo.

Rock'n'roll je bil vedno sprejet pri obeh spolih, ne glede na to, da so ga producirali in promovirali moški. Nekatere feministične separatistke so obdolžile rockovske fanice napačne identifikacije z moško ideologijo. Toda Willisova je, upoštevajoč tako kritiko in feminizem kot rockovsko zvezdnitvo, uspela artikulirati občutek svobode, ki ga ženske lahko dobijo – recimo – od Rolling Stonesov. *“Imela sem filter feministične analize, skozi katerega sem videla vse,”* je razložila. *“V bistvu je šlo za paradoks: kljub temu, da je bila glasba seksistična, je bila zame, kot žensko, osvobajajoča. Verjetno je to povezano z idejo, da osvobajajoča forma lahko transcendentira svoje regresivne vsebine.”* V klasičnem eseju iz leta 1977 razlaga, zakaj ima raje Sex Pistols kot “žensko glasbo”: *“Ker me glasba, ki poudarjeno in agresivno izrablja to, kar pevec hoče, ljubi, sovraži – tako dobro, kot je to počel rock'n'roll – usmerja, da sem tudi sama taka, prav oblika je opogumila moj boj za osvoboditev. Podobno mi otožna glasba vzbuja otožna občutja, ne glede na njene navidezne politike.”*

Willisova je bliskovito promovirala ženske umetnice, ki so izpodbijale stereotipe in skakale čez ovire. Razumela je, da ženske poslušajo glasbo zaradi opogumljanja in ne zgolj zaradi seksualnih fantazij. Povezava oblike, vizije in vsebine je bil tisti ideal, ki je skozi rockovsko formo opogumljal ženske. Deloma tudi zato, ker se je Willisovi zdel ta ideal preveč oddaljen, je v poznih sedemdesetih obrnila pozornost drugam; postala je politično feministična esejistka pri *Rolling Stonu*.

Na prehodu iz šestdesetih v sedemdeseta je bila Ellen Willis ena prvih žensk, ki je videla rockovsko kritiko kot način, kjer se izpostavijo številni -izmi kontrakulture: novo novinarstvo, feminizem, rockizem.

V sedemdesetih je bila rockovska kritika drugačna, pogosto eksperimentalna, spodbujena z novinarstvom, ki so ga prakticirali pri *Crawdaddy* in *Rolling Stone*, ter s tistim vročičnim prezirom, značilnim za *Creem*. *Creem* je bil na splošno zibelka novinarskih stilov, kjer so redno objavljali pisci Dave Marsh, Robert Christgau, Lester Bangs in Vince Aleti, kot tudi številne kritičarke, Robbie Cruger, Jaan Uhelszki, Georgia Christgau (Robertova sestra), Patti Smith in Lisa Robinson. V spominih, ki jih je Uhelszkijeva napisala leta 1994, opisuje strasti in predispozicije, ki so vladale pri *Creemu*: *“Vedno sem bila fanica glasbe, toda kmalu sem spoznala, da mi zgolj gledanje bendov ne zadostuje več – moj fanatizem je zahteval ekspresijo. Mogoče sem le potrebovala dokaz, da sem prisotna ... Vse skupaj ni imelo smisla, dokler nisem o stvarih tudi pisala.”*

Prvi dve *Creemovi* sodelavki, ki sta prešli iz servilnih pozicij k pisanju in urednikovanju, sta bili Crugerjeva in Uhelszkijeva. Tudi

izven pisarne so ženske pogosto naleteli na šovinizem po "službeni dolžnosti". *"Za ženske reporterke so to bili res barbarski časi, pogosto so nas glasbeniki, s katerimi smo se dogovorili za intervju, videli zgolj kot groupie s kasetofonom,"* je zapisala Uhelszkijeva. *"Nekoč, ko smo se dogovarjali za intervju s plavookim soul duetom, jima je manager benda naročil, naj najprej stopita do hotelske sobe na mali 'undercover reporting'."*

Ne glede na to pa je dosegla, da je *Creem* objavljal zgodbe, zaradi katerih je kmalu zaslovel kot najboljša in najbolj razvpita revija rockovske zgodovine. Dokazala je, da lahko ženska dobi in napiše zgodbo tako dobro kot moški, čeprav je morala v tem procesu zadrževati svoj spol. *"Nekateri moji najboljši trenutki so bili tisti, ko so me člani skupine obravnavali kot enega izmed fantov,"* je zapisala leta 1994.

Patti Smith je mogoče najbolj slavna rockovska avtorica. Preden je stopila na pot rockovskega zvezdnštva, je pisala recenzije plošč in prozne fantazije za *Creem*, *Rolling Stone* in *Crawdaddy*. Resnična poetesa se je zabavala z obliko. Njene recenzije so bili zavestni izlivi obilja podob, v katerih se je zrcalilo njeno oboževanje rock'n'rolla. V tipični domišljjski prozi v *Creemu* je razložila, da je bil ruski poet Vladimir Majakovski prvi rockovski zvezdnik, *"tip z velikimi, klavirskimi zobmi in marshallovim ojačevalcem, vgrajenim v prsi."*

Smithova je oblikovala kritiko kot kreativno odskočno desko, ne kot analizo. Ob stran je potisnila pravila pripovedništva, nomenklature, objektivnosti, celo postavljanja ločil. Spregovorila je znotraj rock'n'rolla, v njegovem jeziku, rockovskim mitom je dodala lastno svojskost, poetičnost in osebno muhavost. Včasih je bilo njeno pisanje neverjetno naivno, verujoče, navdušeno, ohrabrujoče, tudi rizično.

Na mestu, kjer so ženske šle po moški poti ali pa proslavljale ženske poglede in interese, je Smithova pisala "androgino", toda s poudarjeno seksualno individualnostjo, saj je poskušala transcendentirati stereotipe tako, da je govorila o prepovedanem. Nikoli ni zanikala tega, kar ima med nogami; rasla je od poželenja.

Patti Smith je, podobno kot v svoji glasbi, tudi pri pisanju kreirala nove možnosti. Seveda moraš biti delček genija, da izpelješ takšne eksperimentalne igrice, in samo nekateri so se v tem tudi preizkušali. Številne poetinje, še posebej tiste, ki so bile pod vplivom jazza, Jessica Hagedorn, Ntozake Shange, Jayne Cortez, Hattie Gossett, Dana Bryant in Tracie Morris, so pisale podobne glasbene hvalnice. Intenzivna domišljjska, osebna proza je vzniknila v fanzinih v devetdesetih, veliko so k temu prispevale umetnice, denimo *Bratmobilove* Molly Neuman in Allison Wolfe, Tobi Vail iz *Bikini Kill* in Kathleen Hanna. Na Kim Gordon, basistko *Sonic Youth* in občasno kritičarko, je kritika Patti Smith vplivala na specifičen način. *"Najsi bodo razlike ali ne, si obravnavana drugače, zato je najboljše, da*

to preprosto izkoristiš sebi v prid in pišeš drugače.”

Če je Willisova pisala o rocku kot kulturi in Smithova o rocku kot mitu, je Lisa Robinson pisala o njem družboslovno. O rockovski glasbi je poročala dlje kot katerakoli druga, od *Creem* v sedemdesetih do *The New York Posta* danes. Pravzaprav ni bila nikoli tipična rockovska kritičarka, glasbo je interpretirala skozi dobro artikulirano in razširjeno novinarsko obliko: kot nagovor v kolumnah. Njena poročila v *Creemu* so prenesla perspektivo na področja, ki so delovala kot zdravilo na rockovsko kritiko, ki je obvisela v peklu recenziranja plošč. *“Štos mojih prvih spisov je v tem, da so bile stvari veliko bolj frivolne od tistih, o katerih so pisale ostale ženske o rocku tistega časa,”* pravi Lisa. *“Rock’n’roll je bil zame zabava, seks, osvoboditev, obleke, stil. Čustveno in pristransko sem pisala izključno iz osebne pozicije. HOTELA sem, da bi izzvenelo vse skupaj kot nekakšen klepet po telefonu, popolnoma nezainteresirana za tekmovanje s katerim od mojih moških kolegov.”*

Obdobje od leta 1975 do 1985 je renesančno obdobje ženske rockovske kritike, to je čas, v katerem sta cveteli filozofija in talenti. Avtorice Daisann McLane, Carola Dibbell, Carol Cooper, Ariel Swartley, Julie Burchill, Caroline Coon, Vivien Goldman, Susan Whittall, Penny Valentine, Trixie A. Balm, Debra Rae Cohen, Deborah Frost, Gerri Hirshey, Leslie Berman, M. Mark, Karen Durbin in Jan Hoffman so sledile pionirski poti, ki so jo zastavile Willisova, Uhelszkijeva in Robinsonova. Glasbeni okusi in stili so se od tedaj dalje razhajali. Leslie Berman je zanimala folk in ženska glasba, Carol Cooper je pisala o reggaeju, funku in salsi, Vivian Goldman o reggaeju, punku in world beatu, Carolla Dibbell in Julie Burchill sta bili v punku.

Večina teh žensk je skušala fokus kritike in sam način pisanja premestiti iz predalčkanja spolnosti. Za mnoge je to pomenilo priznanje subjektivnosti. Cilj novega žurnalizma je bil ‘harpunirati velikega belega bika’ objektivnosti in nihče ni bil za to nalogo bolje pripravljen kot ženske, ki so jim ves čas dopovedovali, da njihovi pogledi ne predstavljajo ničesar. Rockovska kritika v ženskih rokah ni postala le predmet moči, temveč povsem pristojno mesto mnenj. To obliko kritike – in ne le prevladujoč mačo stil – so uporabili tudi nekateri kolegi (Lester Bangs, Richard Meltzer). A ženske so bile na tem področju vseeno močnejše. *“Moški kritiki so resnično povsem v podatkih,”* pravi Georgia Christgau. *“Poznajo rap, poznajo vse podatke o bendu, diskografijo in vse, kar je kdorkoli o nekom napisal. Še posebej akademski analitiki lahko med umetniki potegnejo množico primerjav. V tem ustvarjanju čutim veliko zelo ‘moškega’. Gre za tekmovalen, agresiven način pogleda na posameznega umetnika. Nikoli nisem kaj prida cenila takega načina recenziranja glasbe. Sama se trudim, da ne primerjam umetnikov med seboj. Vse, kar vidim in čutim, skušam opisati kot to, kar mi hoče umetnik sporočiti.”*

Za večino kritičark, ki so rasle ob feminizmu, je bil spol ključni del identitete, preko katere so motrile svet. Na ta način je šla Karen Durbin, ki je pisala za *The Voice*, na turnejo z Rolling Stones. Ne da bi se pretvarjala, da je le ena izmed fantov, se je spoprijela z dejstvom, da je feministka – na turneji s skupino, ki slovi po tem, da velikokrat trka na vrata mizoginije, a ki jo ima vseeno rada. Po intervjuju s skupino, kjer je bila žaljivo zabeležena kot *“tista, ki visoko kotira”* in v katerem je Bill Wyman govoril o pesmi, imenovani *“Vagina”*, je Durbinova napisala: *“Večino časa sem bila le ena izmed novinarjev, nevtralna, opravljala sem svoje delo kot vsi ostali, toda v takšnih trenutkih sem se podzavestno čutila izolirano, vrženo v prepad od moškega sveta. Bila sem edina ženska na turneji, kjer je bilo še pol ducata moških kolegov. Občutek, ki ga dobiš, ko preživljaš večino časa samo z moškimi, je zelo samosvoj, odtujen, kakor če bi obiskal planet, kjer je žensko populacijo zdesetkala neznana kuga.”*

Kasneje je Durbinova le intervjuvala Micka Jaggerja in se tudi pustila zapeljati. *“Mick je sedel na sredini postelje. Bil je skuštran, postelja je bila pomečkana, soba je bila nežno razsvetljena in srčkana, klasična glasba se je razlegala iz radia. Mick je bil videti utrujen, a prijateljski. Bila sem očarana in za trenutek zmedena od strastnih in poželjivih misli. Toda v trenutku, ko je Ron Wood vstopil v sobo, je resen pogovor postal kot bežen pogled v fantovski klub, kjer dekleta, vključno z Durbinovo, delujejo smešno.”*

Ženske ob branju takšnih zgodb čutijo, da se o njihovih izkušnjah končno govori, moški pa dobijo drugačen vpogled v turnejo. Druge novinarke so izrabile svojo avtentičnost tako, da so pisale drugače in tako razširjale svojo pozicijo outsiderk. Po drugi strani pa Deborah Frost naslovne zgodbe o heavy metalu za *The Voice* leta 1985 ni napisala v ednini, prav tako ni opisovala, kako so jo Mötley Crüe obravnavali, ampak je subjektivno in z veliko mero empatije zašla v dušo Nikki Sixx et al., govoreč v njihovem imenu. S tem je lažje razlagala bendove eskapade, od pijanskih voženj do najetih groupies. *“Dejansko dobiš dekleta, ki bi samo zato, da pridejo v zaodrje, naredile vse.”*

Frostova je dokazala, da so bili poskusi, da bi izločili ženske iz mačo glasbenih svetov, neuspešni. Od Frostove do Donne Gaines, od Deene Weinstein do Daine Darzin so ženske med najbolj uveljavljenimi zapisovalkami metalnega obdobja v glasbi. Ženske pogosto pišejo o tipih glasbe, ki jih moški ignorirajo. Pogosto pišejo o umetnicah – zato, ker so zainteresirane, ker čutijo, da so dolžne prisluhniti s sočutnim ušesom, ali preprosto zato, ker uredniki menijo, da je to to, kar morajo početi. Ženske skušajo pisati o glasbi splošneje in manj zdravorazumsko, kot o njej pišejo moški, pa naj gre za ženske, črnce, Latinose, geje, navsezadnje ni nujno, da imajo ženske in moški iste vzore. Robert Christgau je leta 1975 uvedel svoj bel, moški, rockovsko kritiški establishment kot neko razlago za vzpon

Brucea Springsteena. Toda njegova sestra Georgia dodaja: *“Mislim, da se moški enačijo z rockovskimi zvezdniki tako, kot se ženske z ženskimi ... Nikoli nisem imela preveč rada mainstream umetnikov, tako da nisem mogla priti do koščka Brucea Springsteena. Mislim, da sem o njem celo enkrat pisala, in menim, da si zasluži 750 besed, ne pa dolgih šest esejev na leto na začetku in na koncu knjige.”*

“O tem, kaj je dobro, obstaja mnenje, ki pa je zelo moško definirano”, ugotavlja Swartleyjeva. *“Preprosto zato, ker je en sam spol prevečkrat preveč ljudem v preveč medijih razlagal, kaj je dobro, in si je že zato težje izboriti prostor za druge teme.”*

Durbinova verjame, da so moški zgodovinsko osredotočeni na glasbo, ki je formalno in lirično resna, in ignorirajo glasbo, ki emocionalno dosega ljudi. *“Kritika je neustavljivo moška, tako kot tudi rock.”*

Z izjemo Robinsonove, Uhelszkijeve in Frostove je večina žensk, ki je pisala v šestdesetih in sedemdesetih, prenehala z rockovsko kritiko, nekatere napišejo le kakšen članek na leto. Razlogi so različni, tako kot njihove zaposlitve (akademija, punk rock, pravo, družina), toda vse preveča podoben prizvok: ženske z leti izgubijo zanimanje za glasbo. *“Prerasle smo to,”* ugotavlja Durbinova.

Seveda velja to tudi za moške rockovske kritike, ki so se tega oprijeli v puberteti in našli v glasbi tisto nekaj, ob čemer so rasli. Včasih so bile ženske zelo subtilno vržene iz igre.

Veliko žensk je postalo žrtev profesionalizma rockovske kritike v osemdesetih, ko je *Rolling Stone* počistil veliko zbadljivih piscev in na ta način s pisanjem prešel v mainstream. *“Posel je postal neverjetno pomemben in straight novinarstvo je bilo v razcvetu, to so bili začetki rockovskih kritik v dnevnikih časopisih,”* ugotavlja Robert Christgau. *“Biti kritik je postal poklic, za katerega so bili ljudje prepričani, da ga lahko opravijo. Bil je profesionaliziran in na ta način se je močno skrčil prostor za tako imenovani amaterski, fanovski zapis.”*

Veliko ljudi pa še vedno smatra prav fanovski zapis za najmočnejše orožje rockovske kritike. Ne preseneča torej, da so na rockovsko kritiko v trenutku, ko je prešel v straight svet, obesili vso šaro tega sveta – vključujoč seksizem. Nekaj žensk je izgubilo službe, z izjemo urednice *Creema* Susan Whitall in urednic *Rolling Stonea* Marianne Partridge, Sarah Lazin in Harriet Fier, so bile izključene iz uredniških pozicij. V času, ko je bilo veliko ljudi svobodnjakov in je bilo relativno lahko biti boem, ko so bili možje, kot Christgau, takratni glasbeni urednik revije *The Voice*, odprti do ženskih glasov, se ni zdelo tako pomembno, da ženske niso obdržale moči.

“Mogoče tiči razlog, da se nekatere ženske, ki so prenehale z rockovsko kritiko in se zato počutijo grenko in neudobno, v tem, da imajo moški drugačen način žprenehanja,” pravi Leslie Berman, ki sedaj študira pravo. *“Bili so pripravljeni nehati in to*

prepoznati kot izbiro v življenju, kot potezo v karieri. O rock'n'rollu sem prenehala pisati, ker sem zaslužila zelo slabo."

Veliko moških je iz istega vzroka prenehalo pisati, vendar jim ni bilo nikoli treba prenašati očitnega seksizma. Neka kritičarka se spominja svojega kolega, ki je postal glasbeni urednik pri reviji. Telefonirala mu je, on pa jo je vprašal: "No, boš sedaj spala z menoj?" Druge opisujejo, kako so obtičale na začetnih pozicijah pri glasbenih publikacijah, medtem ko so jih manj usposobljeni moški preskočili, ali pa so bile odrinjene v "ženske sekcije" družbe. Neki novinarki je bodoči delodajalec rekel: "Začenjamo z revijo in ti začeniš z družino, ne zdi se mi ravno posrečena partija." Nekoč mi je neki glasbeni urednik pri reviji opravičujoče razlagal, da obstaja nenapisano pravilo, da se honorark ne najema.

Vsaj pri enem glasbenem magazinu je bilo spolno nadlegovanje tako resno, da je ženska vložila tožbo o diskriminaciji proti uredniku. V članku iz leta 1994 so bivši Spinovi uslužbenci Hahnovi opisovali seksistično atmosfero Guccioneja jr., sina založnika Penthousea.

Ženske se vedno znova, od Patricie Kennealy do Karen Durbin, od Deborah Frost do Gine Arnold, zatekajo k rockovski kritiki kot fantovskemu klubu. "Če upoštevaš določena pravila, če se obnašaš kot ena izmed fantov, če hodiš z enim od njih, boš imela zagotovljen vstop; če prekršiš pravila, te bodo brcnili ven." Bermanova ugotavlja, "da je edina pot, da obdržiš mesto v množici, ta, da spiš z nekom iz množice ali da imaš nekoga v množici, ki hoče spati s tabo. Biti moraš torej v 'zaklenjeni sobi', ali pa nekdo, ki ga vsakdo v tej sobi želi ob sebi."

Veliko žensk se je posluževalo analogije 'zaklenjene sobe', da je lažje opisalo bratstvo rockovskih kritikov, pa tudi atmosfero, ki je obdajala rockovske zvezde – še posebej v zaodrju, kjer se predvideva, da je ženska enostavno zgolj groupie. Mnoge povedo, da so postale kritičarke tudi zato, da so se izognile temu stereotipu.

"Zdi se, da so v zaodrju koncertnih predstav, kjer je večina piscev preživela zgodnje novinarske trenutke, imeli fantje veliko početi, medtem ko je velika večina deklet dajala videz, da samo postopa naokrog," pravi urednica *Village Voicea* Ann Powers. "Obstaja tisti obupani občutek, ko enostavno nočeš postopati naokrog."

Številne ženske so pustile rockovsko kritiko za večje, boljše ali vsaj enakovredne poklice. Willisova piše osrednje kolumne za *The Voice* in poučuje novinarstvo na New York University, Durbinova je urednica *The Voicea*, Caroline Coon je slikarka, Dibbellova piše novele, Swartleyjeva je svobodna novinarka, Julie Burchill je najbolje prodajana romanopiska v Angliji.

In vendar se zdi, da nekaj manjka brez teh ženskih glasov, ki so bili vključeni v rockovski kritiški dialog. Mogoče so z obledelo originalno kontrakulturo in rockovsko fragmentiranostjo resnično izgubile primarni interes za glasbo. "Glasba me je začela utrujati,"

zatrjuje danes Willisova. *“Hotela sem se premakniti drugam, si razširiti obzorja. Prenehala je ta očarljivost za vse različne teme, o katerih sem želela pisati.”* Ali pa mogoče niso smele pisati o vseh tipih glasbe, o katerih so hotele. Mogoče sta tako okolje kot glasba postala konservativna in ženskam poslala sublimna sporočila, naj se vrnejo v kuhinjo.

Swartleyjeva verjame, da so nekateri moški še naprej pripravljeni pisati o rocku, ker se nanj obračajo formalno, medtem ko se ona odziva emocionalno. Toda to je, kot pravilno ugotavlja Sue Cummings, tipičen zahodno konstruiran dualizem. Gre za okrepitev mita, da ženske ne zmorejo misliti abstraktno. Res je, da veliko žensk piše čustveno nabito, toda to ne pomeni, da zanemarjajo glasbeno obliko.

“Ekstremno grozeče je, kako daleč je šla kritika,” pravi Dibbelova. *“Verjamem, da ima moje mnenje še kako opraviti s tem, da sem ženska in da nisem bila posebej opogumljena, da bi verbalno težila naokrog.”*

Dibbelova je nehala pisati tudi zaradi ostrih odmevov na njeno kritiko. Jasno je, da mora biti kritik pripravljen tudi na to, da ga izpodrinejo.

Toda vsemu navkljub so ženske izpovedi vedno bolj odkrite. V ospredju rockovskih kritičkih vrst je vzniknila nova generacija žensk. Veliko njih je v poznih osemdesetih delalo na obrobju založništva in glasbenega sveta, pisale so o punk rocku in njegovi dediščini za alternativne časopise ali pa so didžejele na radijskih postajah ameriških kolidžev. Druge je k pisanju spodbudil rap. Ženske in druge kulturne svobodne bojevnice so šle v osemdesetih v underground in tako dobile nov občutek neodvisnosti.

Revija *Bitch* je bila najpomembnejša underground glasbena publikacija Reagan-Bushevega obdobja. *“The Women’s Rock Mag with Bite”* je v letih od 1985 do 1989 polnila precejšnjo vrzel, ki jo je zapustil mainstream žurnalizem. To so bili predvsem članki o ženskih umetnicah in eseji, ki so kljubovali konvencionalnim konstrukcijam o seksu in rocku. *“Zakaj Bitch? Zato, ker se večina stvari, ki je napisana o ženskah v rocku, ponavlja,”* ugotavlja Lori Twersky, urednica in založnica v uvodni številki. Z ekipo novinark, Cheryl Cline, S. J. McCarthy, Danise Rodriguez in William V. Abbott IV, je *Bitch* odkrivala zgodbe žensk, ki so na tak ali drugačen način izpadle iz zgodovine, in pisala o novih, prihajajočih glasbenicah. Njene novinarke so napadle tako seksizem kot feminizem, branile ženske fanice, ne da bi jih mitologizirale, in iskale zgodovinski precedens za mizoginijo heavy metala.

Bitch je v času izhajanja prevzela rockovsko kritičsko krmilo. Sodelavke revije se niso bale izražati svojih mnenj. Distribuirana po pošti in v fanzinski mreži je *Bitch* primarno dosegla tiste, ki so jo podpirali. Toda večina njenih bralcev je bila navdahnjena, da postavi svoj lasten bend ali fanzin; Tobi Vail – Bikini Kill in žzin *figsaw* – je

bila na primer fanica revije *Bitch*.

Devetdeseta so našla ženske še bolj okrepljene z direktivami predhodnic. Številne kritičarke, Poers, Arnold, Danyel Smith, Terri Sutton, Sue Cummings, Gillian Gaar, so brusile svoje glasove kot kolumnistke za alternativne tednike, kjer so dobile svobodo, da so lahko osebne in politične. "*Čutim se dobesedno posvečena, da sem feministična v svojem pisanju,*" pravi Powersova, štiri leta kolumnistka *SF Weekly*. Uspešno nadaljuje Willisovo tradicijo, saj razčlenjuje glasbo z uporabo meril kritiške teorije in navdihuje svoje analize s poetično prozo in osebnimi anekdotami. "*Za ženske v rockovskem svetu je bilo veliko priložnosti, toda tam cveti tudi mizoginija. Zame je pomembno, da sem eksplicitno politična, ne da bi bila popolna levičarka, in da pišem na način, ki naslavlja ženske teme in žensko zavest.*"

Fanzini, zadnja trdnjava belih fantov z velikim egom in velikimi usti, so še zadnja bojna črta v rockovsko kritiški bitki. Od *Bikini Kill* do bleščečih, vodilnih ženskih publikacij, kot *B-Side* in *Ben Is Dead*, do *Rollerderbyja* Lise Carver, so – ob *Bitch* – postali izhod in prostor za ženske. Carverjeva piše podobno kot Patti Smith; ustvarja in komentira obenem, libidizirajoč svoje glasbeno čaščenje. Njen insajderski položaj (je performerka *Lise Suckdog*) ji daje nesebičen pristop, bolj kot kdo drug lahko seže v neodvisne deške in dekliske duše.

Riot Grrrls so prevzele polemičen način pisanja Willisove in ga ponesle do punkovskih ekstremov. "*Ker smo punce hotele ustvariti medije, ki bi govorili NAM. Naveličane smo vedno novih moških bendov, neskončnih fantovskih fanzinov, fantovskega punka za punkom,*" razglša manifest v *Fantastic Fanzine*. Riot Grrrl zini so pogosto raziskovali osebna področja, vključno z incestom in posilstvom. Osebna dogajanja so postajala skozi delitev politična, vendar fanzini niso dosegli množične publike.

Ta trenutek so najbolj obetajoče nove pop kritičarke ženske, ki pišejo o hip hopu. Rapovski kritiki v svojem pisanju, podobno kot pisci, navdahnjeni s punkom desetletja pred tem, kanalizirajo energijo glasbene eksplozije. Danyel Smith, Dream Hampton, Ann Marlowe, Joan Morgan, Amy Linden in Gwen Meno pišejo izredno močno prozo, ki osvetljuje osebne in politične odgovore glasbe. Pesnice, kot Tracie Morris, Dana Bryant in 99, so bile tudi močno pod vplivom rapa in so ta svoj odnos tudi zapisale. Večina teh avtoric naslavlja hip hop kot izmišljeno mizoginijo, braneč svojo ljubezen do Ice Cuba ali Dr. Dreja na enak način, kot sta Ellen Willis in Karen Durbin branile Rolling Stones.

Zdaj so naslednje poglavje v razkriti zgodovini. Tam teče ravna, toda slabo označena pot od Ellen Willis do Patti Smith, od Georgie Christgau do Danyel Smith. Sliši se kot traktat iz Riot Grrrl, ko Leslie

Berman razlaga o področju, ki ga je pustila za seboj: *“Sem kar resna feministka. In del mene pravi, da se bomo borili, vse dokler ne bodo spregledali, da imamo prav, in bomo korakali z ramo ob rami in bomo povsem enaki. In del mene, ki pravi: Jebite se, imele bomo svojo revolucijo.”*

Prevedla in priredila Varja Velikonja

Izseki iz gejevske zgodovine britanskega filma

“Sveto četo” angleškega gledališča 20. stoletja sestavljajo štirje gejevski igralci, ki so s svojo prisotnostjo neizmerno obogatili tudi filmsko umetnost. Imena govorijo sama zase: Charles Laughton (1899–1962), Laurence Olivier (1907–1989), sir Michael Redgrave (1908–1985) in Sir John Gielgud (1904–2000), njihov predhodnik pa je bil, se zdi, čeprav sodobnik, brez dvoma Michael MacLiammoir (1899–1978).

MacLiammoir je bil irski igralec stare šole in kot takemu so najbolj ustrezali prav karakterji iz Wildovih komedij. S svojim tako globoko presunljivim kot tudi z umirjeno sofisticiranim nastopom je blestel na odru *Globe Theatra* v Dublinu, še posebej kot Algy v “*The Importance of Being Earnest*” Oscarja Wilda, ki ga je upodobil tudi v televizijski produkciji “*On Trial*” (Silvio Narizzano, 1960). Homoseksualnosti je posvečal veliko pozornosti, z njo je živel in delal, zato Wilda ni ne pred njim ne za njim nihče posebej tako izzivalno. Bil je človek gledališča, igralec/scenograf/režiser/dramatik, filmu se ni nikoli zapisal, zato ostaja v spominu zgolj vloga Jaga, ki jo je upodobil v ekranizaciji Shakespearove drame “*Othello*” (Orson Welles, 1952). V njej pa je kot Cassio nastopil njegov dolgoletni ljubimec Hilton Edwards (1901–1982), ki ostaja v spominu tudi po vlogi slepega sleparja v gejevskemu filmu “*Victim*”. Proti koncu kariere je bil MacLiammoir že skoraj popolnoma slep in bolan in so ga morali na oder voditi, čeprav je bil tu tako doma, da ga je sam z lahkoto obvladoval. Prav tako je bil njegov edinstveno močni in

sladki glas obenem vse do konca zmožen najbolj škandaloznih kvant: *“Počutim se pojebanega – a ne tako, kot bi si želel.”*

Charles Laughton se je rodil 1. julija 1899 v hotelu Victoria v Scarboroughu, njegova starša sta bila hotelirja in sta poleg njega imela še dva sinova. Zaradi prevelike zaposlenosti se med staršema in otroki ni vzpostavila intimna povezanost, zanje so skrbeli do jilje in služinčad, to pa je “obče znani” “teren” za spodbujanje dvoje “vrst ljudi”, igralcev in homoseksualcev. Charles je bil oboje. Njegova prva stopnica na poti k izobrazbi je bila lokalna katoliška osnovna šola, tej je sledil francoski nunski samostan blizu Fileya in končno še Stonyhurst, ki si ga je zaradi hladne strogosti in mehničnega guljenja vedno želel pozabiti. Pri svojih trinajstih letih je tako spoznal podobe rafiniranih grozot, ki so si jih zamislili jezuiti. Kakorkoli je že katolicizem (v angleški varianti) izoblikoval njegovo dušo, pa je res, da je bil vedno velika “delavnica” igralcev in homoseksualcev. Homoseksualnost je bila v svojih strogo moških krogih samoumevna, če ne drugače, kot nekakšno “nujno zlo”. Cerkveni rituali pa so bili z zažiganjem kadila, svečanimi duhovniškimi oblačili, pobožnimi pesmimi, procesijami in svetimi mašami med oltarjem in “občinstvom” tudi popolna klasična gledališka dramaturgija. Ob Devici Mariji v glavnih vlogah nastopajo arhangeli, angeli, serafini in kerubini, dramaturški lok pa se od greha preko kazni sklene z odrešitvijo.

To je spoznal kasneje na “Royal Academy of Dramatic Art” in na odrih West Enda, kjer je leta 1927 odigral naslovno vlogo v igri *“Mr Prohack”*, vlogo njegove tajnice pa je zasedla Elsa Lanchester (1902–1986), ki je kmalu postala tudi njegova soproga. Za njegovo homoseksualnost je izvedela po izrečenem “da”, in to zato, ker se je Laughton znašel na sodišču. Prijavil ga je namreč neki mladenič, prostitutiranec, ki je zatrjeval, da ga je igralec nagovoril na cesti, povabil s seboj, potem pa ga pustil praznih rok. Policija ga je predala sodišču, na srečo pa je bil sodnik toliko naiven (ali pa gej), da je obtoženca zgolj opomnil, naj bo v bodoče do tujih mladih moških manj prijazen, ker si ti utegnejo stvari narobe razlagati. S tem je bil primer zaključen, Laughtonova podoba je ostala neomadeževana, saj bi se, če bi ga obtožili in javno razglasili za homoseksualca, od svoje kariere lahko za vedno poslovil. Še posebej filmske in še posebej ameriške, saj sta prav Louis B. Mayer in Cecil B. De Mille, ki sta mu najbolj pomagala k slavi, homoseksualce globoko prezirala.

Sicer si bil v Hollywoodu lahko gej, še posebej, če si bil dober in cenjen igralec. Lahko si sprožil govore in postal “žrtev” tračarij, le javno ožigosan nisi smel biti pod nobenim pogojem, če se niso hotel tako ali drugače posloviti. Zato pa sta se od zakona poslovila Charles in Elsa. Ne dobtedno, saj sta kot poročen par vztrajala vse do konca, a vezalo ju je le še globoko prijateljstvo brez seksualne in čustvene vezi. Zakona vendarle nista zgolj “igrala” in Elsa se ni nikdar mogla sprijazniti z njegovimi priložnostnimi ljubimci. Čeprav sta svojo

osebno in igralsko pot usmerila vsak po svoje, pa sta kljub temu živela "na robu živčnega zloma". O moškovi homoseksualnosti je prvič javno spregovorila v (avto)biografiji "*Charles Laughton and I*" (1968). Na vprašanje, zakaj je to storila, je odgovorila: "*Ker so časi drugačni in se o tem lahko govori bolj odkrito kot kadarkoli prej.*"

Laughton je debitiral v filmu "*Wolves*" (1927), pohod na ameriško sceno pa je pričel s "*The Devil and the Deep*" (1932), v katerem mu je družbo delala čedna gejevska zasedba: Tallulah Bankhead, Gary Cooper in Cary Grant. V filmu "*The Sign of the Cross*" (1932) je bil efeminiziran Neron, ki je imel ob sebi golega zasužnjenege dečka, zato je vmes posegla cenzura. "*The Private Life of Henry VIII*" (1933) je bil njegov največji uspeh, saj mu je naslovna vloga prinesla tudi oskarja. Bil je neizprosni policijski inšpektor Javert v "*Les Miserables*" (1935) Victorja Hugoja. Visok in izredno čeden moški, Clark Gable, mu je kot Fletcher Christian ugovarjal, ko je v podobi kapitana Bligha poskušal zaustaviti "*Mutiny on the Bounty*" (1935). Naslovna vloga v filmu "*I, Claudius*" (1937) mu ni bila namenjena, saj film ni doživel finalizacije. Igral je v zadnjem angleškem filmu Alfreda Hitchcocka, preden je odšel v Hollywood, "*Jamaica Inn*" (1939), posnetem po delu biseksualne pisateljice Daphne de Maurier. Pretresljivo vlogo grbavca Quasimoda, ki je bil na tihem zaljubljen v ciganko Esmeraldo (Maureen O'Hara), je podal v še eni Hugojevi ekranizaciji, "*The Hunchback of Notre Dame*" (1939). Prijetno zabavna komedija "*The Canterville Ghost*" (1944) je nastala po kratki zgodbi Oscarja Wilda, v njej pa se je predstavil kot 300 let stari duh. Begunskemu ljubezenskemu paru, ki sta ga sestavljala Ingrid Bergman in Charles Boyer, je kot nacistični oficir "stal ob strani" v "*Arch of Triumph*" (1948). Robert Taylor se je v filmu "*The Bribe*" (1949) boril proti bandi, ki sta jo poleg Laughtona sestavljala še Ava Gardner in Vincent Price. "*The Man on the Eiffel Tower*" (1949) je film, v katerem se je kot policijski inšpektor igral psihološko mačka/miš igrico z osumljenim morilcem (Franchot Tone). V "*The Blue Veil*" (Curtis Bernhardt, 1951) je imel le epizodo. Ob Riti Hayworth, ki je bila "*Salome*" (William Dieterle, 1953), je bil kralj Herod, družbo pa sta jima delala Steward Granger in Judith Anderson. V zvezdniško zasedbo Tyrone Power/Marlene Dietrich/Elsa Lanchester se je vključil v filmu "*Witness for the Prosecution*" (1957), posnetem po hitu Agathe Christie. "*Spartacus*" (1960) je bil Kirk Douglas, Laughton je bil Gracchus, film pa je postal razvpit predvsem po "kopalniški sceni", v kateri Laurence Olivier kot biseksualni Crasius poskuša zapeljati sužnja (Tony Curtis) z vprašanjem, kaj ima raje, polže ali ostrige. "*Nekaterim je všeč oboje,*" ga poskuša prepričati Olivier, vendar je ta štiriminutna sekvenca ostala na montažni mizi in bila šele leta 1991 vmontirana v film.

Charles Laughton se je vse življenje boril zoper zapostavljanje homoseksualcev, v svojem zadnjem filmu "*Advice and Consent*" (Otto Preminger, 1962) – kako ironično! – pa je nastopil kot Sebright

Cooley, ničvredni senator z juga, pobožnjakar in preganjalec "spolnih iztirjencev". Igral je torej človeka, ki bi ga utopil v žlici vode, če bi v življenju naletel nanj. V dialogu mu Henry Fonda pravi: "*Sinko, to je Washington, D. C., poosebljena laž, kajti druga oseba ve, da se lažeš, ve pa tudi, da ti veš, da ve.*" In Loughton odgovori: "*Gotovo, vendar pa sem, kar sem, in čutim kot čutim.*" Te besede je lahko zares razumel samo on, ki pa je takrat že umiral za kostnim rakom, čeprav si tega ni hotel priznati. Mrtvega so našli v njegovem hollywoodskem domovanju, v študijski sobici, decembra 1962, ko je bil star šestinšestdeset let in ko je sebe in druge še vedno prepričeval, da bo nekega dne ozdravel, da bo spet stopil na oder ali pred kamero in da bo na njegova vrata spet potrkal kakšen vznurjen mladenič.

Laurence Olivier se je rodil 22. maja 1907 v Dorkingu. S Shakespearom, ki ga je vse življenje upodabljal na odrih in platnih sveta, se je srečal že v deških letih, ko je v londonski šoli "All Saints Choir School" nastopil kot Marija v komediji "*As You Like It*". Zasedba je bila takrat čudna variacija elizabetinske tradicije: deček je igral žensko in dekletce je igralo moškega. Njegova avtobiografija, "*Confessions of an Actor*" (1982), je izšla pod naslovom "*Igralčeva izpoved*", v prevodu Dušana Tomšeta in v založbi "Knjižnice Mestnega gledališča ljubljanskega" tudi pri nas. S homoseksualnostjo se je srečal že v šoli, kjer je s solo petjem na koru povzročeni občutek superiornosti, hkrati z uspešnimi igralskimi možnostmi v svojem obnašanju, stopnjeval rahlo nagnjenost k razkazovanju, ženske vloge pa so mu pridale še poseben nadih dekliskosti: "*Zelo kmalu sem zbudil pozornost, tej pa je hitro sledila posebna pozornost nekaterih starejših fantov. Prefekti so bili v svoji vzvišenosti visoko nad takimi zadevami. Vse to mi niti malo ni bilo všeč, predobro sem vedel, kaj pomeni. Prva izkušnja te vrste je bila naravnost grozljiva. Ko sem nekega dne pred pevsko vajo prišel v cerkev, me je ustavil močan fant, ki je bil že dalj časa v zboru, in se mi ponudil, da mi razkaže oder v zgornjem nadstropju, kjer so pevci uprizarjali šolske igre. Oblečen sem bil v kilt, žametast suknjič s srebrnimi gumbi, v običajno nedeljsko obleko torej, ki sem jo dobil od brata. Na zgornjem podestu me je vrgel na tla in se spraval name, jaz pa sem začel vpiti: 'Ne, ne, spusti me, ne maram, ne maram.' Upiral sem se kolikor sem se mogel, kar je njegovo vnemo samo še spodbujalo." Čeprav poudarja, da gre v konkretnem primeru za prvo tovrstno izkušnjo, pa se po lastnih zapisanih besedah homoseksualnim odnosom ni nikdar zares predal. Pred njimi se je moral le neprestano braniti: "*Kmalu se je razkrilo, da je bilo njihovo junaštvo do obupa nepomembno in je našlo svoj izraz v vdajanju sadističnim nagnjenjem. Novi učitelj je svojo pozornost naglo usmeril proti meni (rekli so, da sem pel kot slavček in da sem bil ravno dovolj prikupen, da sem pri moških določene vrste vznurjal najnižje strasti).*"*

Kot naj bi bile fiasko njegove prve (homo)seksualne avanture, so bile to tudi njegove prve gledališke upodobitve, ki jih kritika ni sprejela dobronamerno. Še huje je bilo s prvimi filmskimi vlogami, kulminacijo neuspeha pa je pomenila avdicija za film "*Queen Christina*", saj je bil na željo oziroma zahtevo Grete Garbo zavržen. Vendar je vztrajal in prav kmalu postal sinonim za "*Old Vic Theatre*", filmsko slavo pa okronal s trojnim triumfom, kot igralec, producent in režiser. Njegov prvi pomembnejši film je bil "*Friends and Lovers*" (1931), a samo zaradi zasedbe, v kateri sta bila Olivier in Adolphe Menjou zaljubljena v Lili Damito, katere soprog je bil spregledljivi Erich von Stroheim. Kritiki so že zapisali, da je bil film "*Moscow Nights*" (Anthony Asquith, 1935) vreden ogleda le zaradi mladega in sijajnega Oliviera. Njegovo prvo srečanje s Shakespearom na filmu je predstavljal postavni Orlando v "*As You Like It*" (1936). Film "*Fire Over England*" (1937) je bil zanj usoden, saj je na snemanju spoznal Vivien Leigh. "*Rebecca*" (1940) je bil Hitchcockov ameriški film, posnet po romanu Daphne du Maurier, Joan Fontaine pa so delali družbo trije geji: Olivier, George Sanders in Judith Anderson. Za "*The Invaders*" (1941) je scenarij napisal gejevski pisatelj Rodney Ackland, gejevsko igralsko trojko pa so sestavljali Anton Walbrook, Eric Portman in Olivier. V drugem filmu z gejevskim režiserjem Anthonyjem Asquithom, "*The Demi-Paradise*" (1943), je drugič igral Rusa in se že v drugo zaljubil tudi v isto soigralko, Penelope Dudley-Ward. S filmom "*Henry V*" (1945) se je predstavil tudi kot režiser in s prenosom Shakespeara z odra na platno požel nesluten aplavz. Uspeh je samo še potrdil z ekranizacijo večne tragedije "*Hamlet*" (1948), za upodobitev naslovnega junaka pa je prejel tudi oskarja.

"*Richard III*" (1955) je bil naslednja vseumetniška postaja, poleg njega pa je igralsko izstopal Ralph Richardson, njegova gledališka strejt varianta. Gejevski dramatik Terence Rattigan je po lastni igri "*The Sleeping Prince*" napisal scenarij za film "*The Prince and the Showgirl*" (1957), Olivier pa je kot režiser in glavni igralec k sodelovanju povabil "princeso" Marilyn Monroe. Film "*The Entertainer*" (Tony Richardson, 1960), po igri in scenariju Johna Osborna, je zakoličil še eno življenjsko zvezo, tokrat z Joan Plowright. V "*Bunny Lake Is Missing*" (1965) sta gejevski igralski trio poleg Oliviera dopolnjevala še Noël Coward in Martita Hunt. Charlton Heston je odigral gejevskega vojaka, angleškega generala Gordona, v filmu "*Khartoum*" (Basil Dearden, 1966), Olivier pa je bil tokrat musliman. V filmu "*Romeo and Juliet*" (Franco Zeffirelli, 1968) ga ni bilo videti, bil je le pripovedovalec v offu, zato pa sta Julijo povsem zasenčila tako Leonard Whiting kot Michael York. Čeprav je skrbno izbiral vloge, se je znašel tudi v filmu "*Lady Caroline Lamb*" (1972), televizijskem debiju gejevskega režiserja Georga Cukorja iz leta 1975, ki je zanimiv samo zato, ker je v popolnem ozračju romantične komedije.

Z gejevskimi režiserji se je očitno najbolje razumel: *“Delo je bilo zelo prijetno; Anthony Puffin Asquith je bil izvrsten, izkušen in na uso moč očarljiv režiser.”* Ali: *“Avgusta 1974 sem se z uso družino odpravil k našemu ljubemu prijatelju Francu Zeffirelliju, ki ima hišico na terasastem pobočju blizu Positana; očarljiv gostitelj je in srečni smo bili kot malokdaj.”* Ali: *“Konec maja je telefoniral John Schlesinger in želel, da se pomeniva o filmu Maratonec. Za človeka, ki mu je nastopanje poklic, ni bolj poživljajoče reči, kot je čarobna možnost za delo, in od nekdaj sem v Johnu videl človeka, ki poživlja moje ustvarjalne celice; prek njega sem začutil, da je zaplalo pravo življenje v meni, in zazdelo se mi je, da vdihavam čist, najčistejši kisik.”*

Nova sapa ga je v letih 1975–1981 ponesla kar skozi kakšnih dvajset filmov: *“Marathon Man”* (John Schlesinger, 1976), *“A Bridge Too Far”* (1977), *“The Boys From Brazil”* (1978), *“A Little Romance”* (1979), *“The Jazz Singer”* (1980) ali *“Clash of the Titans”* (1981), v katerem je odigral samega grškega boga Zeusa.

Trikrat se je poročil in trikrat so mu bile soproge partnerke tako v življenju kot v umetnosti. Vse tri so bile namreč igralkle: Jill Esmond (1908–1990), Vivien Leigh (1913–1967) in Joan Plowright (1929). Pustil pa se je osvajati tudi moškim: *“Kot potraten vzdih je šel čezme skorajda strasten zaplet z moškim, pri katerem mi misel na malo spolnega poigravanja ni bila zoprna. Na moč nujno se mi je zdelo, da ga posvarim, pa naj je bilo to videti še tako staromodno in zaprašeno, da imam ideale, ki jih ne smem poteptati in razdejati, sicer ne bom mogel biti odgovoren za posledice, on pa tudi ne.”* Moški, ki se mu je Larry – kot so Olivierja ljubkovalno ogovarjali prijatelji – zaradi “idealov” izognil, bi utegnil biti sir Robert Helpmann (1909–1986), avstralski baletni plesalec in igravec, ki ga je Olivier prvič režiral v filmu *“Henry V”*. Po njegovem pripovedovanju sodeč, je bil *“Larry ljubosumen na moje prijateljstvo z Vivien. Pravzaprav se me je bal. Bal se je postati moj prijatelj, pa tudi tega, kaj bi to pomenilo drugim, katerih mnenje je visoko cenil.”*

Olivier je nemalo energije porabil za dokazovanje heteroseksualnosti, saj ga je “zli duh” homoseksualnosti kar naprej preganjal: *“Zares težko najbrž kdorkoli verjame – ko gre za menoj glas, kakšen mehkužen pobič na cerkvenem koru sem bil in kakšne vrste pozornosti sem bil deležen kasneje v šoli (zaradi te pozornosti so me, pa naj je bila še tako nezaželen, po krivici razglasili za šolskega podajaja) – da sem čutil, kako bi homoseksualno razmerje mrakobno in uničujoče zaoralo v mojo dušo; trdno sem bil prepričan, da je heteroseksualnost romantično lepa, da prinaša nepopisno ugodje in plačuje s popolno zadovoljitvijo.”*

Peter Finch pripoveduje: *“Ironija je v tem, da je bila Larryjeva prva žena (igralka Jill Esmond) znana lezbijka, in vendar sta imela*

otroke. Z Vivien, igralko, a heteroseksualno, jih ni imel. Nato se je poročil še z eno igralko, s katero je imel otroke, torej si mislim, da je bila heteroseksualna ... Je Larry heteroseksualen? Napačnega človeka sprašujete ...” Saj, po svoji avtobiografiji sodeč, si o tem ni bil na jasnem niti sam. Pa vendar, njegovi najbližji prijatelji so bili geji, med njimi Noël Coward, irski igralec Max Adrian (1902–1973) in na prvem mestu gledališki producent Hugh “Binkie” Beaumont (1908 do 1973). Kar je zamolčal sam, je obelodanil Donald Spoto v “*Laurence Olivier: A Biography*” (1992). Po njegovem oznanilu naj bi bil Olivierov ljubimec Danny Kaye (1913–1987), ameriški gledališki, filmski in televizijski igralec ter pevec, in to dobrih deset let.

Kaye si je najprej želel postati zdravnik, a ga je prezgodnja materina smrt pripravila do tega, da se je moral odločiti za svet zabave, za katerega je bil naravno talentiran. Na Broadwayu je debitiral leta 1939 v “*Straw Hat Revue*”, leta 1944 pa še na filmu, v “*Up in Arms*”. Najvidnejšo vlogo je odigral v eni najsmešnejših ameriških komedij, “*The Court Jester*” (1956), bil pa je tudi naslovni junak filma “*Hans Christian Andersen*” (1952), ki je bil namenjen otrokom in tako o pisateljavi homoseksualnosti v njem seveda ni bilo niti govora. Leta 1940 se je poročil s Sylvio Fine, s katero je ustvaril strogo profesionalno razmerje, saj je zanj napisala najboljše pesmi in večino udarnih songov iz njegovih filmov. Med njimi je bil še posebej odmeven “*Sem po žensko narejen moški*”. Olivier ga v svoji “izpovedi” ne imenuje niti “prijatelj”, kot to počne za številne druge, ga pa omenja večkrat, predvsem v situacijah, ko se je že ves nemočen in naveličan soočal z duševno boleznijo Vivien Leigh: “*Danny in jaz sva se vrgla na Vivien in jo tiščala k tlom, toda v trenutku, ko je začutila iglo v koži, je začela otepati okrog sebe in gristi, zraven pa je vpila in zmerjala zdaj enega, zdaj drugega, da sva samo debelo gledala, odkod jih jemlje (zlasti mene in moje erotične vzgibe si je privoščila); zdelo se mi je, da je minilo pol večnosti, preden nama je omahnila pod rokami in sva jo lahko spustila, oba pošteno tresoča se in izčrpana.*” Če Dannyja ne imenuje za prijatelja, pa imenuje Sylvio “*dobro in razumevajočo prijateljico s pametnim pogledom na svet*”. Svojega soproga je vendar vzela v zaščito: “*Ne morem reči, kakšen je Danny Kaye v zasebnem življenju. V njem je ogromno oseb.*” Igralka Sandy Dennis, ki je bila tako rada v družbi mačk in gejev, je bila “dežurna komentatorica” prav vsake nove gejevske veze: “*Zdaj pa slišim, da je Laurence Olivier imel veliko afero z Dannyjem Kayem. Saj ne morem verjeti! Razumem, da se nasprotja privlačijo, a kaj vidi sir Laurence v Dannyju Kayu, ob vseh drugih? Njegov prismojeni smisel za humor? Ne morem si niti misliti.*”

Njunemu razmerju se je gledalo skozi prste, končno je Olivier nosil plemiški naziv, Kaye pa je bil Unicefov ambasador dobre volje, ki jo je prinašal otrokom vsega sveta. Da ne bi omadeževala njune reputacije, si je Amerika pred njuno zvezo zakrila oči, kar je igralka

Peggy Ashcroft pikro komentirala: “*Seveda sem vedela, da sta Laurence Olivier in Danny Kaye imela dolgoletno afero. To je vedel ves London. To so vedele njune žene. Zakaj je Amerika vedno tista, ki zadnja zve?*” Kaye se je nekoč predstavil: “*Nisem se že rodil kot norček. Delo me je privedlo do tega. Sem pač zabavljač. Vse, kar si želim, je, da bi bil smešen.*” In tak je tudi v resnici bil. Ali kot bi rekel Paul Lynde: “*Danny Kaye – se rima na gej.*”

Leta 1933 je spoštovani angleški gejevski gledališki igralec, režiser in producent Frith Banburry (1912), obiskal “*Liverpool Playhouse*”, da bi v živo na odru videl igralko Rachel Kempson (1910), ki je nastopala v igri “*Richard of Bordeaux*”. A bolj kot ona ga je navdušil njen zaročenec, Michael Redgrave. Po njegovem mnenju je imel vse “milosti” za uspeh, občudovanja vredno inteligenco, intelektualno erudicijo in prefinjen smisel za humor: “*Bil je privlačen dečko, sladek in odprt, nisi pa mogel nikdar vedeti. Vedno si lahko storil ali rekel kaj neprimernege.*”

Bil je zmožen tudi prijznosti in srčnosti. Ko je bil Max Adrian zaprt zaradi “klateštva”, nadlegovanja na moškem stranišču postaje Victoria, se je dobro odrezal. Obiskal ga je v zaporu, ob izpustitvi pa mu je tudi gmotno pomagal. Za človeka, ki je bil ranljiv za podobna sumničenja, je bilo takšno dejanje zares smela in pogumna poteza. Za razumevajočega se je izkazal tudi leta 1963, ko se je gejevski dramatik Wynyard Browne zaman trudil postaviti na oder svoje poslednje delo, “*A Choice of Heroes*”. Vsi heroji angleškega teatra so glavno vlogo Souvorina kar po vrsti zavračali. Tako Paul Scofield, Peter O’ Toole, Peter Finch, Alec Clunes, Leo McKern, kot tudi geji Olivier, Gielgud, Harry Andrews, Marius Goring in Michael MacLiammoir. Le Redgrave jo je bil pripravljen sprejeti, saj sta se z avtorjem poznala še iz Cambridgea. Bilo pa je prepozno, saj je Browne na začetku naslednjega leta umrl in do realizacije ni nikdar prišlo.

Čeprav je svoje vloge odlično obvladoval, svojega življenja zlepa ni zmožel. Ljubimca Fredda Sadoffa je pripeljal v stanovanje poleg svoje hiše, alkohol pa mu je pričel počasi motiti kontinuiteto umetniškega ustvarjanja. Za vse je bila kriva njegova seksualnost, je menil dramatik Robert Bolt: “*Zašel je s poti zaradi svojih nagonov. Njegova žena ... kako je to prenašala, mi ni jasno. Je Vanessa vedela, da je njen oče homoseksualec? Želel je vse, ne.*” Njegova družina je v igralskem smislu postala prava angleška institucija: Michael Redgrave + Rachel Kempson = Corin Redgrave, Lynn Redgrave, Vanessa Redgrave + Tony Richardson = Natasha Richardson, Joely Richardson. Sam je svojo filmsko kariero pričel v Hitchcockovem filmu “*The Lady Vanished*” (1938). V glavnem je igral karakterne vloge, pri katerih je prišel do izraza njegov videz resnega in uglajenega džentlemana oziroma aristokrata. Z vlogo v filmu “*Mourning Becomes Electra*” (1948) je bil med kandidati za oskarja. V odlični “*The Browning Version*” (1951), po scenariju

Terenca Rattigana in v režiji Anthonyja Asquitha, je upodobil izvrstno kreacijo profesorja, ki se neuspešno trudi vzpostaviti kontakt tako s študenti kot s svojo soprogo. Nato je bil poosebljen Ernest Worthing v ekranizaciji odlične Wildove komedije *"The Importance of being Earnest"* (Anthony Asquith, 1952). V filmu *"Time Without Pity"* (Joseph Losey, 1956), po igri Emlyna Williamsa, se je predstavil kot oče alkoholik, ki se trudi preprečiti smrtno obsodbo svojega nedolžnega sina, ki ga je odigral gejevski igralec Alec McCowen.

Potem ko je nastopil v enem vodilnih angleških filmov šestdesetih let, *"The Loneliness of the Long Distance Runner"* (Tony Richardson, 1962), ga je film vse manj zanimal in odigral je le še nekaj, v glavnem epizodnih vlog. Gejevski karakterji so na filmu največkrat predstavljeni kot nesrečni, trpeči in od vsega hudega izmučeni liki. Nikakor pa ni takšen močan, čeprav hladen segment *"Ventriloquist's Dummy"* iz omnibusa *"Dead of Night"* (1945). Michael Redgrave je igral nesrečnega, trpečega in izmučenega ventrilokvista Maxwella Frereja, ki ima intenzivno, često prav silovito razmerje s svojo lutko po imenu Hugo Fitch. Frere in Hugo sta zvezdniška atrakcija pariškega nočnega kluba, katerega lastnica je črna Američanka v eksilu (Elisabeth Welch). Frere je kompleksen karakter, ki izraža močne emocije strahu, ljubosumja in sovraštva do žensk. Skozi zgodbo se vseskozi zrcali otožno žalosten in vznemirljen pogled obupa na njegovem obrazu, to pa sproža ključno vprašanje o resnični naravi njegovega "razmerja" s Hugojem. Frereja lahko "beremo kot zatrttega geja", če le usmerimo svoj pogled na njegove dotike ali če usmerimo pogled na razstavljene Hugojeve fotografije na mizici njegove hotelske sobe in na sovražstvo do vsakogar, ki bi se rad lutki približal. *"Ne morem prenesti, da bi se ga kdo dotaknil,"* reče. Ko pride v klub še en ventrilokvist, Sylvester Kee, Hugo zagrozi, da bo zapustil Frereja in se šel duet z njim. *"Skupaj bi lahko delala prav fino glasbo,"* lutka namigne Keeju. Frereju čustva očitno uidejo iz rok, ne obvlada jih več, bojazen, da bi izgubil Hugoja, ga premaga, zato strelja na Keeja in ga rani. Proti koncu zgodbe, ko ga zaradi napada zaprejo, se v zaporniški celici Frere in Hugo spet združita. *"Vedel sem, da me ne bi mogel zapustiti,"* pravi svoji lutki, *"Vedel sem, da se boš vrnil."* Hugo pa se mu zdaj dokončno posmehne: *"A ne za dolgo, dečko moj."* To so bile najbolj krute in neizprosne ter brezsrčne besede, ki jih je lutka lahko izrekla. Frere jo je zato za vedno uničil. A le deloma, saj je znotraj njega živela naprej in ga končno dokončno prevzela. Redgrave je tako odigral najbolj tipično gejevsko vlogo. Vsi možni stereotipi so združeni v njej: obžalovanja vredne kreature, perverzni ubijalci in posmeha deležni "sissyji". Naša podoba o njih se je uokvirila tako netočno, kot je bila nepopolna tudi Michaleova beseda o sebi, v biografiji *"In My Mind's Eye"* (1983).

Zdaj vemo, da je bil sin, Corin Redgrave, najbolj odgovoren za to, porabil je namreč mesece, da je spomine takrat že bolnega igralca,

očeta, spretno in potrpežljivo prirejal. Nova knjiga, ki jo je takrat podpisal Corin sam, "*Michael Redgrave My Father*" (1995), je zato nekakšen postskript prejšnji in nedokončani, razloži in komentira končno tudi dejstvo, ki je nam že znano, namreč, da je bil njegov oče biseksualen. Corin se je poskušal kot igralec in režiser, neodvisno in predvsem daleč proč od očetove sence. Kot vnet pripadnik socialističnega idealizma pa je moral trpeti posledice, med drugim je bil tudi 25 let, vse do 1994., na črni listi BBC-ja. Tako kot sestra Vanessa se je tudi on priključil "Workers Revolutionary Party", kar ga je napravilo za politično ekscentričnega, ne pa tudi naivnega. Postal je le lahka tarča tiska, ki je iz njega napravil karikaturu trdovratnega in doktrinarnega dolgočasneža. Njegova knjiga razkriva vso hinavščino, v njej pa se nam prikaže v vsej svoji resnici, kot sočuten, duhovit in moder človek.

Njegova mati Rachel je vedela za Michaelovo biseksualnost, še preden se je poročila z njim, vendar ga je ljubila in v imenu ljubezni premagala tudi vse možne ovire in nevšečnosti, ki so bile z njo povezane. Bila je nesrečna in razočarana, ko je dezertiral iz njene postelje takoj po poroki in že naslednji večer preživel z Noëlom Cowardom. Bob Mitchell in Fred Sadoff sta bila Michaelova dolgoletna ljubimca, za otroke pa nekakšna "pooblaščenca" strica. Corin je imel Boba in Freda rad, dokler ga kot najstnika ni zaznamoval šok, ko je ugotovil, da je njegov oče gej. V njegovih poznih dvajsetih letih nista z očetom izmenjala niti besede, dokler ni končno spregovoril Michael sam. Corinov odziv na osrednjo resnico očetovega življenja je zdaj končno v srcu pričujoče knjige; prikaže razumevanje in samospoznanje, da so heteroseksualni moški v bistvu redki. Corin piše o preteklosti, njegov testament pa bi lahko prispeval tudi k boljšemu razumevanju in spoznavanju biseksualnih moških v današnji družbi. Da bi čimveč sinov spregovorilo o svojih gejevskih očetih z ljubeznijo, srčnostjo in ponosom. In obratno, kakopak!

Oscar Levant (1906–1972), ameriški pianist in igralec, predvsem pa sarkastični komentator (gej) zakulisja, je izrekel tudi naslednjo "resnico": "*Laurence Olivier je najbolj precenjen igralec na svetu. Vzemite mu žene in videz in dobite Johna Gielguda.*" Igralec Ralph Richardson pa je še pripomnil: "*John Gielgud je največja čenča, kar jih poznam, poznam pa jih kar nekaj. Ima izreden talent, odličen glas in prvi bo priznal, da je sebičen in egocentričen. Kako osvežujoče!*" Kakorkoli že, John Gielgud je, poleg Oliviera, Richardsona in Dame Peggy Ashcroft, zaznamoval angleški teater in film kot osrednja figura.

John Gielgud je bil prav gotovo med največjimi angleškimi igralci 20. stoletja. Saj, imel je konkurente, bili so tudi že omenjeni. V sijajni karieri, ki se razteza kar skozi vse stoletje, Gielgudovo delo sploh ni bilo deležno pozornosti samo na odrskih deskah, prav tako je bil poznan tudi kot režiser West End produkcij, sodeloval je pri radijskih

in televizijskih igrah, nič manj uspešno in intrigantno pa se ni predstavil tudi kot igralec na filmu.

Rodil se je leta 1904 v londonski gledališki familiji in se že zgodaj brez oklevanja odločil, da bo teater njegov poklic. Uspeh je prišel hitro in kmalu je postal "inventar" produkcij 20-tih in 30-tih let. Slavo mu je prinesla uprizoritev Shakespearove večne ljubezenske tragedije "*Romeo and Juliet*", v kateri sta se z vlogama Romea in Mercutia izmenjavala z Laurenceom Olivierom. Shakespeare je bil nasploh njegov najljubši avtor – odigral je okoli 32 njegovih vlog – počasi pa so ga pričeli zanimati še Ibsen, O'Neill, Wilde, Shaw, Coward, Bennett, Pinter in še kdo v manjši meri. Debitiral je leta 1924 v angleškem nemem filmu "*Who is the Man?*", v katerem je igral narkomana (vloga je bila prvotno namenjena Sarah Bernhardt), vendar pa je bila vloga odbita kot "*najbolj nenavadna od vseh*". Preden se sprehodimo skozi filmografijo, skozi filme, v katerih je ustvaril vidne vloge, naj bodo omenjeni izborni filmi, v katerih se je predstavil zgolj v epizodah: "*Saint John*" (Otto Preminger, 1957), "*Chimes at Midnight*" (Orson Welles, 1966), "*The Charge of the Light Brigade*" (Tony Richardson, 1968), "*Galileo*" (Joseph Losey, 1974), "*Murder on the Orient Express*" (Sidney Lumet, 1974), "*The Picture of Dorian Gray*" (1976-TV), "*The Elephant Man*" (1980), "*Priest of Love*" (1981), "*Chariots of Fire*" (Hugh Hudson, 1981), "*Wagner*" (1985), "*Plenty*" (Fred Schepisi, 1985) ... Film, ki ga je izstrelil v orbito slave, pa je "*Secret Angel*" (1936), Hitchcockova epizoda po vohunski noveli gejevskega pisatelja W. Sommerseta Maughama, v kateri se je Gielgud predstavil kot agent Ashenten, družbo pa mu je delal gejevski igralec Peter Lorre. Leto 1953 je zaznamoval "*Julius Caesar*", predvsem pa Marlon Brando kot Mark Antonij, James Mason kot Brutus in seveda Gielgud kot Kasij, za katerega vlogo je prejel nagrado za najboljšega igralca, podelila mu jo je "British Film Academy". V vseumetniškem filmu Laurena Oliviera "*Richard III*" (1955) je upodobil čutno občutljivega Clarenca. "*Becketa*" (Peter Glenville, 1964) bi lahko pogojno uvrstili tudi med gejevske filme. Gre za homoerotičen odnos med Thomasom Becketom alias Tomažem Canterburyjskem (Richard Burton), ki je bil angleški državnik in prelat, kancler in nadškof, in angleškim kraljem Henrikom II. (Peter O'Toole), Gielgud pa se je v filmu predstavil kot elegantno šarmanten francoski kralj Ludvik VII. in si z njim prislužil tudi nominacijo za oskarja. Andrew Sarris je v "*The Village Voice*" zapisal: "*O'Toole igra kralja, kot bi bil zaljubljena kraljica.*"

To bi lahko zapisal mirne vesti tudi za Gielgudovo vlogo, pravzaprav za vse, brez izjeme in razlik. Njegov naslednji film je bil še za spoznanje provokativnejši. Končno je nastal po delu gejevskega pisatelja Evelynu Waugha, v njem pa nastopa kot Sir Francis Hinsley, veteran kalifornijskega boemskega lajfa, ki vrže oči (in še kaj) na svojega omamnega nečaka (Robert Morse). Film "*The*

Loved One (Tony Richardson, 1965) pa je zanimiv tudi zato, ker v njem nastopajo še številni gejevski in progejevski igralci, kot Dana Andrews, Milton Berle, Robert Morley, Tab Hunter, Margaret Leighton, Liberace in Roddy McDowall, za adaptacijo scenarija pa je poskrbel gej pisatelj Christopher Isherwood. "*Portrait of the Artist as a Young Man*" (1977) je bil čudovita adaptacija avtobiografije Jamesa Joycea. Film "*Providence*" (1977) je sicer posnel francoski režiser Alain Resnais, vendar v angleščini. Gielgud nastopa kot Clive Langham, često pijan in prostaški starec, v zasedbi pa so mu asistirali Ellen Bursty, David Warner in gej Dirk Bogarde. Zloglasnega "*Caligulo*" (1979) pa je sam Gielgud označil kot "*čisto pornografijo*". In potem smo vsi skupaj uživali ob filmu in televizijski nadaljevanki "*Brideshead Revisited*" (Charles Sturridge in Michael Lindsay-Hogg, 1980). Famozno fenomenalna adaptacija je (spet) nastala po literarni predlogi Evelynna Waugha, govori pa prvenstveno o ljubezni – z močnimi homoerotičnimi podtoni – med Sebastianom Flytem (Anthony Andrews) in Charlesom Ryderjem (Jeremy Irons). Poleg Gielguda, ki je bil avtoritativen Charlesov oče Edward, sta vidni vlogi, poleg vseh drugih enkratnih, odigrala tudi geja Diana Quick in Laurence Olivier. Najbolj izrazito gejevsko oziroma dekadentno vlogo pa je zaigral Nicholas Grace, še en gejevski igralec, tokrat kot Anthony Blanche, kempovski esteta iz Oxforda. V poljskem filmu "*Dyrygent*" (Andrzej Wajda, 1979) je odigral magistralsko vlogo dirigenta orkestra v Gdanku, s katerim se do onemoglosti trudi poustvariti Beethovnovi Peto simfonijo. Zares čudno, ampak ravno za komično vlogo Hobsona v filmu "*Arthur*" (Steve Gordon, 1981), družbo sta mu delala še Dudley Moore in Liza Minelli, je prejel svojega prvega in zadnjega oskarja, resda za najboljšo stransko vlogo. Liberace (1919–1987; aids), ameriški pianist, showman in občasni igralec, si ni mogel kaj, da ne bi ob tej priložnosti komentiral njegovo sarkastično izjavo: "*John Gielgud je tako kempovski! Ko je odnesel svojega oscarja za Arthurja, je dejal: Prav to sem si vedno želel – golega moškega v svoji razkopani sobi.*" Po filmih "*Invitation to the Wedding*" (1983), "*The Shooting Party*" (1985), "*Appointment with Death*" (1988) in "*Arthur 2: On the Rocks*" (1988) pa se je potrebno nujno zaustaviti vsaj še ob filmu "*Prospero's Books*" (Peter Greenaway, 1991), po Jarmanu še ena ekstravagantna priredba Shakespearovega "*The Tempest*". John Gielgud pa je v tej kalejdoskopski halucinarni ekshibiciji seveda Prospero, omeniti pa velja še dejstvo, da je nasinhroniziral prav vse preostale igralce, med katerimi kot (goli) Ariel blesti tudi znani baletni umetnik Michael Clark.

John Gielgud je eden redkih gejevskih igralcev, ki mu ni bilo težko napraviti coming outa; nenazadnje je bil dolga leta tudi glasnik v boju za gejevske pravice. Enkrat pa se mu je le zalomilo, in sicer takrat, ko je prosil za vstopni vizum za Ameriko. Poznan je bil namreč kot eden tistih, ki je bil deležen "moralne obtožbe" – zasačili so ga pri

samem dejanju gejevskega seksa v javnem prostoru – za to je moral spoznati, kar za nekaj časa, tudi prostor za rešetkami. Ironična usoda pa je hotela, da se je to zgodilo ravno takrat, ko ga je kraljica mati poplemenčila s plemiškim nazivom.

Ob istem času je bil torej deležen še (ob)sodbe oziroma aretacije, kar je povzročilo glasen, če ne že kar razvpit škandal, ki so ga z veseljem in nevoščljivostjo še dodatno podkurili licemerni pisunski "krokarji". Kraljičino priznanje je tako pristalo v drugem planu, vendar močne Gielgudove osebnosti takšne vrste tračarij niso mogle spraviti iz tira, saj mu nikoli ni prišlo nič do živega, razen homoseksualnosti in umetnosti seveda. Pri sedemdesetih letih je zapustil London in se naselil v veliki podeželski hiši v Buckinghamshiru, kjer je nekaj časa preživel s svojim ljubimcem Martinom Heslerjem. Na odru je zadnjič nastopil leta 1988 v predstavi "*The Best of Friends*". Še naprej pa je prijateljeval s televizijo in filmom, saj je že v avtobiografiji "*An Actor and His Time*" (1974) sam zapisal, da mu lenarjenje ni po godu. Konec leta 1993 je nastopil kot "*King Lear*", Shakespearov junak, ki ga je za radijsko verzijo adaptiral Kenneth Branagh.

Če že pišemo o angleških filmskih igralcih, ne moremo, ne smemo mimo imena, ki je zaznamovalo sedmo umetnost oz. deseto muzo, Dirka Bogarta (1921–1999). Njegova družina izvira iz Nizozemske, zato je bilo njegovo prvotno ime Derek Van Den Bogaerd. Najprej je užival uspeh kot odličan, slaven in spoštovan igralec, kasneje pa še kot pisatelj. Filmsko kariero, ki je trajala 45 let, je zaznamoval s petinštiridesetimi filmi, v katerih je odigral raznotere impresivne vrste karakterjev. Poustvaril je več gejevskih vlog in sodeloval z mnogimi eminentnimi gejevskimi režiserji svojega časa. Kariero je pričel v Angliji kot matinejski idol, postal je pravi "pop zvezdnik" v seriji zdaj že nekoliko zastarelih in pozabljenih komedij, romanc, družinskih filmov in trilerjev. Leta 1961 se je lok njegove umetniške poti drastično napel, in to s pomočjo vloge gejevskega odvetnika, ki je izpostavljen izsiljevanju, v globoko občutenem, občutljivem, predvsem pa prelomnem filmu z gejevsko temo, "*Victim*".

V šestdesetih letih se je preselil v Francijo in postal vodilni igralec britanskih, predvsem pa mednarodnih produkcij, v glavnem pod taktirko režiserjev Josepha Loseyja, Johna Schlesingerja in Georgea Cukorja. V začetku sedemdesetih se je njegova kariera v najboljši možni luči še enkrat preokrenila, saj mu je italijanski režiser Luchino Visconti ponudil vodilni vlogi v filmih "*La caduta degli dei*" (*The Damned*) in "*Morte a Venezia*" (*Death in Venice*), po noveli Thomasa Manna, v katerem je ustvaril magistralno vlogo Gustava von Aschenbacha. Predvsem ta vloga mu je prinesla številne pohvale kritikov (in gledalcev). Kljub temu je posnel le še nekaj vidnejših vlog z internacionalnimi režiserji, kot so bili Liliana Cavani, Alain Resnais, Richard Attenborough, Rainer Werner Fassbinder, potem pa

se je pred kamero vrnil šele po dolgih dvajsetih letih, zaigrat v delu "*Daddy Nostalgia*", ki ga je posnel Bertrand Tavernier.

In zdaj k njegovim začetkom: Dirk Bogarde se je rodil leta 1921 v Hampsteadu v Londonu, v uspešni srednjerazredni družini. Oče je bil urednik fotografije pri "*The Times*", mati pa občasna igralka. Obiskoval je kolidž, vendar se je kmalu pridružil gledališki skupini. Leta 1939 je bil še "deklica za vse" v "Q Theatre" pri Kew Bridgeu. Postal je odrski mojster, kmalu pa se mu je "skozi odprto okno" nasmehnila sreča, kajti glavni igralec v predstavi "*When We Are Married*" J. B. Priestlyja je zbolel in vloga je bila njegova. Debi na West Endu je prav tako opravil v Priestlyjevi igri "*Cornelius*". Po drugi svetovni vojni je seveda takoj nadaljeval igralsko kariero, zaradi njegovega izjemno lepega videza pa so se zanj v glavnem potegovali filmarji. Najbolj je bil zagret Fox, vendar pa je postavil pogoj, da se poroči z vzhajajočo in obetajočo špansko starleto, kar je seveda Bogarde gladko odklonil. Brez kakršnih koli pogojev pa mu je sedemletno pogodbo ponudila "*J. Arthur Rank Organization*".

Že v prvem filmu, "*Esther Waters*" (1947), je zaigral glavno vlogo, preboj igralske bojne črte pa je izpeljal dobri dve leti kasneje, ko je v filmu "*The Blue Lamp*" (Basil Dearden, 1950) odigral ubijalskega policajca. Dobrih naslednjih deset let je užival status tinejdžerskega idola. V melodrami "*Boys in Brown*" (1949), ki se dogaja v Borstalu, je igral dečka (čeprav je bil takrat že v poznih dvajsetih, toda njegov deški obraz ...), ki pokvari drugega dečka (Richard Attenborough), ki kot novinec pride v to institucijo. Njegova vloga dr. Sparrowa je zakoličila silen hit "*Doctor in the House*" (1954), ki je bil deležen številnih sequelov: "*Doctor at Sea*" (1955), "*Doctor at Large*" (1957), v filmu "*Doctor in Love*" (1960) je Bogarda zamenjal gej Michael Craig, "*Doctor in Distress*" (1963) pa je zadnji Bogardov "doktorski" film; čeprav so se z drugimi igralci na to temo še nekaj časa nadaljevali, so bili brez njega kot "kruh brez namaza". Čeprav je postal najsvetlejša Rankova zvezda, so Bogarda povprečni filmi dolgočasili, hkrati pa opogumljali, da je Ranka zapustil, saj se je predobro zavedal notranjega bogastva in igralskega potenciala. Smelo in brez zadržkov se je zato odločil poiskati filme po lastni afiniteti, ki bi ga končno zadovoljili kot človeka in kot umetnika. Intuicija po drugačnosti je tako prevladala in nič čudnega ni, da so mu prav ti filmi prinesli mednarodno slavo. Nekatere "filmčke" smo že omenili, nekatere bomo izpustili, nekatere bomo zgolj omenili, medtem pa nekateri seveda zahtevajo obširnejšo predstavitev.

Film "*Quartet*" (Ken Annakin, 1948) je dramski omnibus, pod naslovom "*The Alien Corn*" pa Dirk Bogarde igra bogatega, a talentiranega pianista. Zanimivo, tudi v filmu "*The Woman in Question*" (Anthony Asquith, 1950) je odigral pianista. Film "*The Sleeping Tiger*" (1954) je bil prvi angleški film ameriškega režiserja Josepha Loseyja, ki si je zaradi McCarthyjevega "lova na čarovnice"

moral poiskati eksil v Veliki Britaniji, za vsak primer pa ga je posnel pod psevdonimom Victor Hanbury. To je bilo njuno prvo skupno delo, Losey sam pa je napisal tudi scenarij. Leto 1956 je kinematografijo obogatil film "*The Spanish Gardener*", ki ga je režiral Philip Leacock. Mogoče za spoznanje pretenciozna, a vendar skoraj vseskozi z dovolj pravega občutka obvladovana drama z Bogardom, ki se zaposli na posestvu britanskega diplomata (Michael Hordern) v Španiji, kjer sklene nežno prijateljstvo z njegovim osamljenim desetletnim sinom (John Whiteley), ki ga oče zaradi preobilice dela povsem zanemarja. Njuno prijateljstvo razdraži diplomata, postane ljubosumen, zato obtoži Bogarda kraje. Film je adaptacija romana škotskega pisatelja Archibalda Josepha Cronina "*Španski vrtnar*", ki je v originalu močno motiviran z moško ljubosumnostjo – diplomata seksualno privlači vrtnar – v filmu pa o tem ni ne slike ne glasu oziroma ne duha ne sluha. Zato pa je toliko bolj izraženo prijateljevanje med vrtnarjem in dečkom, ki bi se v kakšnem nadaljevanju prav gotovo tudi seksualno izpolnilo. Film je "lep", žal pa zatajevan in zatajen. Je pa zato kot tak namenjen tako odraslim kot otrokom.

Film "*A Tale of Two Cities*" (Ralph Thomas, 1958) je ena od sedmih ufilmanih verzij nesmrtna klasike Charlesa Dickensa, ki govori o francoski revoluciji. Odlikuje jo predvsem zasedba, saj so poleg Bogarda odlični še Cecil Parker, Dorothy Tutin, Donald Pleasence, Ian Bannen in Christopher Lee, ki so dali vse od sebe in je že zaradi njih vreden oglada.

"*The Doctor's Dilemma*" (1958) je že druga filmska priredba edwardjanske igre Geoga Bernarda Shawa, ki jo je podpisal režiser Anthony Asquith. V filmu o etiki in človeških vrednotah igra Dirk Bogarde amoralnega artista, medtem ko je Leslie Caron njegova zvesta žena, ki mora v nedogled prepričevati skupino zdravnikov o soprogovem "zdravju". Igralsko zasedbo dopolnjujejo še geji Robert Morley, Alastair Sim in Alec McCowen. V filmu "*Libel*" (Anthony Asquith, 1959) je Bogarde sir Mark Lodden, ki se vrne iz vojne in si omisli novo življenje, ki pa mu ne uspe tako, kot si ga je zamislil. Plus Robert Morley. George Cukor je dokončal "*Song without End*" (1960), saj je originalni režiser in njegov prijatelj Charles Vidor med snemanjem umrl. V tej ufilmani biografiji Franza Liszta je Bogarde seveda odigral glavno vlogo slavnega skladatelja in pianista. Filmski mejnik za (pre)držno, kompleksno in emocionalno obravnavo homoseksualnosti pa je bil brez dvoma (vele)film "*Victim*" (Basil Dearden, 1961); bil je zelo kontroverzen v svojem času, hkrati pa tudi koristen pri poskusih sprememb globoko zakoreninjenega britanskega zakona, ki je homoseksualnost obravnaval kot bolno in kriminalno dejanje.

Dirk Bogarde je igral poročenega homoseksualnega odvetnika, ki tvega svojo reputacijo, ko se postavi po robu bandi izsiljevalcev gejev, saj se čuti odgovornega in krivega za smrt svojega ljubimca,

“boya” Boyda Barretta (Peter McEnery). Sylvia Sims je prav tako izredna, sicer prizadeta, a dovolj razumevajoča soproga Laura. Ko ji Bogarde končno izda tudi svoje nekdanje študentsko homoseksualno razmerje in ji zdaj ob smrti vseskozi prikrivanega ljubimca končno “sveto obljubi”, da bo s tovrstnimi “aferami” enkrat za vselej končal, mu stojično in trezno pove: *“Gniloba je še vedno tu; nisi se spremenil, kljub najinemu zakonu.”* Izjemna in očarljiva pa je bila Bogardova vloga Melvilla Farra, s katero je sicer izgubil sloves matinejskega idola, mu je pa zato prinesla enkratno zadovoljstvo, saj je bila, po njegovih lastnih besedah, *“najmodrejša odločitev v (njegovem) celotnem kinematografskem življenju”*. Bosley Crowther pa je v *“The New York Times”* zapisal: *“Kot iskren in preudaren izbruh dobro znane navzočnosti in neprijetnega položaja tihih homoseksualcev v moderni družbi je zgodba gotovo brez primera in intelektualno smela ... predstavljena pošteno in nesenacionalistično.”* Ker je britanski sistem naravnost spodbujal izsiljevanje homoseksualcev, pa tudi vsakršno homofobijo, je Farr prevzel stvari v svoje roke. Njegovi kolegi ga pustijo na cedilu. Strah jih je zase in samo zase in nobena cena ni previsoka, da bi se zaščitili.

“Variety” je pohvalil in poveličal film ter poudaril: *“Homoseksualci niso predstavljeni kot karikature, temveč kot različne osebe. Tukaj najdemo filantropskega plemenitaša, igralca, starajočega se brivca, prodajalca z avtomobili iz dobre družine, fotografa, knjigarnarja in uslužbenca.”* Zelo čvrsto zastavljena dramaturška zasnova je polna obratov, ki vodijo k presenetljivemu klimaksu. Presenetljivo, izsiljevalec je gej, Sandy (Derren Nesbitt), prav tako izsiljevani Phip (Nigel Stock) pa končno le zbere toliko poguma, da izda vsa številna imena svojih gejevskih prijateljev, ki so prav tako po vrsti vsi izsiljevani. Zares, tovrstno izsiljevanje se zares izkaže kot kliše enkratnega simbola “družbene” homofobije. V končni sceni se torej “leather boy” Sandy zaupa svojemu partnerju: *“V resnici si malce nenavaden, ne? Oh, saj ne vem, križanec med maščevalnim angelom in radovednežem.”* Scenarij za film sta napisala Janet Green in John McCormick, poleg Bogarda pa so zaigrali še nekateri geji, kot Dennid Price, Hilton Edwards in seveda Nigel Stock. Med zanimivimi dialogi v filmu pa naj bo omenjen samo tale: Bogarde pravi inšpektorju Harrisu: *“Mar vaša čustva tako govorijo?”*, Harris (John Barrie) pa mu hladnokrvno odgovori: *“Sem policaj, gospod. Nimam čustev.”*

LITERATURA

- Anger, K. (1986): **Hollywood Babylon**, Arrow Books, London.
- Dynes, W. R. (1990): **Encyclopedia of Homosexuality**, St. James Press, London.
- Harris, W. G. (1990): **A Touch Of Elegance**, Sphere Books Ltd, London.
- Hedleigh, B. (1994): **Hollywood Babble On**, Carol Publishing Group, New York.
- Hedleigh, B. (1989): **Conversations With My Elders**, GMP Publishers Ltd., London.
- Hedleigh, B. (1993): **The Lavender Screen**, Carol Publishing Group, New York.
- Howes, K. (1993): **Broadcasting It**, Cassell, London.
- Martin, L. (1993): **Movie and Video Guide**, Penguin, London.
- Murray, R. (1995): **Images In The Dark**, TLA Publications, Philadelphia.
- Rutledge, L. W. (1988): **Unnatural Quotations**, Alyson Publications, Boston.
- Stewart, S. (1994): **Gay Hollywood**, Companion Publications, California.

Slovenski roman in lik homoseksualca

Za razliko od svetovne literature se v slovenski kaj malokrat zgodi, da bi se v njej pojavil kak gej, da ne rečem homoseksualno, istospolno usmerjeni junak. Kaj šele, da bi bil ta celo osrednji junak ali kar prvoosebni pripovedovalec. Seveda bi se lahko obesil na vprašanje, kaj je pravzaprav s slovensko literaturo ali sploh umetnostjo, da je homoerotika v njej skorajda neprisotna, kaj je z umetniki, da med njimi skorajda ne najdeš geja, še celo skritega ne. Šel bi lahko še naprej in se spraševal, kaj je s Slovenci, da imajo tako malo gejev oziroma takih, ki bi kot taki povsem vsakdanje živeli. In slednjič, kaj je bilo meni treba po tej slovenski kloaki brodit s tem vprašanjem, izpostavljati nekaj, kar naj bi ostalo skrito in tiho, če že obstaja. Pa vendar me je spodbodel izid romana Brine Svit, *Smrt slovenske primadone*, ki je obljubljal geja kot osrednjega junaka romana. To me je moralo zanimati, obenem pa sem upal, da se je morda podoba slovenske literature spremenila.

Moje branje je kaj hitro zadelo vsaj na tri ovire, ki bi jih lahko že prej pričakoval. Prvi problem je bil v tem, da avtorico osebno poznam oziroma da sem pred več leti prebil kar nekaj ur z njo, z njeno družino, pazil njene otroke, jo poslušal, tudi kdaj kaj pohajkoval z njo po Parizu itd. Poznati avtorja je velikokrat težava, skorajda ovira pri normalnem branju literature. Ob Primadoni mi je torej Brina vse prevečkrat skakala pred očmi, s svojimi izjavami, okusom, ljubeznimi do teh in drugih stvari ... Drugi problem je bil, da

sem gej in da tovrstnega dela tudi ne berem neobremenjeno. Seveda, saj sem kar nekaj pričakoval. Toliko bolj, ker živi avtorica že desetletja izven Slovenije, ker se je v svojem življenju srečala z nemalo geji brez slovenske preplašenosti, skratka ker ji geji niso nič tujega ali celo posebnega. Tretja ovira je bila pač ta, da tudi sam pišem. Tu ni kaj. Hote ali nehote sem se zatikal ob stavkih, ki bi jih drugače obrnil – a to je bilo še najmanj, saj se s tem soočam ob vsakem branju in podobno verjetno tudi vsi drugi pisatelji.

Naj se na hitro spomnim, kako teče zgodba v *Smrti slovenske primadone*.

Pripovedovalec, ki nima imena (vsaj jaz ga nisem zasledil), se znajde v Madridu, kakor že nekaj jeseni, ki jih tam preživlja sicer službeno (je novinar nekega pariškega časopisa), obenem pa tudi ob svoji platonski ljubezni Pablu Ortezu. Tu naleti na slovensko operno pevko Leo Kralj, ki se prav z madridskim nastopom začne bliskovito vzpenjati. Pripovedovalca njena pojava nekako obsede, tako da jo poišče ob njenem nastopu v Parizu. Postane njen občudovalec in spremljevalec. Hkrati začenja spoznavati njeno življenje, predvsem pa njeno deželo, Slovenijo. Tam, točneje na Krasu, se ji tudi pridruži med počitnicami. Tam spozna njeno trenutno simpatijo Julijana Remeka, za katerega se mu zdi, kot da je združitev njegovega "bivšega" Pabla in pa sedanjega pariškega ljubimca Andreasa Haasa. Izkaže se, da je Julijan pravzaprav Leino darilo našemu junaku. Ko se ta z Julijanom tudi zaplete, se začne Lea vse bolj podrežati svoji dominantni materi. Vrne se k njej v Ljubljano, kjer vsak dan bolj odмира. Pripovedovalec gre prav tako z njo v Ljubljano, a je nekako ne more več rešiti. Lea nenadoma umre, po pripovedovalca pride Andreas in ga odpelje v Pariz.

Že takoj je jasno, da je pripovedovalec, ki se ves čas osredotoča pravzaprav na Leino zgodbo in pojavo, usmerjen k istemu spolu. V romanu nastopajo vsaj tri njegove simpatije ali trije njegovi moški. Torej lahko zatrdno rečem, da gre za prvi primer slovenskega romana (rekel bom straight romana), v katerem je prvoosebni pripovedovalec gej – in obenem eden osrednjih likov romana. Tu zavestno izpuščam svoj lastni roman *Angeli*, pa tudi nekaj drugih literarnih del, ki jih straight produkcija ne šteje za svoje. Zato me toliko bolj zanima, kakšen je ta junak in kako se pravzaprav razlikuje od homoseksualnih likov v slovenski literaturi. To pa pomeni, da moram najprej rahlo pobrskati vsaj po nekaterih primerih, ki so že bili zbrani v antologiji *Modra svetloba*.

Kakor malce prej bom iz pretresa izpustil tudi roman Franceta Novšaka *Dečki* iz leta 1938 (ponatis 1970). Razlog je v tem, ker gre za prvi slovenski homoerotični roman, kar pa obenem že pomeni, da je bil spregledan, zamolčevan, potisnjen na stranski tir. Vseeno pa ne morem mimo tega, da se že v njem pojavijo zasnove likov, ki so sledili kasneje. Tak je recimo vratar Peh, ki se izživlja nad mladimi dijaki v internatu. In na drugi strani čista ljubezen dveh dečkov, ki ji je

kljub vsemu priznано mesto pod soncem (ali pa samo zato, ker se ni umazala s seksom). Marsikomu je bilo v uteho to, da je to ljubezen pritisk okolice razdril in pa da se je vse skupaj dogajalo v Zagrebu. Ne nazadnje je izzvenela kot mladostna dogodivščina, ko se ljudje še iščejo, kasneje pa je čas za pravo ljubezen in seksualnost, ki je seveda le z nasprotnim spolom.

V zbirki novel Vladimirja Kralja, *Mož, ki je strigel z ušesi* (1961), najdemo vodjo jetniškega bloka (v taborišču), za katerega je rečeno: "Dolga leta po kaznilnicah so ga odtujila ženskam, zaradi katerih je bil sojen na težko ječo. Toda brez pohote ni mogel prebiti in z leti se mu je spolni nagon sprevrgel. Privadil se je strasti za moške, ki ji je stregel prav tako nenasitno kakor nekdanj ženskam. V taborišču se je obdal z mladoletnimi jetniki ..." Lik homoseksualca je jasen: starejši pohotnež, ki se seksualno izživlja nad nedoraslimi fanti (med dvanajst in štirinajst let). Njegove žrtve pa so svojo ustrežljivost opravičevale s: "Komanda je komanda in živeti moraš!"

Čista lika ljubezni pa najdemo pri Marku Švabiču, v noveli *Prvo sonce* iz zbirke *Sonce sonce sonce* (1972). Tu se junaka samo ljubita, "pobliže spoznavata", sploh se nahajata v močno zamegljenem (moškem) svetu znanstvene fantastike. Ko v njuno razmerje vdre pohotnež, ga skušata pregnati kot pravega negativca.

Negativen je pravzaprav tudi prikaz v romanu Vlada Šava *Žeja* (1973). Na eni strani posilstvo, na drugi privlačnost dveh fantov, ki pa si je ne dovolita. Lik zatrtga homoseksualca, ki beži pred samim sabo. Obenem pa še okolica, ki se z gnusom odvrča.

Šele Pavle Zidar (*Dolenjski Hamlet*, 1976) je naredil nekaj korakov naprej. Okolica dokaj liberalno spregovori o "pederastiji", homoseksualni junak pa je celo učitelj in "znan" literat. Opis njegove izkušnje je prvič konkreten in pozitiven, govor ni zamegljen, seks ni grešen ne umazan, junak ne beži pred njim, prav tako je partner kot drugi homoseksualni lik naslikan kot lepo, svetlo, božansko in obenem seksualno bitje. "Poiskal sem njegov ud in se tudi sam sklonil tja, kjer je izvir vsega dobrega in hudega. Po tej sledi pridemo do ljubezni in smo z njo na štiri oči."

Morda bi samo omenil Vitana Mala, saj gre v knjigi *Za Metuljem še Rok* (1976) le za dve noveli, ki sta sicer povsem homoerotični – obakrat pa gre za pedofilski odnos. Knjiga je izšla v samozaložbi in za dokaj omejen krog bralcev.

Ne morem pa mimo romana *Stric Benjamin* (1977) Iva Zormanana. Tu gre za prvi mainstream roman, v katerem je junak homoseksualec, in to glavni junak, stric Benjamin. Seveda se to izkaže šele na koncu romana, tik pred njegovo smrtjo. Kakšen je? Svojo usmerjenost skriva, je preplašen, in ko se razve, si sodi sam. Sicer pa izkorišča druge, goljufa celo življenje in sploh nič kaj prijeten tip.

Na splošno je opaziti stalnice, tako v liku kot v okolju. Pri Andreju Capudru (*Mali cvet*, 1977) smo v samostanu, kjer star menih ("Štirideset let samote ... ali je to življenje? Nikoli nobene roke, da bi

jo pobožal, da bi božala mene.”) popade mlajšega. Podobno gre za samostan pri Marjanu Rožancu (*Lectio divina*, 1988), kjer se starejši leta zadržuje, zdaj pa “bruha iz mene nekaj nasilnega in nevrotičnega ...” Fanta poljubi “vsekakor preveč nasilno, preveč neuravnovešeno in tudi preveč nagnusno”. Če ni samostan ali internat, je zapor. Spet pri Rožancu (*Hudodelci*, 1987), Žarku Petanu (*Nebo na kvadratu*, 1979) ali Vitomilu Zupanu (*Levitan*, 1982). Pri slednjem spet srečamo opravičilo, utemeljitev istospolnih stikov: “a tukaj je arest”.

Ob starejših homoseksualcih, ki vsi pohotni in praviloma nagnusni izkoriščajo mlade nedolžne fante, bodisi v internatu, šoli, samostanu, zaporu ali vojski, so homoseksualci lahko tudi neki tujci oziroma nekje drugje. Edo Torkar oziroma njegov pripovedovalec naleti v *Kronikah majhnih norosti* (1988) na francoskega petičnega gospoda. Z njim se s težavo zaplete, toda samo zaradi koristi – na koncu ga okrade.

Malo bolj sproščen prikaz najdemo le še v romanu Mire Mihelič, *Tujec v Emoni* (1978). Seveda, saj gre vendar za Rimljane. In tudi tu prelestna ljubezen z istim spolom cveti zlasti v Antiohiji, v Bizancu, v Emoni pa je je komajda kaj. Kot se za Rimljane spodobi, imamo tudi tu opraviti za razmerja med dominantnimi starejšimi, ki izkoriščajo nedorasle fante.

V slovenski literaturi je homoseksualnost očitno zaprta v povsem moške kroge, ki obenem predstavljajo tudi izgovor, pojasnilo, opravičilo – naj gre za internat, zapor, taborišče, samostan, vojsko ali šolo. Včasih je prestavljena v daljno preteklost ali v tujino, kjer so homoseksualci tujci. Homoseksualec je praviloma starejši pohotnež, ki izkorišča svoj položaj. V sebi je moten, pred drugimi se skriva, laže, goljufa ipd. Seveda je njegovo življenje nesrečno ali pa celo žalostno konča. Drugo obliko pa predstavlja aseksualna istospolna zveza, v kateri je govor predvsem o ljubezni, in to čisti. Ta je edina sprejemljiva, celo v tem primeru.

Tega vtisa ne spremeni niti roman Marjetke Jeršek *Teden dni do polne lune* (1988), ki opisuje dogajanje v diskoteki za geje: njen odnos je tako kot pri večini avtorjev prej negativen kot pozitiven. Zdi se, da najdemo edini moderen pristop samo pri Zidarju, ki neobremenjeno prikazuje nekaj vsakdanjega.

In kakšen je končno naš homoseksualni junak v *Smrti neke primadone*. Tako mu lahko rečemo, saj avtorica nekaj govori o heteroseksualnih parih, homoseksualnih parih. Torej lahko uporabim to besedo, čeprav ni zanj nikoli uporabljena beseda homoseksualec, gej ali kaj podobnega. Je samo prvoosebni pripovedovalec, ki zase pravi, da je le “zapisovalec”, “stranska oseba”. Glavna oseba je seveda operna pevka Lea Kralj. In on je njen spremljevalec. Povsem jasno je, da nimata nič erotičnega ali seksualnega: “je nisem nikoli poljubil”, čeprav nekajkrat spita v isti postelji. Pri Lei je pomembno predvsem, da je bolešno podrejena svoji

dominantni materi. Prijatelj je pravzaprav nima. Njeno seksualno življenje je sestavljeno iz naglih, skritih, zakulisnih seksov z odrskimi delavci, električarji, frizerji, maskerji ... "Z moškimi, ki so ji padli pod roke in bili praviloma pod njo, socialno, intelektualno, se razume." Julijan Remek, evropski prvak v lokostrelstvu, s katerim se Lea zaplete za nekaj dlje kot le za en seks, je pravzaprav le njeno darilo našemu pripovedovalcu. Vsaj tako pravi. Preda mu ga, in ko se zapleteta, nje več ne zanima. Vseeno pa o njenem seksualnem življenju zvemo več kot o pripovedovalčevem. Celotni opis seksa v romanu je opis Leinega odnosa z nekim odrskim delavcem, ki ga pripovedovalec po naključju opazuje izza zaves. Ob njegovem občudovanju Lea in namigovanju na njuno povezanost ("je bila moje najboljšo ogledalo"), ki menda kulminira v skupnem ljubimcu Julijanu, bi lahko sklepali tudi, da živi Lea tisto seksualno življenje, ki ga pripovedovalec ne – ga ne sme oziroma ne govori o njem. Določeno diskretnost ali že kar rezerviranost ob pripovedovalčevem seksu bi morda lahko pripisali nekakšni poduhovljenosti romana ali pa finoči francoskega stila. Pa vendar me to nekako zmoti.

Naj grem po vrsti. Prvi pripovedovalčev moški je madridski knjigar Pablo Ortez. Sam pravi: "Star sem bil sedemindvajset let (natanko deset manj kot Lea Kralj) in do tistih dni se mi – razen nezgodne smrti mojih staršev ... nekaj manjših avantur, neprimerne ljubezni do Pabla – ni še nič zares zgodilo." In le nekaj vrstic kasneje: "Moje seksualno življenje je bilo zmerno, nič več, nič manj" (str. 41). Ob avanturah smo lahko prepričani, da gre za moške, saj navrže, da je bila Lea Kralj "res moja prva ženska" (str. 57) – in to ne seksualno, kot smo videli že prej. Ob seksualnem življenju pa bi pripomnil, da ga pravzaprav ne opazimo, kaj šele da bi bilo zmerno. Samo še en kratek namig je najti na strani 56, kjer omenja nekega šefa kuhinje, ki da je njegov "bivši, pri katerem že dolgo nimam več odprte postelje". S kom naš homoseksualni lik sploh seksa? Poglejmo k Pablu. Tu so stvari jasne, Pablo je heteroseksualec in njuna vez je lahko le "striktno platonska" (str. 20). Seveda naš lik prespi pri njem, kadar je v Madridu: "... Pablo mi tu in tam odpre svojo posteljo ... iz čiste širine duha. Natanko to: širine duha, sem ponovil za sabo." (str. 15) Pri tem ga naš junak opazuje, saj je neskončno zaljubljen vanj: "Tako sem ga imel vsega na očeh. Od glave do pete. Od njegovega nizkega čela, zraščenih obrvi, podolgovatih oči, nonšalantnih ustnic do svetlih stopal. Le njegov Ricardo je meni nič, tebi nič poležaval med začetkom stegna in platneno rjuho." (str. 14) In še: "Še zadnjič bom rekel, da je imel najbolj zapeljivo moško telo, kar sem jih kdaj videl ..." (str. 15) Pablo, ki ima v resnici več istočasnih razmerij z ženskami, je star devetintrideset let – na to se bomo še spomnili. Pablo mu je torej kdaj "odprl svojo posteljo", kot smo slišali že za šefa kuhinje. To lahko tudi pomeni, da je bilo razmerje s šefom kuhinje prav tako platonsko. Drugo aseksualno noto najdemo v Ricardu. Seveda gre za moški spolni ud, ki se v celem romanu

pojavlja samo kot Ricardo, recimo "mili Ricardo", "prijazni Ricardo", "nemirni Ricardo" – kar vse skupaj zveni precej neseksualno. Pripovedovalca in "njegovih" moških ne zaznamuje spolni ud, penis, kurac, temveč Ricardo. Edini otrdeli se zdi Napoleonov spomenik v Ljubljani: "Napoleonov Ricardo v zmagoslavnem stanju" (str. 168). Ali to pomeni, da je spolnost med moškimi zatrta, omejena na platonski odnos ali na zamegljeno odpiranje postelje? Zakaj pravzaprav naš homoseksualni lik sploh ne seksa? Zakaj je največ, kar mu je dopuščeno, opazovanje in opisovanje Leinega seksa z odrskim delavcem?

Oglejmo si ta odlomek, da vidimo, kako velika je razlika.

"Nato sem zagledal celo sceno: žensko v gledališkem kostumu, v dolgem, zeleno-rdečem krilu, ki se oklepa moškega v črni majici, kakršne nosijo odrski delavci. Pokonci, hočem reči: naslonjeno na steno. Moški je butal vanjo z globokimi sunki in v nenavadnem ritmu. Po vsakem sunku se je namreč ustavil, obvisel na njej in se spet z vso močjo ugreznil vanjo. In njene oči so se ob vsakem udarcu zameglile, zvrnile, potonile vase ... in se nato spet vrnilo k meni, vsaj zdelo se mi je tako. Začudene, pripravljene, čakajoče na zadnji, milostni udarec ... Daj, sem hočeš nočeš prigovarjal moškemu hrbtu, daj ... Naenkrat in kot bi me slišal, jo je zvalil na mizo ob njima. Sunkovito in silovito, da se ji je zeleno-rdeče krilo zavihnilo na obraz. Na kratko je zahropila izpod njega, kot bi se zasmejala. Spet se je vpel vanjo, mogočno in enkrat samkrat, da je miza zaječala pod njima. Stal sem za vrsto moških hlač in poškrabljenih srajc, ne da bi se premaknil, ne da bi mogel odvrniti oči." (str. 18)

In kako je proti koncu romana opisana domnevna združitev z Julijanom, z ljubimcem, ki je bil podoben Pablu in Andreasu Haasu hkrati.

"Zmanjkalo je elektrike, bi rekel Remek. Še nekaj časa bi stala vsak na svojem mestu. Kaj čakava? Najbolje, da greva v posteljo, bi nadaljeval Remek. Zaslutil bi, da si odpenja hlače ... Kadar bi strela zasvetila v sobi, bi za drobec sekunde ugledal njegovega prijaznega Ricarda ... Potem bi zaslišal, kako se je zvalil v posteljo. In kako je leta zaječala pod njim.

Kaj delaš? Le kaj čakaš, bi še rekel. Saj res, kaj čakam, bi ponovil za njim. Tudi jaz bi se zvalil v posteljo, se ulegel v rjuhe in pokrtil čez glavo svojega nemirnega Ricarda ... In nevihta še naprej ne bi pojenjavala ... Še naprej bi razsvetljevala noč in se brez oddaha zaletavala v prostrano spalnico ... Kdo je že videl kaj takega, bi zašepetal. Pššš ... bi me prekinil on." (str. 127)

Namesto svetlobe, strasti, seksa, zgolj nevihtna noč, tema, namigovanja in celo pogojnik. Kot da se ni nič zgodilo, ker se morda ne sme zgoditi, ker morda do homoseksualnega spolnega odnosa

sploh ne sme priti, ali pa le na tak zamolčan način, stran od oči bralca.

Naj skočim še malo nazaj. Pripovedovalec se je rešil svoje bolesterne obsedenosti s Pablom prav ob pojavu Lee. Morda je njegova obsedenost enostavno prešla s Pabla na drug objekt, na Leo. Kot novi ljubimec se nato v Parizu pojavi podpolkovnik Andreas Haas. Tudi ta je starejši (že siv) od pripovedovalca, tako kot Lea ali tako kot Pablo. Z njim ostane v nekakšni zvezi vse do konca romana. Ob tem se zdi, da jo kot tako jemlje predvsem Haas, on kliče pripovedovalca, njega skrbi, on pride ponj v Ljubljano. Za pripovedovalca bi težko rekli, da je njegov odnos do Haasa sploh zavezujoč, odgovoren. Zanj je pomembnejša Lea – pravzaprav je zanj pomembnejša od vseh moških. Zaradi nje ne odpotuje s Haasom na morje, prav tako ji sledi v Ljubljano, namesto da bi ostal z Julijanom na Krasu. O Haasu pravi: "Haas je prišel na vrsto v tisti jeseni po Madridu" (str. 70). Ni ga srečal ne spoznal, ni se zaljubil, zagledal vanj, pač pa je "prišel na vrsto". In o njunem prvem seksu zremo samo tole: "V njegovi dnevni sobi sva se prav tako molče slekla. V prvem somraku sem ugledal njegovega prijaznega Ricarda ...". Podobno je kasneje prišel na vrsto Julijan Remek. Zanj sicer lahko sklepamo, da je malce mlajši od Pabla ali Haasa, ni pa nujno. Če je Pablo heteroseksualen, Haas homoseksualen, pa je Julijan biseksualen. Prvi je Španec, drugi Francoz, tretji pa Slovenec, toda povsem na italijanski meji, nekako vmes. Pripovedovalec kot homoseksualni lik je seveda Francoz.

Homoseksualnost v romanu res ni problematizirana, kot je bila v slovenskem romanu navada (če se je že pojavila), niti ni na kak način opravičevana, pač pa je prisotna kot nekaj povsem vsakdanjega. Res pa je, da je potisnjena nekam v tujino, stran od zdravega slovenskega duha. Prav tako je močno poduhovljena, skorajda asekualna in mlačna. Lahko bi tudi rekel, da je zatrta. Lei je dopuščena strast: predaja se strastnemu seksu v garderobi ali v zakulisju, s strastjo poje na odru in še z večjo strastjo odigrava vloge umiranja na odru. Naš homoseksualni lik pa se predvsem posveča lepemu, opisuje lepe moške, koprni ob lepem petju, opisuje vse mogoče lepote, toda vse to brez neke strasti. Kot da je vse le poza, dandyjevstvo, mlačno nastopaštvo, zatorej ni čudno, da tudi njegova homoseksualnost sploh ne zaživi. Povsem enostavno bi se dalo spola junakov zamenjati in morda bi bila tako celo bolj prepričljiva: Lea bi bila gej, ki se v zakulisju daje dol, pripovedovalec pa ženska, ki sanja o nekih ljubimcih, njihovih Ricardih, lepih oblekah, glasbi, draguljih ...

Naš lik homoseksualca je torej v romanu *Smrt slovenske primadone* teoretično strahotno svoboden in neobremenjen, v praksi pa je nekako pridušen, zatrt, kot da so lepa predvsem čustva (spomnimo se Novšaka), čista ljubezen, vse telesno pa je izpuščeno, zamegljeno ali do skrajnosti sofisticirano. Zatorej bi težko rekel, da je lik homoseksualca v slovenskem romanu naredil kak korak naprej. Ostal je v mejah že znanega ali pa je ostal nedorečen, neizživet, nerealen ...

Spet čisto dekle¹: seksualnost v tedniku Družina

Seksualnost je področje posebne pozornosti teologije, predvsem moralne teologije, ki jo je cerkev vseskozi dopolnjevala.² Še zlasti stroge poglede zavzema krščanstvo do homoseksualnosti; gre za v osnovi zelo tog režim vrednotenja in sankcioniranja "greha, čigar ime je neizgovorljivo", ki se skozi zgodovino ni spreminjal, s splošno liberalizacijo v sodobnosti ter aidsom pa se je zaostрил.

Sveto pismo je homoseksualno vedenje prikazalo kot nečistovanje, ki sramoti božje in naravne zakone. Moška homoseksualnost je najostreje sankcionirana že v Stari zavezi, ki je kanonizirala moralna pravila katoliške tradicije; Tretja Mojzesova knjiga pravi: "Če kdo gre k moškemu, kakor se gre k ženi, sta oba storila gnusobo: morata umreti, smrt zaslužita."³ Stara zaveza naj ne bi omenjala ljubezni med ženskami, vendar po rabinski interpretaciji Mojzesova knjiga⁴ prepoveduje poroke med ženskami, kakor so bile znane v Egiptu. To naj ne bi pomenilo tudi prepovedi seksualnih stikov med ženskami, temveč samo poroke.⁵

Gnus pred homoseksualnostjo je – kot ugotavlja Ranke-Heinemann – krščanstvo prevzelo od judovstva in jo je z zakonskim pregonom skušalo iztrebiti; leta 390 je rimski cesar Valentinijan za homoseksualna dejanja z dekretom odredil smrt na grmadi, enako kazen je za žensko in moško homoseksualno vedenje veleva zakonik Karla V. iz leta 1532.⁶ Po drugi strani pa mnogi zgodovinski in umetniški viri pričajo o odklonu od verskih predpisov in relativno veliki svobodi na tem področju; obstoj različnih oblik istospolnih praks v katoliški cerkvi od antike naprej je izpričan v pisanih

¹ Fraza iz prispevka *Frajerka brez cigarete*, *Družina* 20. 8. 2000.

² Uta Ranke-Heinemann, *op. cit.* 336.

³ 3 Mz, 20,13; glej tudi: 1 Mz 19, 3 Mz 18,22; Rim 1,24–27; 1Kor 6,9; 1 Tim 1,10.

⁴ 3 Mz 18,3.

⁵ Bernadette J. Brooten, *Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago/London 1996, 64–65, 333.

⁶ Uta Ranke-Heinemann, *op. cit.* 209, 334; Judith C. Brown, *Nedoločni čini: Život jedne lezbijske opatice u renesansnoj Italiji*, Zagreb 1990, 17.

⁷ John Boswell, *The Marriage of Likeness: Same-Sex Unions in pre-Modern Europe*, London 1995, xxxviii.

⁸ John Boswell 1995, op. cit., XXIX, 295.

⁹ Judith C. Brown, op. cit. 9–23.

¹⁰ Prav tam.

¹¹ Izraz škofa Viljema iz Auvergna (13. stol.); po Uta Ranke-Heinemann, *Katoliška cerkev in spolnost*, Ljubljana 1992, 188.

¹² Uta Ranke-Heinemann, op. cit. 335.

¹³ John Boswell 1995, op. cit. 178, 182–183.

arhivskih dokumentih in ohranjenih umetniških izdelkih s homoerotično motiviko.

Tako v predkrščanskih kot v krščanskih civilizacijah omembe moške homoerotike nastopajo pogosteje od omemb lezbičnega vedenja. Razlogi za to so socialni, saj v zgodovinskih obdobjih ženske niso imele možnosti izražanja in torej tudi ne definiranja lastne seksualnosti, moški pisci pa so žensko homoseksualnost – v primerjavi z moško – smatrali za manj ogrožajočo in je niso jemali resno.⁷ Kljub vsemu pa iz konteksta poznoantičnega Rima in visokosrednjeveških samostanskih redov obstajajo dokazi – ohranilo se je tudi več literarnih virov, denimo poezija, ki so jo v 12. stol. napisale nune – ki pričajo o trajnih lezbičnih razmerjih.⁸ V teoloških spisih najdemo omembe lezbičnih razmerij, denimo pri sv. Avguštinu, ki jih je imenoval “*medsebojno poigravanje*”; Tomaž Akvinski je v *Summi Theologiae* med štirimi kategorijami protinaravnega razvrata, poleg masturbacije, bestialnosti in koitusa v nenaravnem položaju, navedel tudi istospolni seks (kopulacijo z neprikladnim spolom).

Posredni dokaz za zavest o obstoju lezbične seksualnosti so svarila klera pred grešnimi odnosi, na katere je že leta 423 opozoril sv. Avguštin. V 7. stol. je Teodor iz Tarzusa za “*razvrat*” med ženskami določil triletno, za moške pa desetletno kazen, spokorniški priročnik papeža Gregorja III. iz 8. stol. je nalagal 160 dni kazni za lezbične aktivnosti, leto dni za moške in tri leta za duhovnika. V 13. stol. so strogo ločili spalnice redovnic ter jim prepovedali vstop v celice tovarišic, priročnik sv. Karla Boromejskega, napisan v poznem 16. stol., pa je “*razuzdanost*” med ženskami kaznoval z dveletno pokoro.⁹ Iz časa predmoderne Evrope so znani maloštevilni primeri pregona žensk na osnovi lezbištva. Antonio Gomez v 16. stol. poroča o dveh nunah, ki sta bili obtoženi in sežgani na grmadi, Michel Montaigne opisuje zgodbo o ženski, ki je bila zaradi lezbištva obešena leta 1580. Bolj znan pa je primer lezbične redovnice, predstojnice samostana teatink v Pescii, Benedette Carlini iz 17. stol. Kljub omembam spolnih razmerij med ženskami v spisih krščanske teologije lezbična seksualnost ni bila priznana.¹⁰

Podkrepljeni z Aristotelom so cerkveni možje zaničevali ženske in povzdigovali moške – in ob tem našli opravičila tudi za “*sodomitsko herezijo*”.¹¹ Dve največji avtoriteti na področju seksualne morale, sv. Avguštin (354–430) in Tomaž Akvinski (+1274), sta zagotavljala, da je za v tolažbo osamljenemu moškemu “*bolj koristen drug moški*” kakor pa ženska.¹² John Boswell je proučeval cerkvene arhivske vire, ki izpričujejo obstoj srednjeveških poročnih obredov med moškimi iz meniških redov.¹³ Katoliška in ortodoksna liturgija je uporabljala obrazce za blagoslov tako heteroseksualne kakor tudi istospolne zakonske zveze. Najstarejši

poznani grški liturgični rokopis *Barberini 336*, datiran v 8. stol., vsebuje štiri tipe poročnih ceremonij, med katerimi je eden namenjen poroki med moškima. Zakrament poroke med osebama istega spola so urejevali tudi drugi liturgični rokopisi, med 8. in 16. stol., število ohranjenih dokumentov pa kaže na poseben razmah istospolnih poročnih obredov v 12. stol. Boswelova revolucionarna odkritja so zanimiva predvsem glede na vztrajno zavajajoče stališče krščanstva in RKC o funkciji heteroseksualne poroke.

Boswell tudi opozarja, da apostol Pavel – čigar *Pismo Rimljanom* se postavlja kot vzor obsodbe homoseksualnosti – v opisu “*protinaravnih strasti*” ni govoril o homoseksualnih osebah, temveč je obsodil zgolj homoseksualna dejanja, ki jih storijo heteroseksualne osebe.¹⁴ Brootten pa opozarja, da je Jud Pavel homoerotično vedenje skušal dokazati predvsem kot ne-judovsko.¹⁵

Obravnavanje (homo)seksualnosti je v časopisu *Družina* vpeta v okvir svetopisemskega nauka in katoliške doktrine. V pričujočem prispevku analiziram obravnave seksualnosti v tedniku *Družina*,¹⁶ in sicer v trimesečnem obdobju, t. j. v mesecih *junij, julij* in *avgust* leta 2000.¹⁷ Pregled ni zastavljen kot statistično merjenje ali vrednotenje novinarskih prispevkov, temveč kot vpogled v izbran vsebinski segment.

Seksualnost je v *Družini* razmeroma pogosta tematika, nastopa zlasti okviru ‘svetoválnih koticikov’, in sicer v rubriki “*Petra*” in “*Srečal sem svojo družino*”. Prva, namenjena mladini, je anonimna, njena avtorica se podpisuje kot Petra; drugo, posvečeno odraslim, pa piše pater Christian Gostečnik. Razlog za govor o seksualnosti so torej vprašanja, ki naj bi jih na uredništvo pošiljali bralci in bralke. Ta segment časopisa naj bi bil videti kot neke vrste rezultat ‘povpraševanja’ bralstva. Zanimanje za področje seksualnosti je med bralci dokaj razširjeno: med trinajstimi številkami *Družine*, ki so izšle v mesecih junij, julij in avgust 2000, ima rubrika “*Petra*” kar v devetih primerih opraviti s seksualnostjo. V prispevkih, naslovljenih *Zaljubljena, Skupaj ali narazen, Spremenil se je, Prešuštvo in nasilje, Homoseksualci, Golota, Kontracepcija, Spolnost pred zakonom, Bog – oče ali mati*, gre za moralno vrednotenje adolescentne spolnosti in ljubezni. Vprašanja v zvezi s seksualnostjo je v obravnavanem trimesečju mogoče zaslediti tudi v rubriki “*Župnikovo pismo*” ter v nekaterih obsežnejših člankih, povezanih s tedaj aktualno dnevno-politično temo, z javno razpravo ob postopku sprejemanja *Zakona o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo* (ZZNPOB).

¹⁴ John Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay people in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, London 1981, 109.

¹⁵ Bernadette J. Brootten, op. cit. 64.

¹⁶ *Družina – slovensko katoliško glasilo, izhaja vsako nedeljo, izdaja ga Družina d.o.o.*

¹⁷ V tem obdobju je izšlo trinajst številčk *Družine*, in sicer: 4., 11., 18. in 25. junij; 2., 9., 16, 23., in 30. julij; 6., 13., 20., in 27. avgust 2000.

¹⁸ Po YOU! Prevedla
Darja Brežnik,
Družina 20. 8. 2000.

¹⁹ Golota,
Družina 30. 7. 2000.

I. Moški, ženska, družina

Razlage 'moškega' in 'ženske', njunih medsebojnih razmerij in razlik med njima, razločno sledijo biologičnemu, 'naravno danemu' modelu spolne dihotomije. Razmerja med moškim in žensko so bipolarno klasificirana, med obema poteka ostra ločnica. Tako naletimo na prikaze 'ženskih' in 'moških' lastnosti, kot jih denimo predstavi članek z naslovom *Moški in ženske: Kaj morajo dekleta vedeti o fantih? Kaj morajo fantje vedeti o dekletih*.¹⁸ Članek že v uvodu opozarja, da opisuje "splošne izkušnje, ki veljajo najmanj v devetindevetdesetih odstotkih". V članku nato sledimo ugotovitvam, postavljenih kot definicije: "Večina fantov ima prirojeno željo skrbeti za ženo in družino in jih varovati. Toda v današnji družbi ima veliko žensk (po pravici) enako izobrazbo in možnost kariere kot moški in objektivno gledano ne potrebuje nikogar, ki bi jih varoval ali skrbel zanje. To samo po sebi ni nič slabega, toda večina moških je v negotovosti, ko se stalno srečujejo z močnimi in na videz neranljivimi ženskami, za katere se zdi, da jim je neodvisnost pomembnejša kot vse drugo". In še: "Dekleta spoštujejo kot človeka z razumom, dušo in telesom. Ne dajaj ji nikoli občutka, da je samo telo, ali kadar je zelo inteligentna, da ima le možgane brez telesa". V drugem prispevku lahko beremo, da "moški lahko začuti telesno privlačnost do nekoga, ki ga sploh ne pozna ... medtem ko za žensko velja, da mora občutiti vsaj nekaj čustev, da ji je moški lahko zanimiv".¹⁹

Vloga spolov v govoru o seksualnosti odraslih ljudi je vzpostavljena kot komplementarna le v smislu reprodukcije in je posledično vselej izpeljana v družino; "Oče je darovalec življenja na drugačen način kot mati. Ob spočetju ženska sprejme seme življenja in tako postane mati. Bog je prvi dajalec življenja ... Tudi v tej pasivni vlogi [ženske] je upoštevana njegova volja, pripravljenost".²⁰ Pri razmnoževanju človeške vrste komplementarnost ne pomeni združevanja neenakega (plus/minus), temveč neenakovrednega (aktivno/pasivno), pri čemer je ženska zaznamovana kot pasivna – skratka, manj vredna; zgolj sprejemnica semena, ki ji ga podarja 'aktivni' moški.

Posebej pri razlagah statusa žensk je razvidno, da novinarji sicer vključujejo določene sodobne pojme, na primer v zvezi z emancipacijo žensk, ter skušajo slediti aktualnim razmeram, vendar pri tem ne uspejo inkorporirati kontekstualnega ozadja in historičnih vzvodov, ki so v zadnjem stoletju privedli do sprememb družbenega statusa žensk ter sistemske uporabe individualnih državljskih in človekovih pravic. Lahko bi rekli, da vključujejo sodobno terminologijo, ne pa tudi vsebine, kar povzroča piscem prispevkov *Družine* nemalo preglavic, včasih pa je končni produkt zaradi svoje ahistoričnosti, arhetipskih vzorcev in neposrednega, tehničnega preslikovanja terminologije prejkoli ne naiven ali celo komičen.

Ahistorična zagata pri razlagi vloge in statusa žensk je razvidna v odlomku iz knjige *Marija danes* (Založba Družina): *“Težko bomo v Mariji odkrili poteze v bojevitnem smislu emancipirane žene; saj živi Marija ravno popolnoma za služenje svojemu Sinu in mora pustiti, da on razpolaga z njo, kakor on tega potrebuje in hoče. Takšno služenje pa je stvar vseh krščanskih časov, pa naj se v njih podoba žene še tako spreminja.”*²¹

²⁰ Bog – oče ali mati, *Družina* 20. 8. 2000.

²¹ *Marijino čaščenje*, *Družina* 33, 13. 3. 2000.

²² *Skupaj ali narazen*, *Družina* 11. 6. 2000.

²³ *Prav tam*.

II. Spolni odnosi

Drugo področje, ki se v trimesečnem razdobju pogosto pojavlja v tedniku *Družina*, je vprašanje predzakonskih in zakonskih spolnih odnosov. Tu uporabljena novinarska dikcija je usmerjena k utemeljevanju strogega sistema prepovedi, ki jo nalaga katoliška moralna doktrina; predvsem za predzakonsko seksualnost velja, da *“vzdržnost od spolnih odnosov pred poroko ... prispeva k osebnostni rasti in dozoreli odločitvi za skupno življenje dveh”*.²²

Hkrati se je izoblikovala težnja k iskanju vzrokov in razlag za številna odstopanja od tako normiranega seksualnega kodeksa; v iskanju razlag je razviden prenos odgovornosti za ‘amoralno’ obnašanje vernikov s cerkve na širšo družbo. Svetovalka Petra tako pravi, da *“veliko mladih ne more ostati zvestih temu idealu [čistosti], ker v družbi prevladuje drugačno mnenje”*.²³ Odgovornost za nespoštljiv odnos mladih do seksualnosti nosi torej širša družba. V isti rubriki zasledimo tudi stališče, da je *“predzakonska spolnost za kristjana greh, ker to vera prepoveduje”*, vendar pa avtorica doda: *“Toda tudi ko sem poslušen Bogu in ko upoštevam Cerkev, ta poslušnost ni slepa. Zaupam, da imajo vsa ta pravila svoje razloge.”* Ker zgolj prepoved sama po sebi ni funkcionalna, svetovalka Petra čuti dolžnost vnaprej odpraviti dvom z zahtevo po poslušnosti.

Kot primer navajam prispevek iz rubrike *“Župnikovo pismo”*, čigar avtor je duhovnik Jože Pacek, saj se nanaša na predzakonsko spolnost.²⁴ Duhovnik je skušal izraziti negativen odnos do seksualnosti pri odrščajočem človeku. Pravi, da ve, da je danes veliko mladih ljudi, ki *“lahkomiselno ljubimkajo”*. *“V njihovih očeh je nekaj povsem normalnega, da letajo kot metulji s cveta na cvet.”* Nadalje duhovnik zastavi dekletu – ki ji svetuje – vprašanje, kaj pojmuje pod besedo flirt. Čeprav v isti sapi zagotavlja, da mladih ljudi noče *“zviška poučevati”*, temveč mu je ljubše, da *“si sami odgovorijo”*, hkrati že kar sam odgovori na vprašanje o flirtu: *“Flirt je ... ljubimkanje dveh mladih, ki se poljubljata in si dovolita še druge intimnosti, se tako zabavata in pri tem sploh ne mislita na resnejšo zvezo.”* Po tej duhovnikovi razlagi je flirt škodljiv bodisi za dekle, ker *“s flirtom dekle dokaže, kako ceneno blago je”*, ali za oba v paru, ker vodi k temu, da *“si vzajemno uničujeta mladostno svežino, da nesmiselno tratita nežnosti”*.

²⁴ *Mladostne ljubezenske avanture*, Družina 27. 8. 2000.

²⁵ *Christian Gostečnik, Spolnost v zakonu*, Družina 18. 6. 2000.

²⁶ *Christian Gostečnik, Kaj pa predzakonska spolnost*, Družina 25. 6. 2000; *Christian Gostečnik, Duhovniki in moškost*, Družina 2. 7. 2000; *Christian Gostečnik, Še o duhovnikih*, Družina 16. 7. 2000.

²⁷ V rubriki "Odmevi – predlogi", npr. Družina 2. 7.; 30. 7.; 6. 8.; 13. 8.; 20. 8.;

²⁸ *O umetni oploditvi*, Družina 23. 7. 2000.

²⁹ *Z vidika umetne oploditve*, op. a.

Naslednji primer je pismo bralca iz rubrike "Srečal sem svojo družino". Anonimni bralec namreč piše o ponavljajočih se občutkih depresije, sramu, krivde in nemira, ki se pojavijo vselej po tem, ko imata z ženo spolne odnose.²⁵ Na bralčevo ugotovitev, da so mu "starši in Cerkev privzgojili nezdrav odnos do spolnosti", mu svetovalec v odgovor navede stališče, da "spolnost ni nikoli namenjena sama sebi oziroma ni samo biološki gon ali potreba, ampak je simbol, znamenje iskanja odnosa s človekom ... Spolnost je torej domena, v kateri se v vsej globini in širini pokaže, kakšen je odnos oziroma arena, v kateri se odigravajo najmočnejše značilnosti odnosa med partnerjema." In dodaja: "Če se zakonca spoštujeta, razumeta, ujemata, če si zaupata in se imata rada, potem je spolnost tista, ki lahko takšno intimno medsebojno življenje obogati," vendar, "če je odnos razrvan, spolnost samo še bolj prizadene in razvrednoti". Na ta način pisec pravzaprav zavrne bralčevo ugotovitev, da je za njegovo stisko odgovorna tudi cerkev, in teža bremena v celoti naloži nanj, rekoč, da sta za razmere v partnerskem odnosu odgovorna izključno partnerja sama. Čeprav RKC povsem definira zasebnost vernikov (npr. s prepovedmi, restrikcijami), pa si v obravnavanem primeru te pravice ne jemlje, saj le-ta izrecno kaže na negativne posledice cerkvenega nauka na življenje vernikov. Kljub distanci pa svetovalec v nadaljevanju prispevka napoti moža k spovedniku, ki ga bo "zares razumel" in se z njim "odprto pogovoril", predvsem pa "razjasnil boleča občutja krivde". Dvojni obrat, ki ga na koncu izvede pisec besedila, je zopet kontradiktornost, saj kljub temu, da že razločno umesti vzroke, posledice in rešitve za moževe težave v kontekst partnerskega odnosa, pa znova ponuja izhod s pomočjo metode spovednika. Obravnava seksualnosti se v tej rubriki še večkrat pojavi.²⁶

III. Umetna oploditev

V poletnih mesecih se je obravnava zakonskega predloga o oploditvi z biomedicinsko pomočjo razmahnila tudi v *Družini*. Tej temi so bili, poleg objave pisma SŠK, posvečeni obsežnejši prispevki, številna pa so bila tudi pisma bralk in bralcev v rubriki "Odmevi, predlogi".²⁷

Družina je julija objavila pismo komisije Pravičnost in mir pri SŠK.²⁸ Ta je izrazila "resne etične pomisleke" do postopkov umetne oploditve in se postavila v bran "monogamne" družine. Škofje so zapisali, da "govoriti o individualni pravici do otroka je s tega vidika²⁹ nesprejemljivo, ker tudi mati nima pravice do otroka, še manj pa pravico nad otrokom". Kot netočno in zavajajočo trditev označujem navedbo, da so "vse oblike heterologne oploditve v nasprotju z monogamno družino in resničnim dobrim za

otroka". Medtem ko prva trditve oporeka individualnim pravicam in je kot taka v nasprotju s temeljnim načelom človekovih pravic, pa je druga izraz ideoloških nazorov, ki jih RKC goji do družine in je na tem mestu v celoti neargumentirana. Čeprav v sodobni družbi obstajajo različne oblike družinskih skupnosti, pa RKC vztrajno ustvarja dejstvo, da je edina oblika družine t. i. monogamna družina. Pisci pisma ne utemljijo prednosti t. i. monogamne družine v primerjavi z drugimi tipi družine, niti formulacije 'resnično dobro za otroka', temveč postavljajo gole trditve. Gre za 'invencijo družine', poskus sprevračanja realnih družbenih dejstev in spodbujanje vernikov k izključevalnemu odnosu do drugih vrst družinskih skupnosti.³⁰ Ob tem je pomembno opozoriti, da RKC v celoti zamolči dejstvo, da zakonodaje številnih držav zagotavljajo enako zaščito alternativnim oblikam družin in da je ravno družinsko pravo področje, ki se v zadnjih desetletjih pospešeno spreminja. SŠK v zaključku pisma apelira na slovensko javnost, naj "razpravo o tako pomembnih vprašanih človeške prihodnosti prenesemo iz ideološko politične ravni na raven strok", Državni zbor RS pa poziva, naj upošteva mnenja strokovnjakov.

Celostranski članek Antona Mlinarja ponuja kot alternativo postopkom umetne oploditve metodo posvojitve.³¹ Pri nizanju razlogov, v podkrepitev nasprotovanju postopkov oploditve z biomedicinsko pomočjo, se avtor sklicuje na *Konvencijo o bioetiki, Listino pravic otroka iz leta 1924 (!), Listino pravic družine ter Izjavo o pravicah nerojenega otroka*, medtem ko aktualnih konvencij ter mednarodnih predpisov s področja pravic žensk in otrok ne upošteva.³² Avtor najprej pravi, da je "treba premagati predstavo o tem, da bi bilo imeti otroka pravica staršev ali posamezne osebe", že v naslednjem stavku pa trdi: "pač pa ima otrok, ki je najprej oseba, in sicer od začetka, jasno opredeljene pravice ...". Kot kaže, avtor pristaja na več kategorij človekovih pravic in med njimi vzpostavlja hierarhijo (otrokove pravice postavlja nad materine), ta princip pa je nezdržljiv s temeljnim načelom sistema človekovih pravic, ki so v osnovi enake in nedeljive. Vseskozi se trudi ovreči možnost asistirane reprodukcije, zdravnikove "neposredne proizvodnje", kot ji sam pravi, pomaga si z vrsto ugotovitev, denimo, da se pri *in vitro* umetni oploditvi "spočetje in prvo obdobje delitev celic odvija zunaj materinega telesa, in sicer v estetsko in emocionalno povsem tujem okolju". Naj navedem še stavek, ki pravi: "Podaritev življenja poudarja pomen in smisel medsebojne podaritve zakoncev (partnerjev), darovanjskega značaja življenja in brezpogojnega dostojanstva človeške osebe." V stavku, kjer je – v eksplicitni povezavi s človeškim življenjem – trikrat uporabljena beseda 'podariti/darovati', se kaže princip medsebojnega 'podarjanja', ki asociira na sistem blagovne menjave. Princip medsebojne podaritve zakoncev sicer izvira iz katoliškega moralnega sistema.³³

³⁰ Glej: Tanja Rener, *Ideologija krize. V: Družine: različne-enakopravne*, Ljubljana 1995, 20.

³¹ Anton Mlinar, *Nizka cena etičnih argumentov, Družina* 23. 7. 2000.

³² Aktualni so vsaj trije v Sloveniji ratificirani mednarodni dokumenti: *Konvencija SE o človekovih pravicah (1950), Konvencija ZN o odpravi vseh oblik diskriminacije žensk (1979) in Konvencija ZN o otrokovih pravicah.*

³³ Glej npr. *Katekizem katoliške cerkve*, Ljubljana 1993, str. 587s.

³⁴ Bogomir Štefanič ml.,
*Etika je etika, ampak
biznis je biznis,*
Družina 16. 7. 2000.

³⁵ *Mladina*, 10. 7. 2000.
³⁶ Bogomir Štefanič ml.,
Otrok ni pravica,
Družina 9. 7. 2000.

³⁷ Uta Ranke-Heinemann,
op. cit. 19.

³⁸ Bogomir Štefanič ml.,
op. cit.

Na več mestih je Mlinar žaljiv, tako denimo zapiše, da imajo “demagoški cilji” predlagateljev amandmaja, ki bi omogočil umetno oploditev samskim ženskam, značaj “gasilskih vaj”, poslance Državnega zbora imenuje “parlamentarci-tehnik” in “predstavniki tehnokratske kulture”, zakonodajni postopek označi za “absurden”, govori o “patološkem načinu” obravnavanja človekovih pravic ipd.

Žaljiv je tudi Bogomir Štefanič ml., ki v svojem prispevku izpostavi t. i. komercialni vidik umetne oploditve.³⁴ Pod krinko ‘etike’ napade pravico samskih žensk do postopkov umetne oploditve, češ da gre za “komercializacijo etično spornih postopkov”. Po njegovem mnenju ima predlog zakona ZZNPOB “abortivno logiko”. Ker za to ne najde verodostojnih argumentov, uporabi kar citat iz tednika *Mladina*,³⁵ za katerega je neki zasebni ginekolog izjavil: “Največkrat je šlo za intelektualke, ki si niso našle primerne partnerja, ali pa se niso hotele vezati na moškega. Imeti otroka je njihova pravica.” Štefaniču se zdita sporni dve kombinaciji: intelektualke kot matere in samske intelektualke brez partnerja. Štefanič navaja izjavo kot dokaz komercializacije; iz dejstva, da ima predlog zakona v naslovu besedico ‘zdravljenje’, izpelje trditve, da zagovarjanje pravice samskih žensk do oploditve pomeni, da je “samskost bolezen”.

V tedniku *Družina* so na temo umetne oploditve, v zvezi s postopkom sprejemanja ZZNPOB, objavili tudi intervju z dr. Rafkom Valenčičem z ljubljanske Teološke fakultete.³⁶ Imenovani zavzame pogosto ponavljano stališče, da “otrok ni pravica” in da bi morali, ker je človeška zakonodaja zelo pomanjkljiva – poznati “naravni zakon, ki je vpisan v človeško naravo”. Naravni zakon opredeljuje, “kaj je človeku resnično v korist”. Nadaljnja ugotovitev, v kateri intervjuvanec pravi, “želja po otroku je pri zakoncih ukoreninjena, drugače se verjetno ne bi poročila”, je s civilnopravnega vidika špekulacija, saj pravne posledice sklenitve zakonske zveze niso vezane na rojstvo otrok (po obstoječi zakonodaji je v RS civilna zakonska zveza še vedno edina pravno-formalno veljavna oblika zakonske zveze). V tem okviru je razvidna tudi zloraba samega katoliškega nauka, saj je stališče, da mora biti zakon skupnost za rojevanje otrok, katoliško zakonsko pravo ukinilo leta 1977.³⁷

Intervjuvanec se zavzema tudi za to, da bi v državni komisiji za zdravljenje neplodnosti – “v blagor človeka in družine odprte družbe” – sodeloval duhovnik – teolog, ki bi bil “vernim zakoncem na voljo za pogovor”. Enako stališče zagovarja tudi Štefanič.³⁸ Gre za odkrito mešanje laične in cerkvene stroke, vmešavanje v državno politiko, pa tudi kršenje ustavnega načela enakopravnosti verskih skupnosti.

Ob vsem nasprotovanju umetni oploditvi pa najdemo v Družini primer s kontracepcijo povezanega načrtovanja družine.

Svetovalnica *Betanija*, ki se oglašča v *Družini*, ponuja “učenje in svetovanje naravnih metod urejanja spočetja”.³⁹

IV. Istospolna usmerjenost

Istospolna usmerjenost oziroma homoseksualnost se v izbranem trimesečju pojavi v različnih kontekstih. Posebej je obdelana v rubriki “*Petra*” kot odgovor na vprašanje, ki ga je Petri zastavil bralec Damjan.⁴⁰ Uporablja izraz ‘homoseksualnost’ ali ‘homoseksualna nagnjenja’, medtem ko oseb (npr. gej, lezbijka, homoseksualec/ka) ne poimenuje, temveč govori o “*takem človeku*” ali celo o “*pacientu*”. Besedilo je indikativno v več točkah, in sicer: svetovalka že v prvem odstavku izpostavi dejstvo, da “*okolju ni potrebo vedeti za tovrstne težave posameznika*”, kar geje in lezbijke po eni strani navaja v skrivanje, zatajevanje in laž, seksualnost pa depolitizira, po drugi strani pa homoseksualnost opredeljuje kot “*težavo*”. V nadaljevanju, sklicujoč se na katekizem,⁴¹ zatrjuje, da “*Cerkev zaradi homoseksualnega nagnjenja ne obsoja nikogar*”, vendar smatra, da je “*homoseksualnost v nasprotju z naravo človeka*”. To trditev nadgradi z napotkom, naj “*ljudje s tem nagnjenjem ... živijo čisto*” in se ne “*spuščajo v homoseksualne odnose*”; avtorica tako posredno označi homoseksualnost še kot nekaj nečistega. Nato preide na nivo iskanja rešitve, kjer vključi psihologijo. Sklicuje se na neko terapevtko, ki “*na zanimiv način povezuje pot ozdravljenja, kjer upošteva vsa psihološka spoznanja*”. Ta spoznanja lahko v kombinaciji s spreobrnjenjem – ki je posledica “*pacientovega*” srečanja s Kristusom – pripeljejo do “*ozdravljenja*”. Tako za nameček – spet posredno – homoseksualnost označi še za bolno, bolezensko stanje. Odkar je Svetovna zdravstvena organizacija (WHO) homoseksualnost odstranila s seznama bolezni, je vsako povezovanje le-te s fizičnim, psihofizičnim ali mentalnim zdravjem človeka zloraba, poleg tega pa tudi protipravno početje v okviru mednarodnega prava.

Svetovalka Petra piše, da imajo homoseksualci težave z identiteto moškega ali ženske, saj izvirajo iz družine, kjer starši otrok niso sprejeli v njihovi “*moškosti*” (dečke) ali “*ženskosti*” (deklince), vse skupaj pa zaključijo še z ugotovitvijo, da ima pri oblikovanju spolne identitete “*oče pomembnejšo vlogo kot mati, ker je oče tisti, ki otroka potrdi v tem, koliko je vreden*”.

Svetovalka Petra je v kratkem prispevku uspela homoseksualnost predstaviti kot ‘težavno’, ‘nečisto’ in ‘bolno’, da bi na koncu geje ali lezbijke napotila na medicinsko terapijo (psihološko spremljanje) in v molitev; rešitev, ki jo ponuja – homoseksualce in lezbijke usmerja v pasivno, introvertirano stanje – zanika svobodo do odločanja o lastnem življenju in življenjskem stilu ter seksualne pravice posameznika.

³⁹ Npr. *Družina* 18. 6. 2000.

⁴⁰ *Homoseksualci, Družina* 16. 7. 2000.

⁴¹ *Katekizem homoseksualnost uvršča med grehe zoper čistost in pravi, da homoseksualna dejanja ne izhajajo iz resnične afektirane in spolne komplementarnosti in jih v nobenem primeru ne moremo odobravati. Glej: Katekizem katoliške cerkve, op. cit. 586.*

⁴² Karlo Smodiš,
Zdrava pamet merilo
zakonodajalca,
Družina 27. 8. 2000.

⁴³ *Istospolni partnerji*
se ne morejo enačiti
z zakonci,
Družina 6. 8. 2000.

⁴⁴ Naslov reportaže o
slovenski mladini v Rimu;
M. Pogačnik, *Mladostno*
osvajanje večnega mesta,
Družina 27. 8. 2000.

V. Istospolna partnerstva

Istospolna partnerstva se omenjajo v negativnem kontekstu. V intervjuju z dr. Viktorjem Papežem le-ta na vprašanje, ki zadeva domnevno osiromašenje etičnega vidika zakonov in pedagoške vrednosti prava, med drugim odgovori: *“Pozitivno pravo večkrat s svojimi nenavadnimi odločitvami (npr. priznanje istospolne zakonske zveze, celo z možnostjo posvojitve otroka, legalizacija splava, eutanazije itd.) vnaša v pravni red zmedo, začudenje in povzroča v človeku konfliktno razmere.”*⁴² Intervjuvanec brez neposredne zveze z vprašanjem, ki mu je bilo zastavljeno, v svoj odgovor vključi negativno stališče do legalizacije istospolnih zakonskih zvez – pri čemer uporablja izraz ‘istospolna zakonska zveza’ kot pokazatelj nedopustnosti aplikacije institucije zakonske zveze na homoseksualne pare, kar še dodatno stigmatizira gejevske in lezbične pare ter spodbuja nestrpnost. Naslednja intervjuvančeva ugotovitev, da naj bi pravna zaščita določenih družbenih skupin vnašala v pravni red *“zmedo, začudenje in konfliktno razmere”*, je v očitnem nasprotju z načeli pravne države, po kateri ima vsak državljan in državljanka pravico do enake obravnave in enake zaščite.

Istospolna partnerstva so omenjena tudi v novičarski rubriki *“Od tedna do tedna”*.⁴³ Novica z naslovom *“Istospolni partnerji se ne morejo enačiti z zakonci”* govori o nasprotovanju Münchenskega nadškofa Friedricha Wetterja pravicam istospolnih partnerjev in družin. Izbor tako novice kot citata je zgovoren. Podelitvi pravic istospolnim parom nadškof nasprotuje, ker je *“pri družini temeljno vprašanje družbenega sožitja, istospolni partnerji pa že po svojem bistvu ne morejo biti zakonci niti ne morejo ustanoviti družine”*.

Sveža kri za rimske žile⁴⁴

Objavljeni prispevki o različnih vidikih seksualnosti in seksualnih odnosov v *Družini* so indikativni na vsebinski in jezikovni ravni. Na nivoju vsebinske sporočilnosti je novinarsko in avtorsko obravnavanje seksualnosti v tedniku *Družina*, v opazovanem trimesečju, mogoče označiti kot močno ideološko zaznamovano, iz česar izhaja njegova pristranskost, neobjektivnost, polariziranost in diskriminatornost. Ugotovljive so predvsem tri splošne poteze: prvič, značilno je, da so prispevki, ki kakorkoli zadevajo človeško seksualnost, utemeljeni z ‘etiko in moralo’, podano kot občečloveško, čeprav gre le za katoliško, partikularno, ne-univerzalno različico; na tako predeterminirani ‘univerzalnosti’ vzpostavljena vsebinska argumentacija je metodološko sporna.

Drugič, razvidna je močna odzivnost na aktualno dnevno-politično dogajanje (npr. v zvezi z ZZNPOB) ter podeljevanje legitimnosti intervencijam RKC v domeno državnih pristojnosti. Kot tretja poteza se kaže praktični problem novinarskega dela v verskem tedniku; le-to je pogojeno ter omejeno z doktrinarnim kontekstom, zato je soočenje z integriteto avtorskega dela verjetno neizogibno. To se kaže vselej, ko novinarski kader zapade v konkretne protislovne situacije in celo v nasprotje s samim naukom katoliške morale (npr. v primeru, ko avtorica spodbuja homoseksualce k laži). Uredniško nekonsistentnost pa kaže obravnava vprašanja kontracepcije.⁴⁵

Na nivoju jezikovnih karakteristik se ravno tako kažejo določene poteze. Poleg uporabe arhaičnega, puritanskega izrazja (npr. čistost, vzdržnost, prešuštvo, greh), uporabe sodobnih terminov v arhaičnem kontekstu (npr. spolna identiteta/srečanje s Kristusom, feminizem/mariologija), je pogosta raba diskriminatornega jezika; ta se pojavi zlasti v primerih, kjer ni posredi meritorno argumentiranje, temveč diskreditacija nasprotnega mnenja ali pozicije. Takšna manipulativna uporaba jezika je lahko odkrita uporaba zmerljivk, žaljivk in drugih pejorativnih izrazov (npr. homoseksualci/pacienti, dekle, ki flirta/ceneno blago, parlamentarci/tehniki, umetna oploditev/gasilske vaje) ali prikrita jezikovna manipulacija z uporabo na videz nevtralnega besedila, vendar z negativnim sporočilom v podtonu (npr. povezava homoseksualnosti z medicinsko terapijo, postavljanje besedne zveze 'pravice žensk' pod narekovaje, postavljanje klicaja ob besedo 'moški', z namenom poudariti škandaloznost pravice moškega do uporabe sistema umetne oploditve).

Moralno-doktrinarna zasnova tednika *Družina* pomeni v primeru homoseksualnosti eklatantno diskriminacijo; istospolna usmerjenost je podvržena vselej negativnemu označevanju. Razvidno je dosledno izogibanje izrazom, ki vsebujejo politične konotacije (gej, lezbijka idr.), namesto njih se govori o 'homoseksualnosti'. Če je bil v teku zgodovine "neizrekljiv greh" sâmo dejanje, akt homoseksualnosti, potem je danes neizrekljivo ime akterja. Izrecna uporaba izraza 'homoseksualnost' kaže redukcijo pojma na zgolj seksualno dimenzijo – zapostavlja politične, socialne in kulturne vidike življenjskega sloga. Opaziti je tudi, da se izraza 'lezbijka' in 'lezbilstvo' sploh ne uporabljata in niti ne obravnavata, kar je v skladu z izredno pomanjkljivim dokumentiranjem zgodovinskih podatkov o erotičnih odnosih med ženskami v okviru institucije krščanstva in njegovim utečenim zapostavljanjem žensk.⁴⁶ Ocenjujem, da vse to v tedniku *Družina* ni naključno, temveč je del načrtne diskvalifikacije oseb ali družbenih skupin, ki ne sodijo v kontekst katoliškega sistema vrednot ali ga s svojim obstojem celo spodkopavajo. Kot takšna je GLBT skupnost odkrita grožnja sistemu moralnih norm RKC, še zlasti, ko gre za vprašanje individualne svobode in pravice do odločanja o sebi, svojem telesu in seksualnosti.

⁴⁵ Glej op. 40.

⁴⁶ Ignoriranje žensk v RKC slikovito označi Uta Ranke-Heinemann (1992, 335): "Za ta ekskluzivni moški svet, ta brezženski terarij, v katerem se gibljejo papeži in papeški vzgojitelji in ki naj bi jih obvaroval v popolno izolirani družbi pred tistim, kar bi pomenilo začetek njihovega usodnega napačnega koraka, namreč pred zaznavo druge polovice človeštva, za ta geto moške Cerkve so ženske samo še objekt ignorance v vrsti zaščitnih ukrepov zaobljubljenih samcev."

⁴⁷ Bogomir Šefanič ml.,
*Reitgenski posnetek
vernosti,*
Družina 9. 7. 2000.

⁴⁸ Christian Gostečnik, *Kaj
pa predzakonska spolnost,*
Družina 25. 6. 2000.

⁴⁹ Nataša Velikonja,
*Rimskokatoliška cerkev in
lezbištvo, Lesbo,*
marec 1998, 6.

Poteze prispevkov v obravnavanem trimesečju izdanih števil
Družine je mogoče strniti kot:

- ohranjanje in spodbujanje neenakega in neenakopravnega položaja in vloge moškega in ženske;
- ohranjanje in spodbujanje ideologije o spolno pogojenem poslanstvu moškega in ženske v družbi;
- ohranjanje in spodbujanje ideologije o splošni podrejenosti ženske ter definicije ženske v izključni vlogi matere in žene;
- podpihovanje nestrpnosti do samskih žensk;
- podpihovanje nestrpnosti do istospolno usmerjenih ljudi, istospolnih parov in družin;
- zanikanje pravic in svoboščin posameznika na nivoju odločanja o lastnem življenju, telesu in seksualnosti;
- depolitizacija (homo)seksualnosti;
- vzgoja mladih ljudi v strahu pred seksualnostjo in popolna eliminacija vprašanj o varni in varnejši spolnosti;
- univerzalizacija lastnega zornega kota;
- zloraba znanstvenih pojmov v prid podpore katoliške doktrine;
- uporaba žaljivega jezika in izrazov.

Upoštevajoč našete ugotovitve, je mogoče zaključiti, da tednik *Družina*, kot osrednje glasilo, medij ali sredstvo javnega obveščanja katoliške verske skupnosti v Sloveniji, ne zagotavlja niti ne upošteva uveljavljenih publicističnih konvencij in metodoloških meril, ki bi zadostila ravnemu politične korektnosti. Ni nepomembno, da tu ne gre za laično novinarstvo, saj so med avtorji tudi posvečene osebe, teologi, duhovniki ipd. Zgoraj navedene primere novinarskih izdelkov definira diskurz nestrpnosti, predsodkov in šovinizmov, ki ni zanemarljiv, saj odseva načrtno usmeritev uredniške politike časopisa in izdajatelja.

Področje seksualnosti *Družina* vztrajno deseksualizira, dehumanizira in na različne načine degradira. Dr. Vinko Potočnik je denimo izrazil presenečenje nad rezultati javnomnenjskih raziskav, ki so pokazale "*liberalnost' slovenske moralnosti, zlasti nezavezanost cerkvenemu moralnemu nauku glede spolnega vedenja*".⁴⁷ Seksualnost je nekaj, kar je v antagonističnem nasprotju s človekovim dostojanstvom, razen ko gre za heteroseksualni, 'poporočni, naravni', spolni odnos med krščenima, z zakramentom posvečenima zakoncema, z izključnim namenom 'rodovitnosti' ter 'posredovanja življenja', medtem ko je spolnost izven zakonske zveze le nezdravo "*nadomestilo za pravi odnos*".⁴⁸ Princip pojmovne in vsebinske transformacije kompleksnega polja seksualnosti je obenem tudi zloraba *Družinine* ciljne javnosti – bralstva.

Ker je RKC v Sloveniji v zadnjem desetletju z demokratizacijo javnega prostora pridobila pri mnenjski veljavi,⁴⁹ obstoječa praksa tednika *Družina* nosi široke in daljnosežne posledice, ki niso vezane zgolj na njen krog bralstva. Popularizacija 'tradicionalnih vrednot', biologistično definirana spolna paradigma, funkcionalizem prokreativne spolnosti, absolutizem heteroseksualne, nuklearne družine, katerega matrica je izključevalnost in stigmatizacija vsakršne odklonskosti od predpisane norme ter kršenje pravice 'drugega', jo postavljajo v okvir neokonservativne medijske propagande.

⁵⁰ *Bog je na strani majhnih ljudi, Družina 20. 8. 2000.*

* **

Družina je 20. avgusta 2000 objavila pridigo nadškofa Rodeta z Brezj. V pridigi je nadškof citiral *Splošno konvencijo o varstvu človekovih pravic in svoboščin* in med drugim dejal: "Cerkev na Slovenskem, zvesta Jezusu Kristusu, spoštuje to dostojanstvo in si zanj prizadeva, ne glede na raso, barvo kože, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodno ali socialno pripadnost, premoženje, rojstvo ali kakršno koli drugo okoliščino."⁵⁰ Je tednik *Družina* heretičen?

Glej jih, odhajajoče

Reprezentacije homoseksualnosti

v javnem prostoru v Sloveniji

Različne reprezentacije in interpretacije homoseksualnosti so se v javnem, medijskem prostoru Slovenije v sodobnosti utrdile kot teme stalnice. Če sta bili obravnava ali vsaj omemba homoseksualnosti še pred drugo svetovno vojno neizmerno redki,¹ se zgoščevali proti sedemdesetim,² pa sta z osemdesetimi, z nastankom gejevskega in lezbičnega gibanja in ob njegovih kulturnih in političnih zahtevah, naravnost eksplodirali.³ Medijska vidnost gejev in lezbijk se po petnajstih letih kaže kot nepovraten proces, ki pa ni prinesel hkrati že tudi konca stigmatizacije homoseksualnosti. Nasprotno, zdi se, da se je predvsem v devetdesetih homofobija preselila iz samega tabuiziranja homoseksualnosti k posebnim načinom njenega reprezentiranja.

V devetdesetih so nastali pogoji za večjo pripravljenost medijev, s tem pa tudi javnosti, za tematiziranja homoseksualnosti. Če so bila osemdeseta obeležena predvsem z argumenti aktivistov in aktivist gejevskega, lezbičnega ter civilnodružbenega gibanja, kar je vzpostavljalo jasno oblikovano javno podobo o različnih vidikih homoseksualnosti, pa je liberalizacija medijskega prostora razpršila predhodno strnjen diskurz v mnoge reprezentacijske prakse, ki so omogočale različne poglede na homoseksualnost. Vidnost gejev in lezbijk v devetdesetih torej ni bila večja le zato, ker so dogodke – tako kot v osemdesetih – preskrbovale gejevske in lezbične organizacije (konference, filmski festivali, klubsko dogajanje, publikacije idr.);⁴ nasprotno, nadzor nad kontekstom predstavljanja tematik, povezanih z geji in lezbijkami, so skorajda povsem izgubile.

¹ Knjižne izdaje v slovenskem jeziku bi lahko tako rekoč prešteli na prste ene roke: naj navedem vsaj nekaj precej bistvenih in ilustrativnih za tisti čas:

“Homoseksualnost” (samozaložba 1926) avtorja Ivana Podlesnika (Vindexa), “Sapfina erotika” (Klasični seminar 1933) Frana Bradača, prevod dela “Spol in značaj” (Modra ptica, 1936) Otta Weiningerja ter “Protinaravna čud” (Argo 1937) Vana Oertringena.

² Sedemdeseta so se začela s “Spomini kurtizane – Fanny Hill” Johna Clelanda in se nadaljevala z izdajami temeljnih prevodov, kot so denimo “Orlando” Virginie Woolf (MK 1974), Sapfina lirika (MK 1971), “Smrt v Benetkah” Thomasa Manna idr.,

revija *Problemi* pa je v letniku 1971/72 objavila "pogovor s homoseksualcem". Več o domačih avtorjih glej v prispevku Braneta Mozetiča.

³ Razlika je bila očitna predvsem v prisotnosti tematike homoseksualnosti v množičnih medijih; poleg rednih prispevkov v *Tribuni*, *Mladini*, *Teleksu* in tudi v dnevnem časopisju se pojavijo specializirane gejevske in lezbične publikacije, *Gayzine* in *Lesbozine*.

⁴ Glej zbornik "Urbana plemena – Subkulture v Sloveniji v devetdesetih" (ur. P. Stankovič, G. Tomc, M. Velikonja), ŠOU, Ljubljana 1999.

⁵ Edward Alwood, "Straight News", Columbia University Press 1996.

⁶ Mistifikacija seksualnosti kot biološkega dejstva – ne kot procesa na podlagi kulturnih identifikacij, torej kulturne dimenzije – je očitna predvsem pri obravnavi transvestije in transseksualnosti, naravnost komična pa pri ugotavljanju razlogov za seksualne želje denimo gejev, ki seksajo z lezbijkami, ali transseksualcev iz ženskega v moški spol, ki se definirajo kot lezbijke, ipd. Priporočljivo branje: Kate Bornstein, "Spolni izobčenci – o moških, ženskah in nas ostalih", Škuc, Ljubljana 1999; Leslie Feinberg, "Nedotakljive", Škuc, Ljubljana 2000; Teresa de Lauretis, "Film in vidno", Škuc, Ljubljana 1998.

⁷ Mateja Hrastar, "Moški kos mesa", *Mladina*, 31. 7. 2000.

Odnos do homoseksualnosti se tako večinoma oblikuje iz reprezentacijskih praks, ki jih javnosti ponujajo mediji, državne institucije, centri s širokim dostopom do javnega prostora. Resda je pozornost bolj kot kadarkoli usmerjena k opozarjanju na diskriminacijo gejev in lezbijk, prispevki, ki vključujejo geje in lezbijke v življenje družbe,⁵ so pogosti, prav tako pogosti pa so tisti, v katerih je homofobija implicitna ali eksplicitna perspektiva. Izključevanje temelji na diskurzu o razliki, ki se odmika ter odklanja od norme; osnovo temeljite homofobije tako dandanes predstavljata ponovna fascinacija s kategorijo "spola" ter konsenz o "komplementarnosti". Aksioma norme sta obstoj dveh spolov, moškega in ženskega (biološki aksiom), ter njuna skladnost (socialni aksiom, izpeljan iz biološkega). Tovrstna dikcija se podaljšuje na vsa področja: tako sta tudi seksualnost ali seksualna želja dojeti kot linearni posledici komplementarnosti spolov, ne pa kompleksnih kulturnih procesov.⁶

Mit o komplementarnosti spolov ponujajo najbolj referenčni mediji, novinarke in novinarji, kolumnisti in kolumnistke, ki nosijo težo osrednjih časopisnih rubrik. "Delovno okolje si moramo s čim popestriti," meni Mateja Hrastar, *Mladinina* kulturna urednica. "In najbolj banalen način je, da steno nad mizo lepšajo fotografije. Nekateri imajo mačke, družinske slike, sanjske pokrajine, moški imajo prsate bejbe, ženske moške. Filmske igralce, tako kot najstnice, ki imajo na zvezkih nalepljene fotografije Leonarda ali Brandona. Ali pa tudi seksi mačote, anonimne ali znane. Slečene, erotične, vlažne ..." ⁷ Samoumevnost kulturne skladnosti, ki jo dokazuje biološka razlika, ima pogosto "strokovno" podlago: v intervjuju dr. Arturja Šterna, kolumnista revije *Ona*, psihologinja Yayah Khisbiyah pravi: "Spola sta torej komplementarna tudi v spoznavnem smislu, ne le v standardnem biološkem in emocionalnem, ki so jima dotlej priznavali tako rekoč edini pomen."⁸

Mit o razlikah med spoloma je osnova heterocentrizma⁹ in homofobije. Čeprav postaja nevtraliziranje "spolov" že kriterij zakonodaj,¹⁰ diskurz o "moškosti" in "ženskosti" pa se v mnogih kulturnih okoljih že preveša v subverzivno parodiranje, pa ju pričujoča zbirka "šal" o spolih, predvsem pa o homoseksualnosti, sestavljena iz primerov medijskega poročanja in institucionalnega ravnanja, ne spodbija, temveč utrjuje.

Odklon od norme, ki ga uteleša homoseksualnost, je najpogosteje obravnavan lahkotno in komično, privzame pa tudi sence dogmatičnih postavitev, kriminalizacije, linča, zahtev po odpovedi upravičenosti v javnem prostoru na različnih ravneh. Pod okriljem samoumevnosti razlik, v senci privlačnih, prijetnih in žgečkljivih komplementarnosti med moškimi in ženskami – ne glede, na kakšen lahkoten, "znanstven" ali aksiomatičen način se prikazujejo – bdi železno prepričanje o monstroznosti gejev, lezbijk, transvestitov,

transseksualcev in transseksualk ter distanca do njih. Četudi avtor ali avtorica ne želita promovirati homofobije, pa je proizvodnja nestrpnosti in distance do homoseksualnosti, ki jo takšna dikcija vsebuje, nesporna in dolgoročna: anketa, ki jo je ljubljanski ŠOU izvajal na dveh osnovnih šolah o odnosu do istospolnega starševstva,¹¹ je pokazala, da učenci in učenke kar 47 odstotkov informacij o istospolni usmerjenosti dobijo iz medijev, 16 odstotkov v šoli, 11 odstotkov v družini. Okrog 43 odstotkov anketiranih je menilo, da bi (sošolčevu ali lastno) *“življenje s starši istega spola bilo bolj nenavadno, slabše ali kakorkoli neobičajno, izven družbenih norm”*. Raziskava *“Vzgoja za zdrav način življenja”*, ki jo je leta 1999 opravil Center za ženske študije Pedagoškega inštituta, je pokazala, da anketiranci in anketiranke, v povprečju stare okrog 14 let, dobijo največ informacij o homoseksualnosti iz revij *Smrklja*, *PIL*, iz televizijskih filmov, knjige *“Nerodna leta”*, iz revije *Playboy*, serij *Oprah Show* ter *Melrose Place*, iz *Vročega Kaja* ter učbenika biologije za sedmi razred OŠ.¹² Raziskava Slovensko javno mnenje je v letu 1999 naštel 44 odstotkov državljanov in državljanek, ki *“ne bi želeli za soseda homoseksualca”*.

Pričujoč prispevek je poskus ilustriranja obravnave homoseksualnosti skozi posamezne primere medijskega upodabljanja. Večina primerov sega v leto 2000, atmosfera, ki veje iz njih, ter njihova gostota pa gotovo kažeta, da se intenzivnost homofobičnega diskurza, obstoječega sicer že v prejšnjih letih, krepi. Prav tako je mogoče ugotoviti, da so uredniške politike do vprašanja homoseksualnosti skorajda enotne v tem, da konsistentne uredniške politike ni. Dogovora o tem, kako oblikovati odnos do “geja” ali “lezbijke”, v medijskem prostoru ni.¹³ Očitno je namreč, da se v istem mediju, pogosto celo v isti rubriki, poleg različnih nians diskvalifikacije homoseksualnosti pojavljajo tudi prispevki, katerih kriterij novinarskega pogleda je vključevalna družba. Zato lahko bolj kot o homofobičnih medijih govorimo o homofobičnih avtorjih ali avtoricah, novinarjih in novinarkah. Takšna ugotovitev pa kljub temu ne rehabilitira posameznih uredništev ali medijev, saj dopuščanje naključnosti do vprašanja homoseksualnosti spodbuja in ustvarja manko javnega konsenza o odnosu do gejev, lezbijk in homoseksualnosti. Manko javnega konsenza na tem področju pa v sodobnem momentu, kjer je spolna usmerjenost ena temeljnih političnih agend, odpira vprašanja tudi o pomanjkanju konsenza o samem značaju politike, torej o prioritetni sferi, znotraj katere poteka urejanje življenja skupnosti.

Kdo sploh so homoseksualci in lezbijke ...

Rene, organizator programa v gejevskem klubu Tiffany, se je pripeljal, odprl vrata avtomobila in proti nam, majhni družbi, ki smo

⁸ Artur Štern, *“Pameten možki si ne nakoplje na vrat mnogoženstva – intervju z Yayah Khisbiyah”*, *Ona*, 12. 9. 2000.

⁹ Monique Wittig, *“Eseji”*, Škuc, Ljubljana 2000.

¹⁰ Urad za žensko politiko RS je leta 1995/1996 predlagal, naj se zakon o zakonski zvezi in družinskih razmerjih spremeni tako, da bi definiral *“zakonsko zvezo (kot) z zakonom urejeno življenjsko skupnost dveh oseb”*, za razliko od veljavnega, ki opredeljuje *“zakonsko zvezo kot z zakonom urejeno življenjsko skupnost moža in žene”*. Predlog UŽP ni bil sprejet, namesto njega pa je matično ministrstvo (MZDDSZ) kot osnovo za legaliziranje istospolnih skupnosti sprejelo predlog zakona o registraciji skupnosti istospolnih partnerjev, ki ga je sestavil Inštitut za civilno, primerjalno in mednarodno zasebno pravo pri Pravni fakulteti v Mariboru in ki izhaja iz načela o komplementarnosti spolov.

¹¹ Anketo je izvajal ŠOU v Ljubljani, Resor za socialo, znotraj projekta *“Socialna zavest”*, 1999/2000. Predstavljeno 1. 6. 2000 na okrogli mizi *“Istospolno starševstvo”* v klubu K4.

¹² Center za ženske študije/Pedagoški inštitut, *“Raziskava Vzgoja za zdrav način življenja in prenova šolskega sistema v Sloveniji”* (dr. Eva D. Bahovec/mag. Zalka Drglin), Ljubljana, november 1999.

¹³ RTV Slovenija je avgusta 2000 sprejela "Poklicna merila in načela novinarske etike v programih", ki naj bodo osnova tudi novinarskim pristopom do homoseksualnosti. "Programi RTV Slovenija naj ne razglašajo Romov za kriminalce, ženske za gospodinje, pogrešanih ljudi za žrtve, homoseksualcev za neplodne ali ljudi katerega koli poklica, nagnjenja ali načina življenja za ljudi, ki si zaslužijo posmeh. ... Istospolni odnosi so še vedno povezani z močnimi predsodki in so velikokrat predmet nepremišljenega in žaljivega poenostavljanja. Z napačnim pristopom lahko te predsodke še utrdimo, z ustreznim pristopom pa jih pomagamo spreminjati. Zato se je pri obravnavanju te problematike treba izogibati poenostavljanju, stereotipom in osebnim sodbam. Istospolne odnose skušajmo korektno in nepristransko prikazovati tudi v primerjavi z različnospolnimi odnosi."

¹⁴ Domen Mal, "Sedem let življenja Metelkove", Slovenske novice, 24. 8. 2000.

¹⁵ Dejan Steinbuch, "Ljubljana je zaspana", Mag, 16. 8. 2000.

se pod delovnim naslovom "Odbor za zaščito pravic žensk" sestali, da bi zarisali feministično platformo pred volitvami 2000, zatulil: "Alo, lezbijke, sleč se, pa osebne pokazat!" To je bil seveda eden izmed večerov v Mestu Metelkova, ki jo je avgusta 2000 podolgo in počez prelegitimirala policija, sledeč njenim sumničavim pogledom pa so jo prekrižarili tudi zvedavi novinarski raziskovalci.

Dnevnik *Slovenske novice* je tako prav tistega dne, 24. 8. 2000, objavil prispevek z naslovom "Sedem let življenja Metelkove" izpod peresa Domna Mala.¹⁴ Stavbo Lovci, kjer delujejo Ženski center, lezbični klub Monokel, gejevski klub Tiffany, klub SOT 24 oziroma Društvo za teorijo in kulturo hendikepa YHD in drugi, avtor opiše kot tisto, ki jo "običajno zasedajo pedri in lezbijke, daleč sloveče petkove žure pa obiskujejo tudi revčki normalčki (parafraziramo seveda Selbyjevo bukvice Zadnji odcep za Brooklyn)". Kasneje v klub Tiffany tudi vstopi: "I, tudi Tiffany ni bil od muh. Ličen kafič se je napolnil, v pomanjkljivi svetlobi so se zavrtele figure, same, v dvoje. Disko je donel skozi napol odprta okna, v parkec, nastlan z vsakršno svinjarijo. Džankijev pa tam ni bilo. Tudi Metelkovci jih namreč ne marajo preveč. Jim kvarijo imidž."

Kar je po mnenju novinarja Mala relevanten opis, po katerem naj bi bralci dnevnika zapopadli dogajanje v Lovcih, je krogotok vseh možnih odklonov, pedranja, svinjarije, narkomanije idr. Metelkova ni primerno niti dostojno mesto zbiranja mladih, ni pa niti prostor "prave" alternative: "... Metelkova ni postala tisto, kar bi pravzaprav morala – stičišče mladih. Hkrati razdrobljena – njene prebivalce formalno družijo le plačevanje električne – se posveča alternativnim praksam, samozadovoljno predeča pod odejico sprevrženega elitizma pa pozablja na prvotno poslanstvo. In, ne nazadnje – kaj je danes alternativa? Pisanje v metelčici?" Upravičenost Metelkove je popolnoma spodbita, nima identitete, je sprevrženje, ovinek stran, nesporna deviacija. V tedniku *Mag* z dne 16. 8. 2000 novinar Dejan Steinbuch piše o nočnem življenju v Ljubljani in dotakne se tudi Metelkove: "Kam? V Ljubljani mlade nenehno muči to prešernovsko vprašanje. Ni namreč nobenega pametnega zbirališča zanje. Metelkova je daleč od tega, saj si je zaradi vandalizma v preteklih letih ustvarila negativno podobo. O tem so še najbolj prepričani sosede, ki redno kličejo policijo zaradi preglasnega 'dogajanja' za zidovi nekdanje vojašnice. Prejšnji teden je policija v enem večeru posredovala dvakrat; v drugem primeru je bil vklenjen Miha Zadnikar, metelkovec z najdaljšo brado in temu primerno dolgim jezikom. Zaradi domnevne policijske represije je že naslednji dan zagnal vik in krik, češ da je vse skupaj posledica nove vlade. A pustimo metelkovce in njihove paranoje."¹⁵

Metelkova je, kot izpričujeta navedena novinarska prispevka, mesto nenavadnih, "bradatih", "selbyjevskih" in drugih človeških tvorb, brez "prave" identitete, a že kliničnega stanja konfučnosti, zato

je lahko primerno odlagališče takrat, ko se je potrebno nečesa znebiti. V sezoni 1999/2000 se je uprava kluba K4 odločila znebiti se tedenskega Roza diska. Razlog je bil finančni primanjkljaj, ki ga je kopičil skorajda sleherni programski večer v tednu, vendar pa je varčevalni ukrep – redukcija roza večerov enkrat mesečno – doletel le gejevske in lezbične obarvane nedelje. Kljub temu, da so gejevske in lezbične organizacije v takšni politiki selekcije prepoznale očitno homofobijo, je vodstvo kluba utemeljevalo svojo odločitev tudi glede na druga dejstva: *“Če hočemo osvetliti probleme še iz druge perspektive, pa se moramo zavedati, da se istospolna populacija deli na več frakcij,”* je trdil Sašo Jovanovič, vodja ŠOU Kultura, *“od katerih je zgolj ENA frakcija tista, ki vztraja pri svojem delu v Klubu K4. Zakaj? In druge? Kot lahko zremo iz istospolne scene v Ljubljani, se ena močna frakcija nahaja npr. v Klubu Propaganda, nekaj društev s to tematiko je locirano v lepo urejeni hiši v Metelkovi, najnovejši pa so v letu 2000 uvedeni “MAVRIČNI VEČERI” za istospolno usmerjeno populacijo v Klubu HIT THE ROAD JACK, ki potekajo v soboto pod geslom “Rainbow night”. Kdo od lezbično/gejevske scene torej še ostaja v K4 in koliko ta scena ZARES POTREBUJE prostor kluba K4, (ob naštetju vseh drugih prostorov, kjer se že odvijajo družabni večeri te scene) in ali ne gre morda le za boj za prestiž in obračune med posameznimi frakcijami istospolno usmerjene scene?”*¹⁶

Dinamika prisotnosti in odsotnosti, uporaba govora o upravičenosti in neupravičenosti, potrjevanja in zanikanja, je kompleksna, tako kot pozicija, na kateri sloni udeležba gejev in lezbijk v javnem prostoru. Leo Bersani¹⁷ izvaja dinamiko med “gejevske prisotnostjo” in “gejevske odsotnostjo” iz nekonsistentnosti binarne hetero/homo meje ter identitet, ki izhajajo iz nje. Po drugi plati pa se homofobija v sodobnosti, kot sem omenjala že v uvodu, ne izraža več samo skozi tabuiziranje homoseksualnosti, temveč tudi v načinu predstavljanja homoseksualnosti oziroma skozi različne diskurzivne uporabe. Gejevska in lezbična prisotnost je zgoščena in dovoljena tedaj, ko prinaša tudi slutnjo odsotnosti ali minljivosti. Bersani je takšno prakso pokazal na primeru medijske vidnosti gejev ob izbruhu aidsa. Geji niso nikdar bili vidnejši kot ob epidemiji aidsa, meni. Vendar pa gejevska vidnost znotraj konteksta bolezni seveda ni zbrisala tudi homofobičnih pomislov: mediji so ponujali družbi podobe izgubljenih teles gejev, ti so sicer postali vidnejši, ne pa tudi manj nevarni. Glej jih v odhajanju!

Žaromet povečane vidnosti, katere podlaga je obet ponovne nevidnosti ali minevanja, je osvetlil tudi lezbijke. Tako kot je aids povečal medijsko vidnost gejev, je lezbijke postavil v ospredje lezbični šik.¹⁸ Vidnost se ni povečala zaradi dolgotrajnih aktivističnih poskusov, zaradi nenadne medijske dobrodošlice zahtevam po vključevanju v horizont politične in družbene enakosti; nasprotno, v obeh primerih se stika z utrjevanjem distance. Tako kot družba – če

¹⁶ Sašo Jovanovič, *“Spoštovani...”, Zofa, februar-marec 2000.*

¹⁷ Leo Bersani, *“Homos”, Harvard University Press 1996.*

¹⁸ *Analizo lezbičnega šika glej v: Laura Cottingham, “Biti lezbijka je tako šik ... da pravzaprav sploh nismo več lezbijke”, ČKZ 185/1997.*

¹⁹ Brane Kastelic, "Neznosna lahkost poskusnega lezbištva", *Glamur*, julij 2000.

²⁰ Melita Berzelak, "Lezbo šik prihaja!", *Jana*, marec 2000.

²¹ Leo Bersani, "Homos", str. 77.

²² Glej Bersani, str. 77.

povzamem po Bersaniju – bolšči v geje, v to čudovito gejevsko prisotnost le zato, ker jo čaka varna prihodnost brez nje, tako je lezbični šik bogato medijsko podprt, saj se sklada z dopustnimi modeli lezbištva kot mehke pornografije, žgečkljive, a minljive seksualne igre med (mladimi) ženskami, po možnosti iz visokega zvezdniskega sveta. "Nov val lezbičnega šika je zajel, med drugim, supermodela Kate Moss in Naomi Campbell, ki sta si izmenjaje lizali vratova in se po francosko poljubljali v newyorški diskoteki, nekdanjo članico skupine Spice Girls Geri Halliwell in avstralsko pevko Kylie Minogue, ki sta se nenadoma strastno poljubili med živo televizijsko oddajo, pa članici skupine All Saints Shaznay Lewis in Melanie Blatt, ki sta se pred občinstvom po francosko poljubljali dobrih deset sekund, pa Melanie Blatt in prav tako članico All Saints Nicole Appleton, ki sta med poziranjem fotografom ob prihodu na londonsko premiero filma *Honest* druga drugi ljubeče stiskali ritnico. Gre za (najmanj) bi(seksualna) nagnjenja ali navaden ekshibicionizem? Zelo verjetno gre za to drugo, saj zvezdnice dobro vedo, kako daleč se pride z nekoliko seksualnega izzivanja," piše Brane Kastelic v reviji *Glamur* julija 2000 v prispevku "Neznosna lahkost poskusnega lezbištva".¹⁹ Trend mine in modne smernice se obrnejo: "A treba je kajpak dodati, da je med lezbištvom kot načinom življenja in občasnim uživanjem v novih izkušnjah, zgolj spolno prakso ali le trendovskim koketiranjem z neznanim velikanska razlika. Ko bo trend minil, se bodo slednji, ki mu le sledijo, obrnili in navdušili za kaj drugega. Pravim lezbijkam pa bo nedvomno lažje," priznava Melita Berzelak v *Janinem* prispevku "Lezbo šik prihaja!"²⁰

Kdo torej so "prave lezbijke"? Kdo so homoseksualci? Bersani ugotavlja, da se z naporu gejevskih in lezbičnih organizacij po ustvarjanju vidnosti, ki se ji pridružuje politična enakost, širi tudi problematiziranje same identitete: bolj kot je boj za pravice gejev in lezbijk viden, večja je težava pri doseganju dogovora, kaj, kdo sploh je gej, lezbijka. Če razlika med "modno" in "pravo" lezbijko ne poteka zgolj skozi seksualni akt, temveč skozi "do-življenjski stil" – kakšen potemtakem je ta? Če sama seksualnost ni (več) sporna, kaj potemtakem skuša definicija zaobjeti oziroma kaj ji uhaja? "Nista nesprijemljiva dva homoseksualca, ki odhajata v noč po užitek, temveč je nesprijemljivo to, da se zjutraj zbudita srečna," je menil Michel Foucault.²¹ Kaj vsebuje takšna sreča, da jo obkroža takšen strah?

Sreča, ki ogroža, je gejevska in lezbična prisotnost, ki vstopa v družinske in starševske ureditve, v rehabilitiranje služenja v vojaških in duhovniških službah, ki torej spreminja uveljavljene socialne postavitve. Deseksualizacija homofobije²² gradi preko manka normiranih seksualnih atributov "moškosti" in "ženskosti" manko zmožnosti za konstrukcijo individualnosti, posledično pa tudi socialnosti.

Fant se v ljubezenski zvezi vede čudno, piše dekle *Onini* svetovalki Katji Mai. "Vedno je odišavljen z nežnim cvetličnim vonjem. Nikoli ne pritiska nate s spolnimi odnosi. Pravzaprav se najraje crklja kot dojenček. Med pogovorom s teboj nikoli ne uporablja grdih kletvic o ženskih in moških spolovilih. Tvojih intimnih delov telesa se zelo redko dotakne. Zanj si nekakšna nedotakljiva boginja. Kljub vsemu z drugimi lepimi dejanji dokazuje, kako zelo rad te ima. Vsak dan pošlje sporočilo prek prenosnega telefona in ti zaželi lep dan. Ob obletnicah poznanstva pripravi za oči in želodec privlačno večerjo ob svečah. Poslušaj in spoštuje vse, kar poveš, četudi ga ostro kritiziraš. Tvoja mama pravi, da po vsej verjetnosti pripada klubu toplih bratcev."²³ Vendar problema ni, meni svetovalka, kajti "dejstvo, da so mu vseč medvedki in nežnost brez spolnih odnosov, še ne pomeni homoseksualne usmerjenosti. Mogoče ga navdušuje svet otroštva, ker hoče biti daleč stran od odgovornosti odraslih. Pač bolj počasi odrasča in išče moško identiteto." Infantilnosti, nezrelosti, popolni nezmožnosti prisvojitve "moške identitete", predpogoja uspešnega partnerstva, je pogosto pridružen popolni manko "možatosti". "Malce filozofsko bi lahko rekli takole: umetnik je končno uspel s svojim smislom za humor in hkrati prerasel samega sebe. Če se je ob njegovem postavljanju z velikimi jajci kdo še namuznil, zdaj zagotovo ni nikogar, ki ne bi verjel, da *Magnifico* definitivno ni peder," je pisal Esad Babačić v komentarju *Magnificovega* koncerta. "Investicija v velika jajca se je skratka splačala. Zvezda, ki je že sijala na našem zoženem nebu, se je po tem koncertu postavila v pravilno lego."²⁴

Geji in lezbijke so antikomunitarna bitja, njihova antisocialnost je očitna skozi zgođe, ki se jim dogajajo. Pogosto so povezani z umori, nenavadnimi smrtni in okoliščinami, v katere vodijo ekscesi strasti. Razlogi za umor modnega zvezdnika Giannija Versaceja so že bili takšni: "Ve se, da je bil homoseksualec, da je bilo njegovo ljubezensko življenje precej razgibano in da prav tu leži ključ za rešitev uganke njegove smrti."²⁵ Novičke, kot so "Žrtev posnela lastno smrt", "Homoseksualna cirkusanta oropala in posilila mladeniča", "Raje morilca za očeta kot pa lezbijko za mater" ali "Župnik zabodel ljubčka",²⁶ namigujejo na podobno misteriozno bivanje med eksotično vezjo erosa in tanatosa, če ne celo trasirajo logične poti homoseksualcev v kriminal. "Na raznih družabnih prireditvah lahko zadnje čase pogosto srečamo mojstrico osebne reklame in zabavljaštvu Salome z novimi prsmi in samozavestjo. Navdušeno se je fotografirala na nori tehno zabavi ob Ljubljani, ki so jo s solzilec končali ljubljanski varuhi miru," so zapisali družabni kronisti revije *Ona*.²⁷ "Neke nedelje zvečer sem bil malo žalosten in sem tavajoč po mestu nehote zavil v K4, v Roza disko," piše *Mladinin* ocenjevalec Mihael Bregant ob recenziranju knjige "Pasijon" Braneta Mozetiča. "Ravno me je pustila punca in,

²³ Katja Mai, "Ko se on igra z medvedki", *Ona*, 17. 5. 2000.

²⁴ Esad Babačić, "Magnifico zagotovo ni peder", *Dnevnik*, 26. 5. 2000.

²⁵ *Mag* 19/99.

²⁶ "Žrtev je posnela lastno smrt" (Lojze Kante, *Delo*, 8. 4. 2000), "Homoseksualna cirkusanta oropala in posilila mladeniča" (Jozsef Szabo, *Delo*, 30. 10. 1997), "Raje morilca za očeta kot pa lezbijko za mater" (*Dnevnik*, 26. 9. 1996), "Župnik zabodel ljubčka" (*Dnevnik*, 25. 3. 1996).

²⁷ *Ona*, "Nova samozavest", 12. 9. 2000.

²⁸ Mihael Bregant, "Pasijon", *Mladina*, 28. 12. 1993.

²⁹ Priljubljena izraza dr. Janeza Ruglja in dr. Antona Dolenca.

³⁰ Slovenske novice, "Homoseksualnost ozdravljiva?", 18. 9. 1997; *Dnevnik*, "Je homoseksualnost ozdravljiva?", 5. 9. 1997.

³¹ M. G., "Lezbične spremeljevalke", *Slovenske novice*, 10. 9. 1997; Delo, "Spremljevalke lezbijk", 4. 9. 1997.

³² *Dnevnik*, "Homoseksualnost izkoreniniti genetsko", 25. 2. 1997.

³³ Delo, "Homoseksualni gen", 21. 11. 1995; "Homoseksualni gen", *Delo*, 7. 8. 1993.

³⁴ Delo, "Bomo homoseksualnost zdravili z antibiotiki?", *Delo*, 15. 7. 1996.

³⁵ *Ena od diagnoz, s katero je slovenska psihiatrija v sedemdesetih letih "zdravila" moškega, ki je želel spremeniti spol. Osebna pričevanja.*

³⁶ Pogost izraz ne le v medijih, temveč tudi v strokovnih, pravnških formulacijah.

³⁷ Marko Crnkovič, "Narave kultura ne zanima", *Delo*, 2. 9. 1995.

³⁸ Marko Crnkovič, "Za šilce sperme", *Delo*, 29. 7. 2000.

ker v tistem času prej nisem kaj dosti hodil po gostilnah, je ta disko, za katerega dotlej verjetno še slišal nisem, deloval name v tistem stanju precej šokantno. Zato ker je zgledalo, da se je tisti večer pričelo kar nekaj podobnih zgodb, kot jih prinaša ta zbirka."²⁸ Slednji primer je nazoren tudi zaradi distančne drže, ki se izraža na več ravneh: najprej kot javno deklariranje lastne heteroseksualnosti kot postavljanje varne meje pred homoseksualnim kontekstom, v katerem se pisec (naključno, v afektu) znajde; izražanje izrecne distance do urbanih družabnih platform ter hkrati njihovo ruralno označevanje (gostilna); ter poudarjanje vezi med morilnostjo/kriminalom ter geji in lezbijkami. Znak, ki ga tvori Bregantova podoba, je podoben Malovemu: mesto, kjer se nahajajo geji in lezbijke, je zdravemu razumu leglo vseh možnih odklonov.

Geji in lezbijke so "suhe (mrtve) veje na (živem) drevesu življenja".²⁹ Septembra 1997 je preko slovenskih dnevnikov³⁰ odjeknila vesela vest, da je homoseksualnost potencialno "ozdravljiva", "psihiatrično", z "reparativno terapijo" – poleg druge osrednje novice iz homoseksualnih logov o "lezbičnih prostitutkah-spremljevalkah v Londonu".³¹ Homoseksualnost se da "izkoreniniti genetsko", za kar "se zavzema svetovno znani Nobelov nagradenec James Watson";³² kajti obstaja "homoseksualni gen";³³ mogoča pa je tudi izvedba zdravljenja z antibiotiki.³⁴

Je torej sploh mogoče spustiti v javnost "bolnike"? "Paranoike"? "Morilce"? Paciente, ki boleajo za "božjastnimi napadi transvestije"?³⁵ Ali prav slišimo? Je mogoče, da obstajajo celo zahteve, da se takšnim tipom, "istospolnikom",³⁶ takšni individualni in generalno vsesplošni nekompatibilnosti z družbo, celo omogoči dostop do zakonskih zvez ali otrok, cvetov in stebrov sveta? Da si sploh to želijo? Kako je to mogoče??? se sprašuje Marko Crnkovič v Sobotni prilogi dnevnika *Delo*, v prispevku z naslovom "Narave kultura ne zanima". "Kajti logično je namreč, da je evolucija skozi razvoj fiziološke in biološke kompatibilnosti moških in ženskih primerkov vrst podelila spolnosti zgolj prokreativno vlogo.

Kaj pa naravo navsezadnje briga: ona ravna racionalno." Zato "s prijaznimi čustvi tega (homoseksualnega akta) že ne moremo dojeti, ali vsaj ne prej kot pomehkuženih zahtev po pravici do legalizacije istospolne družine. Biti upornik in si pri tem želeli nekaj najbolj stereotipnega na svetu, se mi zdi enako nerazumljivo kakor početje tistih lezbijk, ki uporabljajo ... vibrator."³⁷ "Fiziološka in biološka kompatibilnost moških in ženskih primerkov vrst" je za Crnkoviča kriterij tako systemskega urejanja skupnosti, družbe in kulture kot lastna spoznavna osnova. "Ker pa po drugi strani ne razumem primarnih nagonov sicer plodnih samic kot frustriranih nemater," meni, "tudi ne vidim problema, da jim je zakon to pravico odrekel."³⁸ Odstopanja od diskriminatorne norme in politična vztrajanja pri prestrukturaciji

družbe po inkluzivnih načelih so simptom, vredne psihoanalitske obravnave. *“Poskušam ga pripraviti do tega, da bi mi psihoanaliziral žensko željo po otroku v odsotnosti plodilca,”* piše v intervjuju s Slavojem Žižom.³⁹ Kot ugotavljata Sandra B. Hrvatini in Martina Trampuž,⁴⁰ se temelji sovražnega govora ne vzpostavljajo le z utrjevanjem načela naravnega zakona kot temelja državnih zakonov, temveč tudi s sklicevanjem na zdravorazumsko, “splošno”, “logično” in nadzgodovinsko podmeno argumentov⁴¹ – vsi “izmečki” naravnega zakona so torej lahko brez državljskih pravic. Uporaba “narave” kot utemeljitve diskriminacij je v letu 2000, ob sprejetju *“Zakona o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve ob biomedicinski pomoči”*, dobila svojo legalno potrditev.

... in kaj sploh hočejo?

V devetdesetih, označenih z legalizacijami različnih oblik istospolnih zakonskih, partnerskih ali starševskih skupnosti, v desetletju, ko državljske pravice gejev in lezbijk močneje vstopajo v politične horizonte, je homofobija našla oporo znotraj mnogih konceptov države, politike, demokracije. V medijskih poročilih se tako pogosto odteguje relevantnost, ki naj bi jo zahteve po enakosti gejev in lezbijk imele v politiki.

Tone Hočevar, *Delov* dopisnik iz Rima, ne vidi v gejevskih demonstracijah nikakršnega političnega smisla, nasprotno, pisanje o homoseksualcih usmeri iz javnega, političnega področja v staro dobro bulvarsko zasebnost. O paradi gejevskega ponosa iz poletja 2000 je takole pisal: *“Čez nekaj dni se je razburjenje poglelo. Tisti politiki, ki so korakali pred ali za sprevodom v znak podpore drugačnim, so ugotovili, da niso veliko pridobili, oni drugi, ki so zmerjali, pa so odkrili, da zaradi tega tudi niso dobili veliko novih privržencev. V našem koncu mesta, kjer se imajo stanovalci za dokaj strpne in demokratične, smo mimogrede ugotovili, da že teden in več nihče med nami prijazno ne odzdravi možaku, ki onstran ulice prodaja srajce, tisto nedeljo pa je našminkan tekkel na zborovanje, pa tudi onega drugega ne pogleda nihče, ki luččaj stran prodaja drobnarijo, na dan njihovega ponosa pa se je preoblekel v žensko.”*⁴²

Bulvarsko pozicioniranje homoseksualnosti, potiskanje v prostore, ki naj bi jo obeleževali – ulica, park – kot edini način dovoljene, možne prisotnosti homoseksualnosti v javnem prostoru, vračanje v pred-civilno zasebnost in temu primerna kronistična novinarska niansa⁴³ so zgoščeni v članku *“Homoseksualec v Tivoliju”*, s podnaslovom *“V sredo ne bo varno hoditi po ljubljanskem športnem hramu – Previdnost zaradi nevarnosti okužbe z virusom aids verjetno ni odveč”*, ki ga je za *Slovenske novice* napisal M. U.: *“Vsi, ki bodo v sredo zavili v dvorano Tivoli,*

³⁹ Marko Crnkovič, *“Od Ž do Ž – Slavoj Žižek, filozof”*, *Delo*, 19. 8. 2000.

⁴⁰ Sandra B. Hrvatini/Martina Trampuž, *“Vpliv medijev na politične možnosti žensk”/ Simpozij ‘Za večjo prisotnost žensk v politiki’*, UŽP, Ljubljana, 17. 2. 1999.

⁴¹ Avtorici raziskave *“Vpliv medijev na politične možnosti žensk”* navajata primer iz pisma bralcev v dnevniku *Slovenec*: *“Razlika med moškim in žensko bo vedno obstajala če po naravnem zakonu”*, piše bralka, komentirajoča (ne)upravičenost zahtev po enakopravni zastopnosti kandidatov in kandidatke za volitve 1996, *“razen če mislite na pedre in lezbijke, tistim pa ne more nihče pomagati, če jih je narava za-j...”*

⁴² Tone Hočevar, *“Gladiatorji, ki govorijo grško”*, *Delo*, 22. 7. 2000.

⁴³ Glej tudi analizo v: Tonči A. Kuzmanič, *“Bitja s pol strešice”*, Osi, Ljubljana 1999.

⁴⁴ M. U., "Homoseksualec v Tivoliju", Slovenske novice, 28. 10. 1996.

⁴⁵ Radio Glas Ljubljane, 14. 9. 2000, med 9. in 9.30 dopoldne; novinar Željko Čakarevič. Isti novinar je dva tedna kasneje, dne 28. 9. 2000, podajal novico o Gay Games leta 2002, hkrati pa namignil, da bo takrat rokometna ekipa nastopila v krilcih ...

⁴⁶ Anton Hrvatin, "Boj za ponos", Mladina, 24. 7. 2000.

⁴⁷ Vlasta Jalušič, "Urad za zaščito žena?", Mladina, 14. 8. 2000.

naj bodo zelo previdni. V nedrjih ljubljanske športne dvorane bo namreč pretila velika nevarnost okužbe z virusom aids, kajti pod Rožnikom se bo mudil homoseksualec. Posebej nevaren bo bližnji stik z omenjeno (rizično) osebo, zato je bolje, da z njim ne kontaktirate, kaj šele, da se ga dotikate. Čeprav je osveščenost ljudi zaradi pojava nove kuge zelo narasla, pa nikoli ne veš, kje te nesreča lahko doleti. Omenjena oseba, ki bi lahko zaradi svoje temne polti zavila v črno tivolsko dvorano, je gay, ki prihaja ravno iz države, kjer je ta bolezen najbolj razširjena. Je namreč Američan, ki ima zdaj italijansko državljanstvo, prebiva pa v Bologni. Na srečo se novi Italijan v slovenskem glavnem mestu ne bo zadrževal dolgo, v dvorani Tivoli pa ga bo moč videti predvsem na košarkaškem parketu. Dan Gay ima 35 let in 206 centimetrov, je igravec Teamsystema, in bo v sredo igral v dresu italijanske košarkarske reprezentance v kvalifikacijskem srečanju za nastop na evropskem prvenstvu v Španiji proti izbrani vrsti Slovenije."⁴⁴

Pogosto je medijsko vračanje v diskurz pred civilno rehabilitacijo gejev in lezbijk, spregledovanje kulturne ali politične dinamike zadnjih desetletij ali gledanje na civilno-družbeni, "nevladni", aktivistični "sektor" kot povsem nepomemben ali nereprezentativen za javni prostor. Preko frekvenc Radia Glas Ljubljane smo 14. 9. 2000 slišali vest o tem, da olimpijske igre v Avstraliji že rojevajo škandale, saj je nanje prišlo mnogo istospolnih parov iz skandinavskih držav.⁴⁵ Anton Hrvatin, novinar tednika Mladina, je v prispevku "Boj za ponos" zapisal: "Kar se tiče gejevske populacije, vlada v Sloveniji molk. Morda pa bi le morali malce dvigniti svoj glas in ne bi bilo treba čakati, da skini prebutajo kakšnega slovenskega homoseksualca. Parada okoli ljubljanske stolnice bi bila nedvomno primerna manifestacija."⁴⁶ "V Sloveniji se da ženske, ki so se pripravljene javno razglasiti za feministke, prešteti na prste ene roke," piše Vlasta Jalušič.⁴⁷ "Razlogi za to so številni, od strahu pred stigmatizacijo do konformizma, ki ga zahteva kvaziliberalna javnost. Zaradi neznanja in predsodkov do feminizma se v domačijsko-katoliški deželici, kakršna je Slovenija, marsikatera ženska, ki javno deluje, raje distancira od tega, menda do moških sovražnega odnosa do sveta."

Ob odtegotanju reprezentacijskega kapitala ali potenciala civilnodružbenim organizacijam kot političnim subjektom seveda manjka tudi jasen odgovor na vprašanje, kako naj bi politika bila povezana s problematiko obrobnihi populacij, drugorazrednih državljanov in državljanek, pa naj gre za konservativne ali liberalnejše mnenjske vire. "Mislim, da je na ta dogodek (incident z dijaki zaradi pobijanja mačk – pomlad 2000; op. av.) treba pogledati v širših razsežnostih, kakšna je naša kultura in kakšni so naši medsebojni odnosi. Tukaj ne gre le za odnos med ljudmi, ampak predvsem za odnos do drugih in drugačnih. Mačke so nekaj drugega, nekaj drugačnega, tako kot so drugačni tudi Neslovenci ali

homoseksualci. Pomembno je, kako smo mi strpni do te drugačnosti,” meni dr. Mirjana Ule.⁴⁸ Polemika je diskvalificirana. Na odprto pismo,⁴⁹ ki so ga napisale gejevske in lezbične organizacije, podprlo pa velik del alternativne scene,⁵⁰ zaradi težav Roza diska v sezoni 1999/2000, je vodstvo uprave K4 takole odgovorilo: “Poudariti pa moramo, da smo v upravi K4 razočarani nad komunikacijskimi tehnikami nekaterih sodelavcev nedeljskih večerov Kluba K4, ki s populistično agresijo v medijih razlagajo enostransko plat medalje in ultimativno zahtevajo nekatere pravice, ki naj bi jim pripadale.”⁵¹ Vodja ŠOU Kulture se je izgovoril na “nediskriminatorno politiko” uprave kluba K4: “Vendar pa morate razumeti, da obiskovalcev Kluba K4 v okviru njegovega rednega programa ne moremo deliti po rasni, verski, nacionalni pripadnosti, spolni opredelitvi ali kako drugače, saj naj bi ravno zaradi etične enakopravnosti vseh obiskovalcev tega ne počeli. Znano nam je, da je po nekaterih podatkih okoli 10 % študentske populacije usmerjene istospolno. Vendar z istim argumentom 10 % zastopanosti v študentski populaciji lahko nastopijo tudi združene manjšine (italijanska, madžarska, hrvaška) ali pa npr. protestanti, študentske politične struje, regionalni klubi, kadilci/nekadilci, vegetarijanci/mesojedci in podobne neumetniške delitve in segmentacije naše publike.”⁵² Tovrstna klena transgresija politične korektnosti – sklicevanje na načelo spoštovanja enakosti, še preden je enakost realizirana, oziroma pretvarjanje ali celo nevednost o pomenu “pozitivne diskriminacije” za populacije, ki so deprivilegirane skozi večino zgodovinskih, pa tudi sedanjih kontekstov – pa se okruži že v naslednji Jovanovičevi ponudbi: “Takih segmentacij klub K4 v okviru rednega programa ne more izvajati, vedno pa je pripravljen in zainteresiran pomagati civilno-družbenim pobudam in društvom z oddajanjem prostih nedeljskih terminov po neprofitni ceni, ki pokrije zgolj tehnično delo in varovanje prireditev.” Javne institucije so dostopne – finančno sposobnim, to pa je samo še eden od mnogih načinov oblikovanja občega, javnega prostora kot zastopstva (v tem primeru finančne) moči, ne pa kot polja, ki omogoča in vzpostavlja enake možnosti. Vrata se odpirajo moči, ne promociji enakosti.

Razumevanje politike kot uveljavljanja pravice močnejšega, “večine” nad “manjšino”, izražajo tudi sami politiki. Dr. Mateja Kožuh -Novak, članica ZLSD, denimo meni, da jo je “homoseksualna skupnost presenetila z uspešno razširjenim odnosom državljana do države, ki da mora nekaj nuditi brezpogojno, kot enakopravnemu državljanu. Država ni dana od boga, napravili smo jo ljudje, da bi lažje živeli drug ob drugem.

Če je bilo v enostrankarskem sistemu moč kaj doseči tudi manjšinam s tem, da si med vladajočo elito našel pametnega, razmišljujočega in tolerantnega posameznika, ki je bil dovolj vpliven, da je bila novost, pomembna za manjšino, vnesena v

⁴⁸ Jure Trampuš, “Ubijanje drugačnih”, *Mladina*, 10. 4. 2000.

⁴⁹ Odprto pismo ali povzetek bistvenih poudarkov so objavili skorajda vsi mediji, STA, Radio Študent, Mladina, RGL, Delo, Dnevnik, Studio City, Ona, Zofa, Večer, Slovenske novice in drugi.

⁵⁰ Glej podpisnike in podpisnice na: www.ljudmila.org/lesbo

⁵¹ Sašo Jovanovič, “Spoštovani...”, *Zofa*, februar-marec 2000.

⁵² Saša Jovanovič, "Roza disko ni rentabilen", *Delo*, 2. 12. 1999.

⁵³ Dr. Mateja Kožuh-Novak, "Razmišljala sem o fars", *7D*, 14. 7. 2000.

⁵⁴ Tatjana Greif, "Diktatura birokracije", *Večer*, 27. 3. 2000. *Bi lahko mnenje Urada varuha za človekove pravice RS o "neperspektivnosti" tematike homoseksualnosti razumeli kot svojevrsten vizionarski cinizem, saj predpostavlja – ob upoštevanju tega, da Urad intervenira zgolj tedaj, ko je kršen pravni red države – da realiziranje enakosti za geje in lezbijke še dolgo ne bo državno-pravni smoter? Pri tem pa je potrebno še dodatno opozoriti, da je Urad varuha pristojen tudi za opozarjanje na neskladja med ustavo in zakonskimi zapisi.*

⁵⁵ Niklas Luhmann, "An Interview with David Sciulli"/*Theory, Culture & Society* 1994/11 (2); v: Sandra B. Hrvatinič/Martina Trampuž, "Vpliv medijev na politične možnosti žensk"/*Simpozij 'Za večjo prisotnost žensk v politiki'*, UŽP, Ljubljana, 17. 2. 1999.

⁵⁶ Edward Alwood, "Straight News", *Columbia University Press, New York* 1996.

zakone in pravilnike, zahteva demokracija več aktivnosti od prebivalstva. Manjšina se mora potruditi poiskati tolerantne posameznike in skupine med večino in z njihovo pomočjo pridobiti dovolj glasov med tistimi, ki odločajo o zakonih in pravilih igre v državi. Predstavnica vlade na okrogli mizi ni bila razumljena. Vlada je eksekutiven organ, ki mora operacionalizirati voljo državljanov, izraženo v parlamentu. Seveda lahko ministri in državni sekretarji dajejo lastne pobude, a če z njimi zagovarjajo interese manjšine, ki je tako slabo razumljena kot homoseksualci, imajo veliko verjetnost, da se bodo morali hitro posloviti od delovnih mest, ki jih zasedajo. Da bi lahko urejali tako delikatne zadeve, kot je istospolno starševstvo, brez večinske podpore prebivalstva, je prevelika zahteva."⁵³ Koncept države in političnega urejanja, ki ga Novakova zagovarja, postane še zgovornejši, če se spomnimo, da je v letu 2000 kandidirala za mesto varuhinje človekovih pravic; njen prispevek bi bil za geje in lezbijke skorajda istega odtenka kot prispevek bivšega ombudsmana Ivana Bizjaka, saj je Urad v času njegovega mandata podal mnenje, da homoseksualnost zanj ni "perspektivno vprašanje".⁵⁴

Omenjena načina političnega razmišljanja sta običajna procesa marginalizacije, prežrtja in pravzaprav že tudi kriminalizacije obrobne civilne družbe. Načela o prostosti "konkurentov" na trgu javnosti ali predpostavljajanja enakih izhodišč se oklepajo tudi medijske politike. Mediji naj bi tako zgolj usklajevali številne in različne poglede ter razvrščali mnenja glede na temo, takšno razvrščanje pa naj bi potem omogočilo posameznikom in posameznicam identifikacijo – to pa je glede na gostoto homofobičnih mnenj in ostalih ekstremitet prav neprijazna postavka.⁵⁵ Takšne medijske politike se seveda v primeru obravnave homoseksualnosti kažejo kot katastrofalne. Edward Alwood v študiji "*Straight News – Gays, Lesbians, and the News Media*"⁵⁶ ugotavlja, da so mediji vir homofobičnih stereotipov kljub trditvam o objektivnosti in profesionalnim standardom, njihova močno prisotna proti-gejevska drža pa izhaja iz strukturne nagnjenosti, zaradi katere novinarji favorizirajo uveljavljene centre moči in branijo status quo, hkrati pa se izogibajo perspektiv tistih, ki so politično nemočni. Novinarstvo se zlahka ujame v mit o nevtralnosti opazovanja ("heteroseksualne predpostavke" kot centralna perspektiva), objektivnosti (navajanje izjav "kompetentnih" – pri obravnavi homoseksualnosti najpogosteje psihiatrov, policije, uradnih virov ter drugih zgodovinsko najmočnejših homofobičnih agitatorjev; po drugi strani pa težnja po ravnovesju, pristop "za in proti", pogosto pomeni golo promocijo anti-gejevskih stališč in avtonomiji (vpliv založnikov, urednikov itd.). Če torej gejevske in lezbične zgodovine ne obstajajo, je to predvsem zato, ker jih množični mediji prezrejo ali o njih predstavijo popačeno podobo, trdi Alwood.

Javna sfera – ki naj temelji na načelu univerzalne dostopnosti – iz katere so izključene določene skupine, ni več javna sfera. Da pa to ni nič slabega, meni kar nekaj najvidnejših mnenjskih “vodij” ali političnih odločevalcev. Izničevanje linij moderne politične kulture, kjer sta civilna družba in politična oblast vzajemna partnerja pri iskanju družbenega konsenza, je pogosto popolno. Dr. Janez Rugelj, priljubljeni medijski lik, je na okrogli mizi o istospolnem starševstvu, ki jo je pripravil ljubljanski ŠOU junija 2000, na intervencijo dr. Tončija Kuzmanića, da je antična grška družba, ki je prinesla nekatere temeljne pojme, na katerih sloni sodobna politična kultura, samoumevno vključevala tudi homoseksualnost, lakonično ugotovil, da je grška civilizacija bila zaradi tega patološka in je zato propadla. Rugljeve trditve o “*dekadenci*”, “*totalnem razkroju družbe*”, “*popolnem prestrukturiranju političnega sistema*”, očitni rasizem, nacizem in fašizem, domačijski, desni radikalizem, neokonzervativizem, ki veje iz njih, skratka, teorija “*spremembe vsega*” ... “*ni nič drugega kot eksplicitni poziv k delovanju, ki se pri preoblikovanju družbe prihodnosti samo na prvi pogled nanaša zgolj na dva antipolitična elementa: na družino in pa na delo, torej na oba elementa, ki iz svoje orbite radikalno izključujeta kakršen koli element enakosti in politike, da o svobodi niti ne govorim,*” piše Kuzmanić v tekstu z naslovom “*To je mentalni rasizem – intervjuji dr. Janeza Ruglja*”.⁵⁷ “*Pri Ruglju namreč zlahka ugotovimo, za kaj pri vsej zadevi gre: zagotovo ne gre za nikakršno ‘dobro življenje’, ne gre za nikakršno enakost in ne za svobodo. Torej za nič takega, za kar so se, denimo, potegovali antični Grki ali Rimljani, za nič takega, za kar je šlo v renesansi, razsvetljenstvu, francoski revoluciji in podobnih svetlih trenutkih ‘naše’ civilizacije. Tukaj, pri dr. Ruglju, gre le še za življenje kot tako, za ‘življenje in nič drugega’, kakor sam pravi, kjer življenje kot substanca naddoloča in tudi nadomešča vse njegove kvalitete. Tukaj gre predvsem za boj za obstanek, za trajanje (naroda, družine, civilizacije, Zemlje ...), pravzaprav za vegetiranje kot tako, za vegetiranje v čisti obliki, in sicer ne glede na kakršno koli kvaliteto.*”

Institucija dialoga med politično oblastjo in civilno družbo se pojavi kot gola oblika: dr. Jože Trontelj, eden najostrejših zagovornikov proti asistiranemu reprodukciji, je v imenu državne komisije za medicinsko etiko v Sobotni prilogi dnevnika *Delo*, v pismih bralcev dne 29. 7. 2000, napisal: “*Drugačna mnenja razumemo in spoštujemo, posebno če so izražena korektno, v poštenu in odprti razpravi. Javna razprava je po naši sodbi koristna in potrebna, da se ugotovi, kaj je v družbi sprejemljivo in kaj ni. Še posebej pomembno je, da se sliši tudi glas različnih manjšin, in tudi v tem smislu cenimo npr. prispevek Lezbične sekcije pri društvu Škuc in nekaterih posameznikov. Demokratičnost družbe se gotovo meri po tem, koliko je pripravljena prisluhniti manjšinam.*”⁵⁸

⁵⁷ Tonči Kuzmanić, “*To je mentalni rasizem! Intervjuji dr. Janeza Ruglja*”, *Medijska preža, jesen 1999/zima 2000*.

⁵⁸ Prof. dr. Jože Trontelj, dr. med., “*Oploditev z biomedicinsko pomočjo*”, *Delo*, 29. 7. 2000.

⁵⁹ Naj navedem le nekaj ugovorov "medicinske" in "pravne" stroke k naknaadno vložnim amandmajem – recimo k dodatku k 5. členu, ki dovoljuje "postopke oploditve z biomedicinsko pomočjo tudi ženski, ki ne živi v medsebojni zakonski zvezi ali dalj časa trajajoči življenjski skupnosti v skladu z določbami zakona, ki ureja zakonsko zvezo in družinska razmerja". Dr. Jože Trontelj, predsednik državne komisije za medicinsko etiko, je menil, da se mu zdijo "veliko odstopanje od tega, kar komisija za medicinsko etiko šteje za sprejemljivo ... uporabljati tako visoko specializirano medicino za to, da se naredi otroka samski ženski, popolnoma nepotrebno in z etičnega stališča nesprejemljivo. Zato ker s tem ustvarjamo nepopolno družino in se zelo oddaljujemo od načela, ki pravi, da je pravica otroka do optimalnega družinskega okolja veliko večja kot pravica samske ženske do starševstva ..." Majda Ana Kregelj-Zbačnik, predsednica Odbora, sicer pediatrija in poslanka SDS, je argumente "stroke" o tem, da gre za "zdravljanje neplodnosti", ne pa za asistirano reprodukcijo, olajšano sprejela, rekoč: "Končno se je danes pokazalo, kdo stoji za Hipokratom, kdo želi medicinsko, etično in pravno dober zakon in kdo želi zavajati slovensko javnost in pod to skriti komercialno in druge umazane posle ... in predolgo ga čakamo, zlasti pa slovenske družine in slovenska javnost in tisti, ki ga res

Podobno je generalni sekretar Nata, George Robertson, ob demonstracijah mirovniške javnosti proti vključevanju Slovenije v to vojaško zvezo oziroma ob zahtevah po referendumu, spomladi leta 2000, medijem povedal, da je demonstracij vesel, saj govorijo o tem, da obstaja v Sloveniji demokracija – z vsebino protestov pa ni niti polemiziral, kaj šele, da bi upošteval njihove argumente. Javne diskusije, argumentacije dela civilne družbe, zastanejo povsem brez odziva pri državnih institucijah, politično odločanje poteka ne glede na ugovore, polemika je povsem prezrta. Državne institucije prav tako niso reagirale ob močni medijski kritiki policijskih intervencij na Metelkovi, ravno nasprotno, saj se legitimiranja, kaznovanja in podobni posegi nadaljujejo v lezbičnem klubu Monokel, gejevskem Tiffany idr. Ustvarjanju predmodernih političnih kontekstov – uporabe civilne družbe kot spektakla za legitimiranje oblasti ali celo njeno popolno prezrtje – se pridružuje še eksplicitno izražena težnja po prestrukturiranju javnega prostora kot takšnega, denimo od rimskokatoliške cerkve po ponovnem interpretiranju načela ločitve cerkve od države. Kaj bi pomenila možnost cerkvenega sooblikovanja javnega prostora ter politike za mnoge populacijske skupine ali za sam proces širjenja horizontov enakosti za doslej še obrobne populacije, je deloma nakazano tudi v prispevku Tatjane Greif v pričujočem bloku.

Proizvodnjo neenakosti, nov državotvorni postopek, ki poteka tudi z odvzemanjem že pridobljenih pravic, je državna politika že utemeljila kot dejstvo, saj je v juliju 2000 sprejela "Zakon o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve ob biomedicinski pomoči". Argumentacija, ki je omogočila podlago za institucionaliziranje neenakosti, zakonsko izključitev dela populacije, je bila zasnovana skozi medicinski diskurz, kot "zdravljenje neplodnosti".⁵⁹ Tako je na seji Odbora DZ RS za zdravstvo, delo, družino in socialno politiko prihajalo do bizarnih in sprenevedavih razglabljanj o tem, kako se "samski ženski" sploh lahko ugotovi neplodnost, da "samskost ni bolezen" ipd. Invencija kategorije "samskih žensk" je bila seveda usmerjena v sankcioniranje ne le lezbičnega življenjskega stila ali žensk, ki ne živijo koncepta dolgoletne heteroseksualne zaveze, temveč kot fašistoidno izključevanje telesnega hendikepa. Vse te so tako tudi zakonsko, kot celota, kot "samske ženske", diskvalificirane kot nesposobne za realiziranje nekaterih osnovnih človekovih pravic in svoboščin, zaradi česar je bolje, da se jim jih vzame, da ne bi sproducirali kaj "nekvalitetnega". Omenim naj, da je bil tudi prvi osnutek "Zakona o registraciji skupnosti istospolnih partnerjev", ki ga je po naročilu Ministrstva RS za delo, družino in socialne zadeve spisal Inštitut za civilno, primerjalno in mednarodno zasebno pravo pri Pravni fakulteti v Mariboru, že v izhodišču diskriminatoren, saj je opozarjal, "da skupnost istospolnih partnerjev ni skupnost moškega in ženske ter zato ne more ustvarjati vseh tistih pravnih posledic, ki

so tipične za zakonsko zvezo. Glede na obstoječe družbene razmere ni mogoče trditi, da bi skupnost istospolnikov enako kot skupnost matere in očeta vplivala na skladen otrokov razvoj, zato ne bi kazalo dopustiti možnosti posvojitve niti zunajtelesne oploditve ali umetne osemenitve.”⁶⁰

Mediji pri tem pogosto asistirajo. Razdelitev argumentov po pomembnosti ali vzpostavljanje hierarhije skupin civilne družbe sta bila očitna ob polemikah ob omenjenem “Zakonu o zdravljenju neplodnosti”. Medtem ko je bilo pismo “O umetni oploditvi”⁶¹ komisije Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci posredovano javnosti kot ena bistvenih, prvih dnevnih novic na vseh osrednjih medijskih informativnih oddajah, ter znotraj konteksta političnih strani – dnevnik *Delo* ga je objavil na drugi strani – je bilo odprto pismo lezbične sekcije Škuc-LL postavljeno v pisma bralcev,⁶² televizije o njem niso poročale, prav tako ne osrednje dnevnoinformativne oddaje. Podobno je kulturna redakcija *Dela* komentar o lezbični drami “*Popek not*” Teatra Gromki oziroma igralk Nataše Jereb in Irene Duša prestavila s kulturnih na zadnjo stran.⁶³

Kaj torej o(b)staja v javnem prostoru? Je to družba skozi pogled same oblasti?⁶⁴ Iz pričujočega pregleda zlahka ugotovimo, da je kategorija “spola” eden najtrdnejših in nevpisljivih kriterijev modeliranja družbe. Je kriterij tako reprodukcije družbenega reda kot produkcije družbenega nereda, ki se ni spremenil kljub deklarativni kulturi strpnosti in politiki enakosti. Obeleževanje homoseksualnosti ima v sodobnosti enake negativne predznake, le da so tabuiziranje zamenjale reprezentacijske prakse, ki zastopajo institucionalizirano heterocentričnost, izražajo pa se preko medijev, izobraževalnih in vzgojnih sistemov, trgov dela, religijskih in državnih institucij, skozi “strokovne”, najpogosteje medicinske ali biologične diskurze, naslanjanje na “obstoječi pravni red”, kriminalizacijo, depolitizacijo, relativiziranje civilnodružbenih gibanj in akcij, promocijo spolne komplementarnosti in njeno artikulacijo skozi urejanje socialnih in kulturnih skupnosti. Ali bi lahko v pričujočem prispevku nanizane podobe razumeli kot (re)produkcijo tovrstnega diskurza? Bi bil mogoč tudi obraten postopek: medijsko ponujanje njegovih učinkov oziroma odnosa do obrobni populacij? Bi bilo mogoče zastaviti takšno kritiko, ki bi s ponujanjem učinkov oblasti prikazala katastrofičnost njenega delovanja?

potrebujejo”, da bi podkrepila svoj koncept, ki je pravzaprav koncept ekskluzivnosti heteroseksualne skupnosti kot edine norme za družino, koncept produkcije “kvalitetnih otrok”, pa povabi k besedi dr. Karla Zupančiča, strokovnjaka za družinsko pravo, ki je med drugim povedal: “... bom govoril o družinsko pravnem vidiku. Tudi to je vgrajeno v ta zakon in sicer, korist otroka. Vprašanje je, ali je res v korist otroka, da se rodi samski ženski ... Druga stvar je, da je tako odprta pot drugi možnosti: da bodo imeli tudi homoseksualni, istospolni pari otroke.”

⁶⁰ Inštitut za civilno, primerjalno in mednarodno zasebno pravo pri Pravni fakulteti v Mariboru, “Predlog Zakona o registraciji skupnosti istospolnih partnerjev”.

⁶¹ Anton Stres, “O umetni oploditvi”, *Delo*, 20. 7. 2000.

⁶² Tatjana Greif/ŠKUC-LL, “Odprto pismo državnemu zboru, vladi in predsedniku vlade RS”, *Delo*, 8. 7. 2000

⁶³ S. Pe., “Proti rasizmu in ksenofobiji”, *Delo*, 19. 7. 2000; glej tudi: Miha Zadnikar, “Zavezniki – slovenski mozolec”, *Mladina*, 31. 7. 2000.

⁶⁴ Glej tudi: Nataša Velikonja, “Narod, nacionalna država in homoseksualnost”, *ČKZ* 195–196/1999.

K sociologiji elit

Luigi Galvani je leta 1784 ugotovil, da se žabje mišice zaradi električnega toka krčijo. Danes vemo, da delovanje mišic uravnavajo šibki električni impulzi, ki po živcih potujejo iz možganov. James Clerk Maxwell je leta 1864 razvil teorijo o elektromagnetnem valovanju, ki je osnova radiofonije. Leta 1888 je Heinrich Hertz odkril radijske valove, to je hitro nihajoče elektromagnetno polje, in Guglielmo Marconi je leta 1895 izdelal prvi radijski sprejemnik. Nikola Tesla je leta 1897 z radijskimi valovi vodil ladjo z razdalje več kilometrov.

Napredek znanosti se kaže v spremenjenem odnosu do telesa. Srednjeveško sčipanje, sekanje, nategovanje in razčvetverjanje telesa v renesansi nadomesti strup, ki ubija nevidno in na daljavo, doba elektrike pa razvije elektronsko manipulacijo s telesom. Obvladovanje električnih impulzov možganov je orožje, ki deluje pod pretvezo nesreče. Če električne impulze, ki švigajo med nevroni takrat, ko sanjamo, nadomestimo z impulzi encefalovidea, sanje spečemu posredujemo. Psihoanaliza, ki sanje interpretira, postane psihosinteza, ki sanje implantira.

Strah Maxa Webera, da bo racionalna birokratska organizacija, ki zadržuje vso moč v rokah birokratov, neučinkovita v krizah, ker ni usposobljena za iniciative in odločitve, in da bo delovala v korist kapitala, se je pokazal kot utemeljen. Weber je še videl rešitev v parlamentarni kontroli in kontroli javnosti, a sodobni birokratski aparati kontrolirajo tudi javnost, torej tiste, ki naj bi kontrolirali njih. Analiza Christopherja Lascha o narcističnem značaju potrošniške družbe velja najprej za njeno elito moči, ki napredek meri tudi po

tem, koliko spolnost povezuje s smrtjo. Družbena moč je skoncentrirana v birokratskih organizacijah, ki se predstavljajo kot posneta inteligenca, delujejo po načelih tajnih služb in posredno vzdržujejo v svoji odvisnosti več kot polovico prebivalstva, vključno z otroki. Demokratične aparate spreminjajo v zajfasto opero, ki pri volivcih vzbuja veliko brezbriznosti, malce škandalozne naslade in bore malo politične zavzetosti. Centri moči organizirajo znanstveno elito, da skupaj verjamejo v svoje poslanstvo, le da njihovi pojmi Dobrega in Zla niso predmet javne refleksije. Sodobna elita verjame v lastno izvoljenost in v ne-umnost ljudstva, kar je antipod razsvetljenstvu 18. st., ki je z družbenimi reformami omogočilo znanstveno elito, ki postaja služabniški izvrševalec del za centre moči, ki že uzakonjajo lastno povprečnost. Sodobna elita nima več vpogleda v celoto družboslovnih, humanističnih in tehničnih znanosti, kot ga je še imela razsvetljenska.

Ko je skrita homoseksualnost oziroma prisilna biseksualnost merilo rekrutiranja na visoke položaje tajnih organizacij moči, je spolna orientacija elite politično, in ne privatno vprašanje. Kultura razgaljanja, ki se ponaša z javnim razkazovanjem nezavednega posameznikov, se bo morala soočiti tudi s transparentnostjo spolne orientacije pripadnikov elite, da bo ohranila socialni konsenz. Homoseksualna loža sebe utemeljuje kot najboljši možni sistem z geslom vsesplošne biseksualnosti, ki opravičuje javno varovanje heteroseksualne družine kot osnove družbene reprodukcije in tajen razmah homoseksualne prostitucije. Usmerjanje javne pozornosti v spolno zlorabo deklic prikriva spolno zlorabo dečkov. Skrita homoseksualnost je deležna odobravanja tako heteroseksualne večine kot straight partnerjev homoseksualnih, saj velja za uspeh dominantne socializacije, kot tudi skritih homoseksualnih samih, ki so nagrajeni z družbenim ugledom in privilegiji. Koncentracija skrite homoseksualnosti v strukturi moči ima na družbo podobne učinke kot iracionalni religiozni ali nacionalistični vzgibi. Organizacija, ki ima vso moč v svojih rokah, deluje cinično in skrivaj podpihuje konflikte, ki onemogočajo nastajanje njej konkurenčne moči. Rezultat takšne na videz racionalne organizacije je masovna telesna in intelektualna prostitucija, fizično in psihično nasilje in katastrofe kot tržne spodbude. Skrito homoseksualna elita sebe utemeljuje s sovraštvom do odkrito homoseksualne populacije, ki je podvržena eksperimentiranju, koliko je heteroseksualnost šele rezultat socializacije in psihičnega razvoja. Lomljenje okončin homoseksualcem kot udejanjanje simbolne kastracije in namišljeni ali dejanski umori za povzročanje občutka krivde, kar naj bi prestrukturiralo nezavedne fiksacije poskusnih oseb, ima z znanostjo toliko skupnega kot čarovniški stoli. Pred sodobno tehnologijo in napredujočo perverzno birokratskih organizacij zakonska zaščita odpove, in če bi obstajala civilna družba, bi otroke in odrasle zaščitila pred trženjem za eksperimente. Psihoterapija je danes tržna panoga in si

bolj kot za strukturne spremembe prizadeva za širitev svojega trga. Rumeni mediji s tragedijami privilegiranih vzdržujejo socialni pakt med tistimi, ki so izgubili pravico do človeškega dostojanstva, in tistimi, ki so dobili pravico, da drugim kratijo dostojanstvo. Mehanizem, ki sodobno družbo lahko brani pred diskriminacijo, je pozitivna diskriminacija po spolu in spolni orientaciji pri rekrutiranju na vodilne položaje centrov moči.

Umetnost je tudi signifikanten odnos do simptoma. Kot nezavedna organizacija kroženja okrog simptoma ali kot njegova konceptualizacija. V prvem primeru umetniška forma simptom zakriva, a ji ta uhaja v simbolih, vlogi ženske in v obliki nedoumljive bolečine. V drugem primeru pa odgovarja na vprašanje, kako z bolečino biti.

LITERATURA

- Ambrožič, Milan; Karič, Erik; Kralj, Samo; Slavinec, Mitja; Zidanšek, Aleksander: **Fizika 8**, Ljubljana: DZS, 1998.
- Freud, Sigmund: **Tumačenje snova I, II**, Matica srpska, Beograd, 1970, 1969.
- Lacan, Jacques: **Štirje temeljni koncepti psihoanalize**, CZ, Ljubljana, 1980.
- Lasch, Christopher: **Narcistička kultura**, Naprijed, Zagreb, 1986.
- Lasch, Christopher: *Upor elit, v: Nova revija št. 156/157*, Ljubljana, 1995.
- Milinković, Aleksandar: **Nikola Tesla, Izumitelj za tretje tisočletje**, Ljubljana: ARA, 1997.
- Tratnik-Volasko, Marjeta; Košir, Matevž: **Čarovnice**, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče, 1995.
- Weber, Max: **Protestantska etika in duh kapitalizma**, ŠKUC, FF, Ljubljana, 1988.

antične
identitete





Izkušnjadrugačnosti: Jesper Svenbro, raziskovalec antične Grčije, pripoveduje o razlikah med so- dobnimi in antičnimi identitetami

Pred nami je pogovor s švedskim pesnikom in raziskovalcem na Centre National de la Recherche Scientifique v Parizu. Jesper Svenbro je doktoriral na Švedskem z disertacijo o začetkih grške poezije (*La parole et le marbre: aux origines de la poésie grecque*, Lund 1976). Napisal je knjigo o antropologiji branja v antični Grčiji (*Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Decouverte, Pariz, 1988), skupaj z Johnom Scheidom je objavil knjigo o mitu tkanja in tkanine (*Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Découverte, Pariz 1994).

Čeprav mu zaposlitev na CNRS omogoča, da se posveča raziskovanju brez pedagoških obveznosti, sem ga srečevala pri predavanjih o rimski religiji na Ecole Pratique des Hautes Etudes na Sorboni. S primerjavami o grških deželah je dopolnjeval raziskave kolega Johna Scheida o antičnem Rimu, rimski religiji in historiografiji antike. V pogovoru z njim bi radi izvedeli, kako se lahko približamo antiki, ne da

bi jo poenostavljali zgolj na podobnosti s sodobnostjo in poudarjali kontinuiteto med staro Grčijo in sodobnimi kulturami v zahodni Evropi.

Kako ste iz rodne Švedske prišli v Pariz?

To je dolga zgodba. Da bi pojasnil, kako je nanese, da sem se znašel v Parizu, se moram vrniti v 60. leta. Tedaj sem se pripravljal na izpite, ki so ekvivalentni francoski licenci (izpiti po 4. letniku fakultete), iz latinščine in grščine v Lundu, se pravi na univerzi, na kateri je poučeval Martin Nilsson, znani zgodovinar grške religije. Nilsson je bil že ostarel in v pokoju, ko sem začel s študijem. V 60. letih je prišlo do politične radikalizacije na Švedskem, za katero nisem bil neobčutljiv. Posledica tega so bili konflikti, ki sem jih imel na inštitutu za klasične študije, na katerem sem študiral. V tem času sem odkril Marxa, dopisoval sem si z marksističnimi helenisti, na primer z Georgom Thomsonom v Angliji in z raziskovalci iz Vzhodnega Berlina, npr.

Elisabeth Welskop. Elisabeth Welskop je, tako kot drugi nemški kolegi, povzela Stalinove "nezmotljive" trditve in jim poiskala potrditev v grških virih. To je bilo zame nekaj groznega, nekaj takega kot Stalinova avenija v Berlinu, na eni strani citati Marxa, na drugi citati Engelsa, v sredi grška zgodovina.

Dobil sem štipendijo in se odpravil za eno leto (1969–1970) v Združene države. Tedaj sem odkrival grško poezijo, študiral pri E. A. Havelocku na univerzi Yale in srečal svojo bodočo ženo. Skupaj sva se vrnila na Švedsko in tam živela tri leta; moja žena Francozinja se je naučila švedščine. Kot sem že omenil, je takrat prišlo do politične polarizacije, na inštitutu za klasične študije je bilo veliko nazadnjaških ljudi, zato sem imel težave, ko sem pisal doktorat o začetkih grške poezije. Klasični študiji so na Švedskem privlačili desničarje, celo ekstremne desničarje. Grško slovnico, ki sem uporabljal v šoli, je napisal nacist. Seveda sem to izvedel šele kasneje.

Ali je bilo v Evropi kaj drugače?

Dogajanje na Švedskem se je razlikovalo od tendenc v Franciji. Do nedavnega je francoske desničarje privlačila predvsem latinska književnost, rigoroznost rimskega prava, medtem ko so grški študiji privlačili levičarje. Na Švedskem ni bilo takšne razlike.

Kako ste se odzvali na politično polarizacijo v švedskih klasičnih študijih?

Odločil sem se za izgnanstvo, da bi napisal doktorat, zato sem zaprosil za štipendijo v Rimu in jo dobil. Skupaj z ženo sva odpotovala na švedski inštitut v Rimu, kjer sem imel izredno priložnost ostati tri leta, dokler nisem končal doktorata. Disertacijo sem zagovarjal leta 1976 na Švedskem. To je bila zelo neprijetna izkušnja.

Štipendija je bila pri koncu, Marcel Detienne me je poklical po telefonu spomladi leta 1977 v Rim in me vprašal, kaj bom počel prihodnje leto. Odgovoril sem mu, da nimam nič določenega v načrtu. Vprašal me je: "Ali bi

prišel k nam raziskovat žrtvovanje v Grčiji? Ravno pripravljamo knjigo." Takoj sem pritrdilno odgovoril in se čez šest mesecev znašel v Parizu. Podpisal sem pogodbo za deset mesecev, pripravljal sem bibliografijo, transkripcije grških besed in indeks za knjigo *Žrtvena kuhinja v grških deželah* (J.-P. Vernant, M. Detienne *et al.* (ur.): *La cuisine du sacrifice en pays grecs*, Gallimard, 1979). Skupaj z Marcelom Detiennom sem raziskoval mitologijo volkov. Volk je v grškem bestiariju žrtvovalec. Bilo mi je v veliko čast in zadovoljstvo, da sem se pod članek podpisal skupaj z Detiennom.

Nato sem delal po različnih pogodbah. Švedska štipendija mi je pomagala, da sem lahko v Parizu sledil predavanjem Jeana-Pierra Vernanta in Pierra Vidal-Naqueta. Končno sem imel leta 1982 priložnost, da sem postal raziskovalec na CNRS. V tem času se Centre Louis Gernet še ni tako imenoval, postajal je to, kar je zdaj, nekaj znanega, s številnimi sodelavci. Ni bil tako znan niti ni imel univerzitetne moči. Vernant mi je priskrbel službo na oddelku za sociologijo in demografijo, v katerem so ga dobro poznali. Na oddelku za antiko so delali tradicionalisti, šele čez nekaj let sem prišel na ta oddelek. Detiennov telefonski klic in potovanje v Pariz je pomenilo, da sva se z ženo tukaj naselila.

Zakaj ste si izbrali ravno raziskovanje grških dežel?

V gimnaziji sem se zanimal za poezijo, zato je bilo jasno, da moram brati Homerja in predvsem Sapfo. Tri tedne potem, ko sem se začel učiti grščino, sem si kupil knjigo Maxa Troya o Sapfo z grškim besedilom in nemškim prevodom. Začel sem dešifrirati črke in besede. Ne samo, da po treh tednih učenja nisem nič razumel, tudi Sapfino narečje je tako, da besed v slovarju nisem našel. Imel sem srečo, da je naju s kolegico, s katero sva se navduševala nad grško poezijo in skupaj nadaljevala študij latinščine in grščine, vodila profesorica. Izbira grščine in latinščine je šla kar sama od sebe, glede tega si sploh nisem

zastavljal vprašanj. To me spravlja v zadrego, zdaj se sprašujem, zakaj sem brez oklevanja izbral grščino. Tedaj sem si rekel, da je razlog v pesnitvah Homerja in Sapfo.

Zdaj v zrelih letih se samoanaliziram in si drugače razlagam to popolno odsotnost kakršnega koli dvoma. Moj oče, protestantski pastor, je umrl, ko sem bil star osem let. Imel je več izdaj nove zaveze, ki sem jih videl kot otrok. V knjigah je na robove strani pisal svoje pripombe. Zdaj se spomnjam, kako me je ta jezik očaral, bil mi je povsem tuj in celo zapisan drugače, s črkami, ki jih nisem poznal. To je bila sanjska logika, se mi zdi. Mislil sem si: če se naučim jezika, ki ga je oče obvladal, bom lahko vzpostavil stik z njim. Razumete, to ni bilo razumsko razmišljanje. Moje zanimanje za nagrobne epigrame je torej s tem povezano.

Povedal vam bom podrobnost, ki me je presenetila. V knjigi, ki jo je moj oče uporabljal za grščino leta 1930, je bil natisnjen tudi Fraziklejin epigram. Tedaj še niso odkrili njene sohe, to se je zgodilo šele maja 1972. Oče si je na robu strani označil, da gre za aliteracijo, štirje k-ji se ponovijo. Ne da bi se na to spomnil, sem napisal knjigo o Frazikleji. Knjiga govori o resurekciji pomena, zato je odkritje Fraziklejine sohe zame emblematično. Gre za osebno dimenzijo, ta psihična energija izvira iz izkušnje smrti in otroškega odklanjanja smrti. Grki vstopajo v to logiko.

Kdo je Frazikleja?

Kot zgodovinska oseba je spadala ... no, če bi pisal roman o njej (kar se ne bo zgodilo), bi si zamislil tak zgodovinski scenarij. Spadala je v družino Alkmeonidov, umrla preden so se vrnilo Pejzistratidi v Atene. Ti so Alkmenoide pregnali okoli leta 540 pr. Kr. in uničili vse sledove te družine, celo odprli grobove njihovih prednikov. Fraziklejina soha je relativno mlada, starši so jo zakopali v zemljo zato, da je Pejzistratidi ne bi uničili. Dolgo je bila pozabljena, odkrili so jo pred 28 leti, ko so izkopavali v Atiki. Morda je bila celo edina hči aristokratske družine, umrla je, preden se je poročila. Njeno ime je zelo obloženo s pomeni

grške arhaične kulture, *kleos* (slava) je v epigramu poudarjen z aliteracijo, *sema Phrasikleias koure keklesomai*. Črka "k" se ponovi štirikrat. S tem imenom pokaže na svojo funkcijo v družini. Fraziklejini starši so izgubili otroka in možnost, ki jo daje živ otrok, namreč obnavljanje spomina na prednike. Postavili so nagrobnik, ki ponavlja deključino ime, in ime njenih staršev. Gre za slavo (*kleos*) Frazikleje in njene družine. Kar je doletelo Fraziklejo po njeni smrti, je bolj znano kot dogodki pred njeno smrtjo.

Zanimivo je, da pravite, da deklica Frazikleja ohranja spomin na svojo družino. V nasprotju z raziskovalci, ki menijo, da je ženska v Grčiji nepomembno in nič vredno bitje (npr. Anton Sovre v predgovoru slovenskega prevoda Alkestide), vi trdite, da je ženska v grških deželah igrala pomembno vlogo v socialnih institucijah.

Začnimo na začetku. Sapfo predstavlja začetek grške lirike, zame je največja pesnica, tako velika kot Homer. Zelo me je motila okrnjenost njenega opusa (ohranjeni so le fragmenti), ker po mojem mnenju ni boljše poezije kot Sapfina prva oda, *Poikilothron*. Čudil sem se, zakaj so se v 60. letih feministke tako malo posvečale tej veliki pesnici evropske poezije, zdaj se je to spremenilo. Zrasel sem v družini, v kateri je bila mati poglavar. Mama in babica sta imeli odločilno besedo, torej nisem imel problemov s pomembnim položajem ženske.

Začel sem torej s Sapfo, moje prvo znanstveno delo v Združenih državah Amerike sem posvetil prvi Sapfini odi. Vendar to ni neposreden odgovor na vaše vprašanje. Seveda me je zelo motil "*male chauvinism*" grške kulture, ki je zame predstavljal problem. Tedaj še nisem imel znanstvene, antropološke distance do grške kulture, zame je to bilo eksistenčno, življenjsko pomembno. Na tak način zaideš v težave. Nato sem poskušal vzpostaviti distanco do grške kulture. Začel sem iskati drugje, v "senčnih" območjih, v stvareh, ki niso takoj na prvi pogled razvidne. Na primer ženska identiteta v Grčiji se razkriva

zelo diskretno. Nisem mogel pozabiti, da je Sapfo ženska.

Kako razumete mizogin diskurz o ženskah v Grčiji in Rimu na eni strani in pomembne vloge, ki jih ženske opravljajo v religiji? Skupaj z Johnom Scheidom ste v knjigi o tkanju obravnavali obrede žensk, ki javno posežejo v dogajanje tedaj, ko se skupnost znajde v kriznem položaju. Po drugi strani pravni diskurz v Rimu žensko predstavlja kot neke vrste otroka, odvisno od varuha in nedoraslo finančnim transakcijam. Kako lahko soočimo pravni diskurz z dejstvom, da ženske opravljajo življenjsko pomembne obrede za celotno skupnost?

Poglejmo si simbolizem tkanja in tkanine, kakor ga razlaga Platon. Po eni strani filozof prezira ročno delo, *Handwerk*. Vemo, da Platon prezira tudi pisanje, a metafora pisanja je zanj izjemno dragocena. Prezira rokodelce, toda demiurg v *Timaju* je izredno pomemben. V *Državi* pravi, nihče se ne zanima za tkanje, opravilo, ki je nevredno svobodnega človeka. Vendar na ravni paradigme, na drugi stopnji branja (*second degré*), tkanje postane zelo pomembno. Čeprav v Grčiji poznajo tudi tkalce, opravilo velja za žensko. V hierarhiji različnih del je tkalstvo potisnjeno v nizek položaj, gre za ročno in žensko delo. Nasprotno je metafora tkanja neobhodna za kralja tkalca, ki razlaga, kako je narejena celotna družba. Družba je sestavljena iz moškega principa, bojevanja, vojne, vrline *andreia*, poguma in nasilja. Ta kvaliteta je nepogrešljiva za "tkanje" družbe, za mestno državo, ki jo kralj tkalec stke, vendar le pod pogojem, če je "poročen", se prepleta z drugim principom, ki mu je nasproten. To je *sophrosyne*, ženski princip. Družbe ni moč ustvariti samo iz niti tipa *andreia*, močnih, trdih, neprožnih in navpičnih. Potrebno je, da navpična nit prekriža horizontalno, barvno in prožno nit, ki daje tkanini elastičnost. Drugače bi tkanina postala neuporabna. Platon pravi, če so v tkanini družbe le niti

andreia, bo končala v norosti in nasilju. Če napravimo obratno, družbo s samimi nitmi ženskega principa, bo padla v suženjstvo, ker je prešibka, da bi se upirala napadalcem. Treba je torej uporabiti model, v katerem se niti prepletajo. Vertikalna nit *stemon* (v grščini moškega spola) se mora povezati s *kroke*, žensko nitjo (v grščini ženskega spola), ki poteka horizontalno. Te simbolike ni iznašel Platon, kot sva poskušala pokazati z Johnom Scheidom, ampak gre za starodavno metaforo, ki jo filozof razvija v svojem delu.

Obleke, ki jih ženske nosijo v procesiji, in jih darujejo božanstvu v Elidi, v Olimpiji in v Atenah pri panatenajah, so močen simbol za enotnost skupnosti, ki je sestavljena iz različnih komponent. Po grškem mišljenju ne more biti harmonije, če elementi niso različni. Ni moč ustvariti harmonije med enakim in enakim, mora priti do "poroke" med različnima sestavinama.

Ali vlada med žensko in moško komponento mestne države hierarhija?

Ne! Oba principa se morata premešati. Seveda je za moč in silo bolj pomembna *andreia*, vendar pri preudarnosti in mehkobi prednjači *kroke* tkanine, se pravi *sophrosyne* kot vrlina in moralni princip, ki mu pripisujejo ženskost. Uradni diskurz lahko zatrjuje, kar hoče, drugače je na nivoju, ki omogoča razumeti, kako se družba drži skupaj in preživi, ne da bi se potopila v norost niti padla v sužnost. Gre za dva principa, ki se afirmirata. To me pomirja na nek način, saj mi grška civilizacija pogosto postavlja dileme, kot sem že omenil.

Ta struktura grškega imaginarija je v nasprotju z javnim diskurzom.

Da. Kar moški zatrjujejo v prvem planu o svojih odnosih do žensk, ne pove vse resnice.

Toda dandanes raziskovalci pogosto dobesedno prevzemajo misli antičnih avtorjev, ki pišejo o prevladi moškega nad žensko.

Seveda. Vendar so tkanine in obleke nekaj tako vsakdanjega, osrednjega v življenju.

Preden so iznašli tkalne stroje, o čemer je sanjal že Aristotel, je bilo tkanje veliko bolj pomembno. Babica mi je pripovedovala o svoji mami, kako se je učila tkati. Na Švedskem podeželju je tkanje v prejšnjem stoletju označevalo ženske, podobno kot je delo na polju določalo moške.

Zanimivo je, da pri obeh dejavnostih pride do obračanja, *vertere*. Beseda označuje orača, ki obrača plug na polju, in gibe ženske pri tkanju, se pravi z desne v levo in z leve v desno. Ti dejavnosti sta analogni, že Stari so to dobro videli. Nek orfični fragment pravi, da gre za enako dejavnost na dveh različnih področjih. Boginja Atena ni po naključju pomembna v dveh sferah, pri tkanju in poljedelstvu. Izumila je brano, plug je mlajši. Atena je boginja, ki kontrolira, posreduje v obeh območjih, pri tkanju in poljedelstvu. Seveda ne kot boginja plodnosti, plug je kmečko orodje.

Ali se psihologija antičnega Grka razlikuje od psihologije sodobnega zahodnoevropskega človeka?

Da. Vendar me na drugačnost Grkov ni opozorilo branje grških besedil. Poučevanje klasičnih jezikov, grščine in latinščine ter spoznavanje antične kulture in institucij poteka po davno ustaljenih poteh. Da bi se zavedali oddaljenosti antičnih družb, se pravi tega, kar se izgubi pri pouku klasičnih jezikov, ki nam vzbujajo vtis bližine, češ da so nam Grki zelo blizu, je treba imeti etnološke izkušnje.

To mi je uspelo dvakrat. Ko sem bral etnološko literaturo, sem se zavedel, da obstaja na Švedskem drugačna kultura. Nisem etnolog, ampak ko sem bil v gimnaziji, sem imel med počitnicami stike z laponsko kulturo na severu Švedske. To je bila moja prva izkušnja drugačnosti, ki je sovpadla z mojimi prvimi stiki z grščino. Ko sem bil v Grčiji, se mi ni zdelo, da sem v stiku z drugačnim svetom. Do moje druge etnološke izkušnje je prišlo v severni Afriki v začetku 70. let, deset let potem, ko je Alžirija postala neodvisna. Imel sem veliko srečo, da sem smel živeti pri Kabilcih v gorovju Atlas. Poznamo literaturo o Kabilcih, npr. Moses

Finley v knjigi o Odiseju (*The World of Odysseus*, 1958) navaja kabilске kovače kot vzporednico družbenemu položaju kovačev pri Homerju. Raziskoval sem te zapise in se v Alžiru pogovarjal z antropologi.

Zaprosil sem za štipendijo, da bi lahko šel v Kabilijo v Alžiriji in bral Hezioda, seveda v francoskem prevodu, skupaj s kabilskimi kmeti, ki bi komentirali besedilo. Imel sem celo Finleyjevo priporočilo, vendar je pismo prispelo prepozno, švedska univerza mi ni podelila štipendije.

V Alžiriji sem imel stik z oralno poezijo "na terenu", ne epsko, ampak s šansoni, deloma primerljivimi z grškim buzukijem. Ta poezija opisuje urbani, delavski prostor s podeželjem v ozadju, osrednja drama je selitev s kmetov v mesto. Opazil sem, da je pek v nekem šansonu pripovedoval, kako je s podeželja, iz rodne vasi, prišel v Alžir. Oseba pravi: "ko sem se vkrcal na barko, da bi šel v Alžir". Da bi prišli iz gora v Alžir, se ni treba vkrcati na ladjo, ampak iti na avtobus. Kot model ustnega pesništva je uporabil šanson o izseljencih, v to formulo je pek vstavil lastno izkušnjo. Vendar pevec ni bil analfabet, veliko je pisal in bral.

Kako ste te izkušnje povezali z branjem grških tekstov?

To je bila potrditev mojega intuitivnega mnenja o Homerju in grški liriki. Sapphina poezija je ravno tako poezija formul. Že Milman Parry je to opazil, tudi sam sem našel formule v njenih pesmih. Sapphina poezija sledi pravilom ustnega pesništva.

Za razumevanje drugačnosti dojemanja samega sebe in svojega družbenega statusa je pomembna naslednja zgodba. V Alžiriji sem bil pri pekih, ki so skupaj delali. Ko sem si kot Nordlijec, Skandinavec zaželel, da bi imel nekaj časa zase in bral, so bili prepričani, da sem nesrečen, in da me je treba vključiti v skupino. To je zame postalo skoraj neznosno. Zato sva s soprogo hodila v kavarno, v kateri so bili gostje le Francozi, samo zato, da bi bila dve uri tiho, ker nisva več vzdržala. Peki so si delili vse svoje izkušnje. To je bila zame lekcija

drugačnosti, kar me je napravilo občutljivega za izjave antropologov, ki poudarjajo, da pri drugih ljudstvih ne deluje vse tako kot pri nas.

Ali mislite, da je vsakdanje življenje v Alžiriji podobno življenju v antični Grčiji?

Ne na tak način. Ampak ta izkušnja je postavila pod vprašaj univerzalnost moje kulture. Soočil sem se z ljudmi, ki ne funkcionirajo na isti način kot mi. Če gledamo površno, je alžirska kultura podobna naši, tudi tam so trgovine, otroke pošiljajo v šolo, ljudje hodijo v službo, to je bila dokaj moderna družba. Razlika med spoloma je bila zelo šokantna, vendar je bila tedanja družba dosti bolj tolerantna od sedanje. Moji soprogi so prijatelji priskrbeli celo dovoljenje, da je v javni kopalnici smela uporabljati kabino za tuširanje v moškem oddelku, saj se ni hotela umivati v hamamu, skupaj z ženskami. Dandanes bi bilo kaj takega nemogoče. Spominjam se, da so časopisi objavljali fotografije alžirskih pilotk, si predstavljate, ženske v muslimanski družbi pilotirajo leta 1972 vojaška letala. To je bil čas prave emancipacije žensk, zdaj je povsem drugače.

Ne, ne morem reči, videl sem kabilске kmete, in zdaj bolje razumem Hezioda. Vendar je ta izkušnja postavila pod vprašaj moje poznavanje poljedelstva, ki je sodobno, moj stric je imel veliko kmetijo. Pri Kabilcih sem videl povsem drugačne načine obdelovanja zemlje, na primer arhaično oslovsko vprego z brano. Na tak način sem se ponovno srečal z drugačnostjo, se zavedel, da lastna kultura ni univerzalna in povsod veljavna.

Raziskovali ste notranjost grškega človeka. V čem se razlikuje od naše notranjosti?

To je velik problem. Ne vem, kako naj povzamem moje današnje stališče. Naj ga poskusim predstaviti na primeru grških napisov. Ko sem raziskoval grško pisavo, sem se vprašal, zakaj arhaični napisi pravijo, "jaz sem nagrobni spomenik tega in tega", "jaz sem čaša od tega". Grki arhaične dobe torej sistematično pripisujejo položaj prve

osebe ednine popisnemu predmetu. Ne vem, ali ste brali *Alico v čudežni deželi*, tam je steklenička z napisom "spij me". Tu velja omeniti, da je Lewis Carroll napisal knjigo za hčerko Liddela, soavtorja grško-angleškega slovarja Liddel-Scott-Jones. Morda je na ta način pomežiknil Aličinemu očetu helenistu, ne vem. Tovrstni predmeti so zabavni. Gre mi na smeh, kot na primer takrat, ko grem v trgovino Ikea, in piše na računu: "obdrži me". Zdi se mi šaljivo, da obstajajo takšni predmeti.

Vendar grški napis "jaz sem Glavkov nagrobni spomenik" ne izvabi grškemu bralcu nasmeha, tega ne verjamem. To predpostavlja določen način inscenacije pisave, pisca in bralca, ki ni takšna, kot bi napravili mi. Na primer v napisu "sem Klejmakova amfora, Klejmakos me je napravil, njegova sem". Za nas bi bilo bolj običajno reči: "to amforo je napravil Klejmakos" v tretji osebi ednine, torej amfora v tretji osebi in obrtnik tudi. Mi bi lahko rekli tudi: "Ta amfora je moja", podpis: Klejmakos. Nikakor pa ne "sem Klejmakova amfora". Ta razlika med nami in Grki mi daje misliti o načinu dojemanja akta pisanja in branja. V prvih grških napisih je tisti, ki piše, vedno v prvi osebi. "Sem Herodotova knjiga, Herodot me je napisal". Tak je začetek Herodotovih *Zgodb*. Herodot nato preide v prvo osebo in piše naprej v prvi osebi. V knjigi je torej podobno, kot bi napravili mi, vendar je na začetku, na pragu knjige, tretja oseba. Isto srečamo pri Tukididu, prvi stavek njegovega dela je v tretji osebi.

Kako naj si razlagamo to razliko glede na današnji način pisnega izražanja?

Grški bogovi ne pišejo, pisave ne potrebujejo niti je ne izumijo. Izumitelji pisave so ljudje, Palamed, homerski junak; Aktajon, mitološki kralj Atike; Kadmos, izumitelj pisave ali tisti, ki je vpeljal semitsko pisavo v Grčijo; Prometej ni pravi bog, ampak posrednik med svetom bogov in ljudmi. Bogovi so nesmrtni, zato nimajo razloga, da bi pisali. Če so vedno tu, nimajo potrebe, da bi pisali, to zlahka razumemo. Dejstvo, da pišem, na nek način

pomeni reči "sem smrten". Ko pišemo, se postavimo v položaj tretje osebe, se pravi osebe, ki je odsotna, ni je pri pogovoru med bralcem in kamnom. Če bi bila oseba, ki je pisala, ves čas prisotna, ne bi bil zapis potreben, saj bi jo lahko spraševali, se z njo pogovarjali. Rekla bi "to je moja amfora", no, težje si je zamisliti, da pravi: "to je moj nagrobni spomenik". Grki pišejo v tretji osebi, ker predpostavljajo svojo odsotnost.

Je to značilnost ustne kulture?

Da, ker pisava obstaja zato, da bi jo brali na glas, in proizvedli več zvočnega logosa.

Kako povezuje posebnost v porazdelitvi prve, druge in tretje osebe v Grčiji?

To bi povezal z dojemanjem samega sebe, svoje osebe. Kultura, ki pripisuje status prve osebe nekemu predmetu, morda predpostavlja prvo osebo, ki je ne določajo iste značilnosti kot v sodobnih jezikih. Če se izrazim bolj preprosto, prva oseba pri Grkih verjetno nima iste "gostote", kot jo ima za nas. V naši kulturi poznamo Marcela Prousta, igro, ki si jo je težko predstavljati v antični Grčiji. Poudarjam, da Homer ni grški Marcel Proust (smeh).

V Grčiji in Rimu govorimo o kulturi iz oči v oči (v francoščini: *face-à-face*, v angleščini: *face to face*).

Da, to najdemo v napisih. Če je predmet "jaz", postane bralec "ti". To je reverzibilno, bralec lahko postane "jaz" nasproti "ti" v napisu. Za nas je čudno, da ne gre za pogled iz oči v oči med bralcem in piscem, ampak za pogled iz oči v oči med predmetom, napisom ali knjigo, in bralcem. V tem je razlika. Rekel bi, da se Grki zanimajo za dejstvo, da bralec oživi mrtve črke. Gre za kulturo iz oči v oči, celo ko se najdemo na polju pisave.

Na predavanju v Ljubljani na ISH, Fakulteti za podiplomski humanistični študij v letu 1998 ste obravnavali grškega junaka Ajanta, ki trdi, da deluje na tak način kot sodobni človek, se pravi samostojno, po svoji volji.

Ko sem obravnaval Sofoklovega Ajanta, sem se dotaknil vprašanj človekove

notranjosti, odločanja in delovanja. Ajant napravi samomor po dolgi zgodbi. Prične tako, da odkloni božjo pomoč in zatrjuje, da je neke vrste avtonomni subjekt. Naravnost pravi, da s pomočjo bogov lahko uspe najbolj povprečen človek, on pa ne potrebuje bogov.

Ali je takšna trditev za Grke nenavadna?

Da. Homerja navdihujejo muze in daje svoji pesnitvi religiozni čar, vendar si je sposoben predstavljati nekoga, ki se hoče boriti proti Trojancem, ne da bi bogove prosil, naj mu pomagajo do zmage. Vse, kar jih Ajant v slavnem prizoru *Iliade* prosi, je, da reče Zevsu, "če si se odločil, da bomo Grki danes umrli, vsaj poskrbi, da se megla in oblaki razkadijo, da bomo umrli na svetlobi". Ne morem verjeti, da je nemogoče, da bi si stari Grki predstavljali avtonomno dejanje, vendar bi rad rekel, da je njihova tendenca ali drža takšna: če smo skupaj z bogovi, je dobro. Vendar delovanje brez pomoči bogov ni bilo nepredstavljivo. V mislih je to bilo mogoče, čeprav je marginalno. Vendar se ljudje raje postavijo ob bok bogovom, vsaj po mojem mnenju Sofokles to poudarja.

Kakšen je vaš pristop k raziskovanju antike?

Gre za antropološki pristop, ki temelji na filologiji. Branje v stari Grčiji, na primer, je moč raziskovati s pomočjo filološke analize besed. Opazil sem, da je v grščini ogromno besed, ki označujejo oziroma kvalificirajo dešifriranje napisanega. Ne govorim takoj o branju, ampak govorim o različnih pogledih na dejavnost, ki jo mi imenujemo branje. Eden izmed glagolov, ki se pojavijo v zapisih relativno pozno, pomeni "razviti". Takoj razumemo, da gre za razvijanje knjižnih zvitkov. To je razlika v primerjavi z našo kulturo. Ta glagol zame ni bil zanimiv, ker ničesar ne pove o mentalni arhitekturi. Arhaični glagol za branje *nemein*, ki pomeni razdeliti, je bolj pomemben. Kaj lahko pri branju razdelimo skupini naslovnikov? V našem času rečemo, razdelil sem fotokopije. V Grčiji je šlo za porazdelitev napisanih besed, kar predpostavlja ozvočenje, vokalizacijo neme in tihe

pisave. Ta vokalizacija ima naslovnike, ki besedilo poslušajo. Lahko jim rečemo poslušalci teksta. V slovarju piše, da *akountes* pomeni bralce. To je zame prehitro, čeprav to trdita Liddle-Scott, avtorja velikega grško-angleškega slovarja. Poslušalci besedila so naslovniki, vendar ne berejo, ampak *poslušajo* branje.

V Atenah rečejo branju *anagignoskein*, kar dobesedno pomeni prepoznavati. Kaj lahko pri branju prepoznavamo? Slovar pravi, da prepoznavamo posamezne besede in črke. Jaz sem se ozrl naokrog, prebiral sodobne študije o otrocih, ki se učijo brati, in spoznal, da gre za prepoznavanje v tistem trenutku, ko razberemo grafično sekvenco kot nekaj, kar ima pomen. Težko je dešifrirati črke brez presledkov, vendar če jih beremo na glas, v nekem trenutku razumemo besedilo in rečemo, aha, to pomeni to. Glagol *anagignoskein* meri na ta trenutek prepoznavanja. To potrjuje, da so antični Grki brali na glas in so si težko predstavljali, da bi kdo potihem bral, čeprav so znani tudi taki primeri.

V knjigi o antropologiji branja v antični Grčiji omenjate Aristotela.

Da, tudi njega, a potihem so brali že pred njim. Vendar je običajen način v antiki branje na glas, vokalizacija je bila zelo pomembna. Rečeno s stališča kulturne antropologije nima tiho branje nobenega smisla, nobenega *raison d'être* v kulturi, ki ima tišino za enako pozabljanju. Za Grke arhaične in klasične dobe je tiho branje enako pozabljanju. Napravil sem poskus, natipkal sem besedila v laponščini, se pravi v posebnem dialektu, v fonetičnem zapisu, brez presledkov, vse v velikih črkah. Tekste sem pokazal prijateljem, najprej so rekli, da so nesmiselni. Ko pa so besede na glas izgovarjali, so jih razumeli. Tako smo navajeni na pravopis, na presledke med besedami in na standardizacijo bolj ali manj uradnega jezika, da dialekt iz zapisov izginja. Srečujemo torej standardizirano slovenščino ali švedščino.

Bogastvo današnjih dialektov je podobno situaciji v grških deželah arhaične dobe. Jezik ni standardiziran in ni pravopisa, ki je za nas

izredno dragocen, če hočemo hitro brati. Če ni pravopisnih znamenj, je treba drugače in počasneje brati. Kar spontano začnemo premikati ustnice in izgovarjati. Grško branje je torej neke vrste bralni laboratorij. Pri raziskavi o branju sem torej izhajal iz besedišča, to je bil moj edini vir.

Zanimivo razliko izražata aktivni in medijalni način grških glagolov za branje. Aktivni način izraža glasno branje, ne da bi razumel, kaj bereš. Medijalni označuje osebo, ki bere zase, na samem ali skupini poslušalcev, med katerimi je on sam. Grška slovnica omogoča to razliko. Ko Herodot omenja glasnika, ki bere, uporablja medijalni način; tako vidimo, da tudi sam poslušča in razume vsebino. Aktivni glagolski način izraža, da je bralec neke vrste instrument za poslušalca. Tak je kot kasetofon, ki bere zvočni zapis. Zabavno je, da v Šparti berejo aktivno, se pravi, da jim je vseeno, če kaj razumejo.

Sužnji, ki recitirajo na pamet Iliado in Odisejo, so tudi aktivni bralci besedila, ki je shranjen v njihovem spominu, so neke vrste instrumenti?

To je mogoče. John Scheid mi je povedal, da so v katoliški šoli pri obedu morali brati sveta besedila. Povedal je, da je bral cele pol ure, ne da bi se nato spomnil vsebine, kljub dejstvu, da je bilo branje v veliko zadovoljstvo vodstva institucije. Povsem mogoče se je reducirati na instrumentalno funkcijo. Tudi sam sem opazil, da pri branju na glas lahko mislim na kaj drugega.

Do katerih antropoloških problemov ste prišli s filološko analizo?

Ko sem pisal *Fraziklejo*, sem v središču postavljala filološki pristop, podobno kot Jean- Pierre Vernant in Eric A. Havelock. Že v doktoratu sem uporabljal filološki pristop, da bi razumel, zakaj so Grki po približno štiristo, petsto letih izbrali za pesnika besedo *poietes*. Pri Homerju so pesniki aojdi, torej nekaj drugega. Pesnik je proizvajalec, je obrtnik, tisti, ki dela pesnitev. Homerski aojd ne proizvaja

ničesar, on prejme besede od bogov in jih le izgovarja. Ni avtor lastnega diskurza, je instrument in glasnik božanstva. V diskurzu o poeziji je torej prišlo do prave revolucije. V doktoratu skušam razumeti, kako je prišlo do tega.

V Pindarjevi generaciji uporabljajo rokodelske metafore, da bi označili poetično ustvarjanje. Pindar dela za plačilo, kot rokodelec. Sam pravi, da postavlja pesniški spomenik. Pesem je pročelje hiše, ki se blešči od daleč, ali reče: "tkem svojo pesem". Uporablja celo serijo obrtniških metafor in ne omenja besede *poietes*. Kot da bi to bila trivialna ali slogovno nemogoča beseda. Pri Herodotu prvič srečamo to besedo, okoli sredine petega stoletja se pojavi beseda *poietes*. Prišlo je do prave religiozne revolucije, ker se je beseda laicizirala. Pesnik, ki ustvarja proti plačilu, ne more reči, da sta muza ali Apolon avtorja pesmi. V tem primeru ne bi imel naročnik obveznosti, da plača pesnikove usluge. Poznamo več pripovedi na to temo. Grški pesnik Simonid je v Tesaliji pel pesem in nato prosil princa Skopasa za plačilo. Ta je odvrnil, da je Simonid toliko govoril o dvojčkih Dioskurih, da predlaga, naj pesnik zahteva polovico plačila od Dioskurov, sam pa bo plačal polovico. Tedaj nekdo potrka na vrata in vpraša za Simonida. Pesnik gre skozi vrata in išče osebo, ki ga je poklicala, vendar nikogar ne najde. V tem trenutku se palača sesuje, vsi razen Simonida umrejo. Pripoved posvari ljudi, ki ne spoštujejo pogodbene pravice pesnika, ki dela za plačilo, določeno v pogodbi.

V času pred dobo, ki jo omenjate, v drugi polovici šestega stoletja, so prvič zapisali *Iliado* in *Odisejo*.

Tedaj je bilo besedilo bolj ali manj etabliirano. V času vladavine Pejzistratidov se Grki zanimajo za filologijo in iščejo vse do male Azije pravo besedilo *Iliade* in *Odiseje*, da bi ga aojdi recitali na praznik panatenaje. To pripovedujejo, ne vem, koliko je zgodba vredna. Vem, da tedaj obstaja filološki interes za homerski besedili.

Kateri družbeni spremembi ustreza pojav zanimanja za filologijo in želji, da bi določili "pravo" besedilo obeh spevov?

V ustnem pesništvu, kot je obstajalo nedolgo tega pri vas, v bivši Jugoslaviji, obstaja več tradicij in s tem tudi možnosti, da guslar ali aojd spremeni zgodbo, in jo drugače pripoveduje. V Grčiji obstajajo različice konca *Odiseje*, ki pravijo, da je Penelopa spala z vsemi snubci. Zgodbe je moč povedati tako, da se drugače izidejo, npr. v *Teogoniji* bi lahko z istimi besedami in formulami kot v dejanski verziji pripovedovali o Zevsovem neuspehu. V epopeji je moč ustvariti opravičila za določeno lokalno politiko, npr. pripovedi o lokalni oblasti, o vodilni družini, ki je zmagala v tej in tej vojni. V obdobju vsegrškega gibanja skušajo zbrisati lokalne različice, ker se na enem mestu zberejo Grki iz različnih krajev, tudi iz male Azije. Zbirati in ustvarjati začnejo fiksno, avtorizirano besedilo, kateremu se prebivalci različnih krajev ne morejo upreti in trditi, da je prava njihova lokalna različica. Zapis *Iliade* in *Odiseje* je treba razumeti v okviru takšnega boja.

Kdo zapiše Iliado in Odisejo?

Če se vrnemo na konec šestega stoletja v Atene, tam srečamo Simonida. Pravimo, da je nekdo kot Simonid, ki je imel pesniške in filološke sposobnosti, vnesel spremembe v oba speva. To ni bil aoj ali guslar, drugače je delal, znal je pisati. Pravijo, da je iznašel nekaj črk, poznal metrične zakonitosti in znal žonglirati z ritmom. Pretvarjal je na primer heksametre v trohejske tetrametre tako, da je le zamenjal vrstni red besed. To kaže na *savoir-faire*, ki ga ustna tradicija ne pozna. Osnovni instrument je pisava. Simonid je pri tem zelo pomembna oseba. Mislim, da je poenotenje besedila usmerjeno proti krajevnim različicam. Na tak način so ustvarili pesnitev, v primerjavi s katero so vse druge različice manjvredne in nepomembne.

Ali govorite o centralizaciji moči?

Da. Ko Grki dobijo super verzijo o Ahilu, ki jo imamo v *Iliadi*, le kaj je zatem še moč povedati? Lokalni aoid težko napravi kaj boljšega.

Kakšna je vloga raziskovalca antične Grčije v sodobnem svetu?

Strinjam se s tem, kar je Vernant napisal v uvodu knjige *Mit in mišljenje*. Grčija je neke vrste laboratorij, ki ima to prednost, da je oddaljena, a vendar ne tako zelo, da bi postala nedoumljiva. Je dovolj blizu, da se lahko prepoznamo, toda lahko se tudi izvijemo iz tega preveč preprostega prepoznavanja. Obenem gre za oddaljenost in bližino z Grki. Dejstvo, da so oddaljeni in ne sodobniki, je na nek način prednost za nas, ko preučujemo religiozna dejstva in različne bralne praktike. Če raziskujemo podobna vprašanja v muslimanski kulturi, naletimo na tako velike politične zastavke, da tvegamo, da nas ustavijo. Obstajajo nasprotniki, ki se bodo uprli določeni interpretaciji, ker se ne sklada z religijo in njihovimi interesi. Grška kultura je dobro dokumentirana, veliko dela je že opravljeno, pripomočke imamo na voljo. Ukvarjanje z drugačno kulturo je neke vrste polproizvod, ki postane pravi interes, se pravi primerjava z nami in relativizacija našega dožemanja sveta, naših vrednot in delovanja. Brez te oporne točke zunaj naše kulture si ne bi mogli zastaviti vprašanj, kdo smo in kaj počnemo.

Predstavljam si, da raziskovanje antične Grčije lahko dobi nove poudarke. Pred dvema letoma sem bil na Korziki in predaval na tamkajšnji univerzi. Povedali so mi, da se veliko mladih zanima za Grčijo, veliko več študentov si izbere študij stare grščine kot drugod v Franciji. Nekdo mi je rekel, da so konflikti na Korziki takšni, da ni moč odkrito govoriti o dogajanju. Gre za dramatične in krvave dogodke, povezane z nacionalisti, zahtevami po avtonomiji, in tudi z mafijo. Za mlade je nemogoče, da bi govorili o vsakdanjih zadevah. Mladi berejo grško tragedijo in

govorijo o Alkibiadu, Sokratu in o grških vojnah. Zanje je to pogovor o lastni realnosti, ne da bi jo ves čas omenjali, ker bi bilo pretežko, in bi naleteli na ovire. Našli so torej način, da obidejo tišino. Govoriti o sodobnih problemih preko ovinka do stare Grčije, tudi to ni brez nevarnosti. Študij antične Grčije je torej bila edina priložnost, da so mladi lahko spregovorili o stvareh, ki so se jih zadevale, in bile zanje pomembne. Zanimivo, da klasični študiji odpirajo prostor tistemu, kar je neizgovorljivo, *unspeakable*.

Med sodobnostjo in antiko: strukture etike, ritualizem in identiteta

Mar je dojemanje samega sebe enako v vseh družbah in časih?

V pogovoru s kolegi se nam je nekajkrat zastavilo vprašanje o razlikah med sodobnimi in antičnimi kulturami. Kakšna je psihologija posameznika v antiki? Ali se njegova notranjost razlikuje od notranjosti sodobnega človeka? Ker gre za obsežen problem, kateremu bi bilo vredno posvetiti temeljito študijo ali serijo predavanj, kot so napravili na primer raziskovalci Centre Louis Gernet v Parizu v študijskem letu 1998/1999, bom na tem mestu izbrala nekaj temeljnih problemov, ki kažejo na odstopanja v dojemanju samega sebe med antičnim človekom in našim sodobnikom. Predvsem bom pokazala na razlike v morali in v religiji, ki sta odločilni pri oblikovanju identitete v antiki.

Vprašanje je potrebno zastaviti še bolj na široko, da bi razkrili drugačnost antičnega človeka. V čem se mišljenje Rimljana ali Grka razlikuje od mišljenja sodobnega zahodnoevropskega človeka? Skeptiki pravijo, da imamo na voljo izredno malo informacij, iz katerih bi lahko neizpodbitno dokazali, da ljudje v antiki svet in sebe drugače dojemajo kot dandanes.

Preden bom začrtala pot raziskovanja, naj opozorim, da so izrazi antični človek, ljudje v antiki ter Grki in Rimljani izredno nedoločeni. Institucije posameznih grških mestnih držav se razlikujejo, kultura starega Rima ni povsem identična tistim v provincah. Semantični sistemi rimske kulture se razlikujejo znotraj daljšega časovnega obdobja na istem geografskem področju. Zaradi velikodušnosti pri

¹ Cf. Vernant 1985, str. 9–16; Vernant 1989, str. 211–232; Vernant 1996, str. 163–182.

² O interakciji med religijo, moralo in oblikovanjem človekove notranjosti skozi evropsko zgodovino cf. Taylor 1989.

podeljevanju rimskega državljanstva srečamo npr. italske, grške, armenske "Rimljane", ki ohranjajo tradicije in kulturo provinc, iz katerih so prišli v Rim. V tem prispevku se ne bom posvečala raznolikosti in večplastnosti različnih kulturnih sistemov v Rimu in v rimskem imperiju, ampak bom primerjala značilnosti antičnih civilizacij, predvsem rimske, s sodobnimi družbami. Največ literarnih virov imamo na voljo iz razdobja od 1. stol. pr. Kr. do 2. stol. po Kr., zato se razprava nanaša na ta časovni okvir.

Metodološko načelo raziskovanja identitete v antiki in sodobnosti prevzamam po delu Jeana-Pierra Vernanta. Iz človekovega delovanja in reakcij je moč razbrati, kakšna je njegova psihologija, kako dojema samega sebe in svoje mesto v skupnosti.¹ Prvo težavo zagovornikov nespremenljivosti človeške psihologije vidim v tem, da že med sodobnimi družbami naletimo na izredno velike razlike v obnašanju. Poglejmo si vsakdanji primer: vožnjo z avtomobilom. Čeprav si domišljamo, da je naš slog šofiranja individualen, lahko iz načina vožnje razberemo, kako voznik dojema sebe glede na skupnost. Na Norveškem (in v drugih skandinavskih deželah) se vozniki in voznice natanko držijo vseh prometnih predpisov, nasprotno pa v Sloveniji razumejo svoje prekrške, ki jih prometnikova roka ni zabeležila in ustrezno oglobila, kot znak osebnega napredovanja. Drugače kot v družbi, ki ceni pravico drugih do varne vožnje, naš nagli voznik rad postavi svojo željo po hitri vožnji nad vse potrebe drugih udeležencev prometa, včasih tudi višje od pravice do življenja.

Morda lahko razliko v načinu vožnje razložimo z religiozno moralo, ki vpliva na oblikovanje moralnih norm tudi za tiste, ki sami niso verni.² V luteranski Norveški tradicionalna vera ne pozna kesanja in odpustka po grehu, zato vzgoja in normativno obnašanje poudarjata, da je treba vnaprej preprečiti, da ne zagrešimo napačnih dejanj in grehov. Če Islandec spi je kozarec vina, se ne bo usedel za volan, ker se zaveda nevarnosti kombinacije alkohola in vožnje z avtom. Odgovornost do drugih narekuje izredno previdnost, ki se v deželah, ki poznajo versko tradicijo kesanja in odpustka po grehu, zdi pretirana. V naši deželi sta šofiranje pod vplivom alkohola ali prekoračitev hitrosti moralno veliko manj vprašljiva. Ali tudi odgovornost do življenja drugega spada v predalček brezbriznosti tistega, ki ve, da mu bo odpuščeno?

V Maroku (in v drugih arabskih deželah) je bog Alah tisti, ki odloča, kdo bo preživel vožnjo ali ne. Zato se voznikom ne zdi pomembno, da bi pazljivo sledili dogajanju na cesti. Dober avto je odlično zagotovilo, da ne bo prišlo do nesreče ali da izid ne bo smrten. Vsak vozi po svoji volji, prometnih predpisov nihče ne spoštuje. Takšno ravnanje je moč razložiti s tem, da vozniki upoštevajo drugačna pravila igre. Ker menijo, da slog vožnje ne vpliva na Alahove odločitve, ali bodo po cesti pridreli do svojega cilja, vozniki ne razmišljajo o varni vožnji.

Razlike v reagiranju na cesti so med vozniki izredno velike, navezujejo se na tradicionalni odnos do prometnih predpisov, do drugih udeležencev prometa, do vloge posameznika v skupnosti in do boga. Religija in morala odsevata kozmologijo, določata mesto človeka v družbi in vesolju, njegovo polje delovanja in stopnjo človekovega vpliva na dogodke v prometu. Univerzalnih reakcij na stop znak ni; vse so pogojene s kulturo in vladajočo etiko, kakor sta se preoblikovali skozi zgodovino. Zakaj potem zagovorniki psihološke nespremenljivosti trdijo, da so človekovi odzivi dandanes prav takšni kot v antiki? Najprej bi se morali odločiti, katerim načinom ravnanja ustreza Rimljanovo. Ali odseva veliko osebno odgovornost do drugih, kar razberemo iz skandinavskega sloga vožnje? Ali je brezbrizen do drugega in skrajno individualističen, kot smo vajeni v deželah, ki poznajo pijane voznike in nevarno vožnjo? Ali fatalistično zaupa v usodo, ki jo je bog določil vnaprej, in se prepusti naključju, ne da bi dosti vplival na potek dogodkov?

Bralca ne nameravam pustiti v suspensu. Značilno za obnašanje na rimski cesti je naslednje pravilo. Če se srečata nosilnici dveh rimskih gospodov, se mora vkraj umakniti tisti, ki ima nižji družbeni položaj. Priučeni odzivi na cesti se v starem Rimu ne ravna po desnem pravilu, ampak glede na položaj na družbeni lestvici. Hierarhični sistem prisoja družinskemu glavarju (*pater familias*) moč (*potestas*) in avtoriteto nad sinovi in njihovimi družinami. Primat glavarja družine pride do izraza v vsakem dejanju: sam pri domači mizi prvi spregovori, sinovi se priglasijo k besedi v vrstnem redu, ustreznem mestu, ki ga zasedajo v družinski hierarhiji. *Pater familias* sam upravlja z družinskim premoženjem, tudi s tistim delom, ki so ga pridobili sinovi. Vendar se na javnem prostoru mora umakniti svojemu sinu, če ta opravlja državno službo. Z avtomatično gesto umika hierarhično višji osebi Rimljan izkaže spoštovanje državnemu uradniku in funkciji, ki jo opravlja. Uvodno razmišljanje naj zaključim z ugotovitvijo, da je iz delovanja in reakcij človeka moč razbrati, kako dojema sam sebe, in kje vidi svoje mesto v skupnosti.

Različni odgovori na vprašanje

Implicitni "da"

V antičnih študijih je na vprašanje o identičnosti ali razliki v psihologiji antičnega in sodobnega človeka moč razbrati tri različne odgovore. Velik del klasičnih filologov in zgodovinarjev bere 2000 let stara besedila tako, kot da jih je napisal sodoben avtor. Številni raziskovalci osebno podoživljajo mnenja in misli antičnih pesnikov, dramatikov in zgodovinarjev, se z njimi identificirajo ali se od njih ogorčeno distancirajo. Dejanja in besede literarnih likov in zgodovinskih oseb obravnavajo z merili, ki so veljavna v naši kulturi. Sprašujejo se na primer, ali nam je neka literarna oseba

³ Cf. Durand 1979, str. 134.

⁴ Cf. Veyne 1992.

simpatična, in kakšen je njen psihološki razvoj. Seveda je primerno, da se prevajalec antičnih besedil vživi v avtorjevo kožo, kolikor je le mogoče. Vendar podoživljanje literarnih likov po tihem predpostavljaja, da naj bi bilo izkustvo antičnega človeka strukturirano tako kot naše. Na videz nedolžno prepričanje, da je duševnost večno ista in nespremenljiva, skriva v sebi napačen podton: človek naj bi bil v vseh prostorih in družbah takšen, kot ga poznamo iz svojega vsakdanjega življenja. Na tej predpostavki temelji upravičenost presojanja antičnih družb glede na vrednote lastne družbe, ne da bi se zavedali, da obstajajo drugačni etični sistemi, ki jih poznamo iz antropoloških študij.

Nepripravljenost za raziskovanje alternativnih sistemov vrednot in simbolnih pomenov onemogoča spoznavanje antičnih institucij, ki se razlikujejo od sodobnih. Jean-Louis Durand označuje takšno odklanjanje za etnocentrizem, ki je ena izmed največjih epistemoloških preprek pri raziskovanju antike.³ Ureditev, ki jih raziskovalec ne priznava ali ne pozna, ne more razbrati iz antičnih virov, ker preprosto ne pričakuje, da bi se lahko npr. odnos med vernikom in bogom v starem Rimu razlikoval od današnjih vzorcev vedénja.

Avtorji pri izključno literarni obravnavi besedil ne postavijo družbenega konteksta umetniških stvaritev na osrednje mesto svojega razmišljanja, ampak ga v razpravi le enkrat omenijo in hitro pozabijo. Antično liriko, tragedijo in komedijo merijo s sodobnimi literarnimi merili, ne da bi še enkrat samkrat pomislili na njihovo rabo, vpeto v vsakdanje življenje. Antična poetika predpisuje pesniku predvsem, da izvrstno obvlada obrtniško plat pesnjenja, izpoveduje obče človeške izkušnje v prvi osebi in uporablja ustrezne pesniške vzorce. Merjenje antičnih umetnin v skladu z romantičnimi merili o pesnjenju, ki predpostavljajo avtentično iskreno izpovedovanje resničnih doživetij, je anahronistično.⁴ Pisci izključno literarno-teoretskih študij se niti ne zavedajo, da na antiko projicirajo vrednote iz svojega vsakdana, in s tem pozabljajo na zgodovino, ki so prehodila literarna merila.

Izrecni “da”

Druga skupina raziskovalcev si je za razliko od prve zavestno zastavila vprašanje, ali sta dojemanje sveta v antiki in psihologija antičnega človeka enaka današnjemu. Odgovor je odločni “da”. Izražanje človeških reakcij na zunanje dražljaje razumejo kot genetsko pogojeno in v temelju enako v vseh kulturah. Eden vidnih predstavnikov etološke smeri je Walter Burkert, zdaj že upokojeni klasični filolog in religiolog univerze v Zürichu. Napisal je vrsto knjig, v katerih dokazuje kontinuiteto simbolnega obnašanja človeka ter istovetnost religiozних obredov in mitov v različnih kulturah antike. Burkertov razlagalni model, ki razodeva bistvo, pomen in namen vsakega obreda, temelji na antropoloških raziskavah o vedénju živali. Po njegovem mnenju ima bogastvo

antičnih mitov, ajiologij in obredov svoje referente v obnašanju živali, predvsem opičnjakov.

Vzemimo pod drobnogled Burkertovo razlago antičnih libacij, obreda odlivanja tekočine iz ritualne posode. Ko se Walter Burkert sprašuje po pomenu antičnih parentalij, poseže po *ad hoc* vzporednici z živalskim obnašanjem. Darovanje tekočine bogovom družinskih prednikov poveže s pasjim uriniranjem. Pomen in namen antičnih parentalij je po njegovem moč razložiti s pasjim označevanjem teritorija.⁵

Če to razlago vzamemo resno, se pokažejo težave. Ali ljudje v antiki in sodobnosti odtakajo vsebino mehurja zato, da bi označili svoje ozemlje? Ali v filmu *Beli maček, črna mačka* Emirja Kusturice osebe odlijejo nekaj kapljic žganja preden sami pijejo zato, da bi po pasje označili svoj prostor? Mar ni v ospredju te ritualne kretnje misel na mrtve? Walter Burkert nasilno poenostavlja kompleksno simbolno prakso žrtvovanja na obnašanje najzvestejšega človekovega prijatelja, katerega vsakdanje življenje določajo pretežno potrebe biološke narave.

Antropološke raziskave razlagajo libacije in parentalije v okviru pomenov, ki jih imajo za Grke in Rimljane.⁶ Družine pitno darujejo na grobovih svojih prednikov sol, kruh, mleko, kri ali olje.⁷ Avguštin na primer pohvali pobožnost in vzdržnost svoje matere Monike, ki pri opravljanju tega poganskega obreda ne pije vina, ampak le ustnice pomoči v vino.⁸ Pri parentalijah torej praznovalci pojedjo kos kruha, namočenega v vino, preden daritev položijo na grob. Kličejo duhove umrlih pokojnikov in vzpostavijo neke vrste komunikacijo z njihovimi bogovi mani (*di Manes*). V *Eneidi* Ana za hip zagleda sestro Didono, kateri daruje parentalije (dišeča mazila, solze in koder las).⁹ Solze ali kri žrtvene živali posvetijo pogrebni oltar.¹⁰ Iz antičnih virov ni moč razbrati, da bi praznovalci parentalije razumeli kot pasje označevanje teritorija, saj poudarjajo predvsem ritualistično komunikacijo z mrtvimi.

Filogenetsko poudarjanje kontinuitete obnašanja in simbolnih dimenzij vse od predegejskih kultur do judovskih svetih spisov in grško-rimske antike napravi odličen vtis o Burkertovi načitanosti. Vendar težava leži v dejstvu, da Burkertov genetično-materialistični pristop predpostavlja večno nespremenljivost sveta, v katerem so vzorci vedênja genetsko pogojeni. Mnenje o vrojenih značilnostih človeka, ki naj bi prišle do izraza v reprezentacijah in simbolnem delovanju, ne ponudi odgovora na vprašanje, zakaj se miti in religiozni rituali razlikujejo že med tako majhnimi skupnostmi, kot so posamezne grške mestne države. Prav tako ne omogoči razumevanja zgodovinskih sprememb in znanstvenih revolucij, saj genetska pogojenost obnašanja pomeni tudi nespremenljivost mišljenja. Iskanje pomenov antičnih ritualov s pomočjo vzorcev živalskega obnašanja zaobide dejstvo, da imajo obredi določen pomen, ki je za praznovalce implicitno razviden pri opravljanju obredov, kar bom obravnavala v predzadnjem poglavju.

⁵ Cf. Burkert 1979, str. 42–3.

⁶ Cf. Vernant 1979, str. 63–71; Scheid 1984; Scheid 1993; Šterbenc 2000a, poglavje Parentalia.

⁷ Cf. Vergilij, Eneida, 3, 303–305; Vergilij, Eneida, 5, 42–103; Ovidij, Fasti, 3, 560–564; Metamorfoze, 13, 423–428

⁸ Cf. Avguštin, Izpovedi, 6, 2, 2.

⁹ Cf. Ovidij, Fasti, 3, 560–564.

¹⁰ Cf. Vernant 1974, str. 121–140.

¹¹ Cf. Vernant 1985.

¹² Gernetov življenjepis povzema Riccardo di Donato, cf. Gernet 1983, str. 403–420.

¹³ Cf. Vernant 1967.

¹⁴ Glede konceptov dogodkovne in nedogodkovne zgodovine cf. Veyne 1978, zlasti str. 123–191.

Odločni “ne”

Tretja skupina raziskovalcev, ki zanika identičnost konstrukcije posameznikove notranjosti v antiki in sodobnosti, je v manjšini. Sem spadajo sodelavci Centre Louis Gernet, Centra za primerjalno raziskovanje antičnih družb v Parizu. Jean-Pierre Vernant je oblikoval vodilo antropološke šole antičnih študij, namreč da psihologija antičnega človeka ni enaka današnji zahodnoevropski. Knjigo *Mit in mišljenje pri Grkih* je podnaslovil *Študije o zgodovinski psihologiji*, kar opozarja na zgodovinsko dimenzijo človekove notranjosti in psiholoških funkcij.¹¹ V knjigi so zbrana programska besedila, ki poudarjajo razlike med antiko in sodobnostjo glede na dojetje mitologije, spomina, časa, organizacije prostora, podob, pojmov dela in osebe ter razlike med mitom in logosom.

Vernantov učitelj Louis Gernet je doživel priznanje in sprejem svojih idej o antropologiji stare Grčije v francoskih akademskih krogih šele 31 let po zagovoru doktorata. Do tedaj je predaval na univerzi v Alžiru, takorekoč v intelektualnem izgnanstvu, saj njegovih raziskav o grškem pravu, zgodovinski psihologiji in antropologiji Grkov nihče ni jemal resno.¹² Nepripravljenost francoskih akademikov, da bi upoštevali Gernetove ideje, verjetno izvira iz dejstva, da je pometal z intuitivnimi pogledi na ravnanje starih Grkov in jih nadomestil s poznavanjem družbenih struktur.

Sodelavci Centra, poimenovanega po Louisu Gernetu, razvijajo inovativne pristope, ki pri raziskovanju oddaljenih kultur ne dajejo prednosti intuiciji, ampak antropološki metodologiji. V Franciji je antropologija antike prodrla celo v sezname obvezne literature za pripravo “konkurza”, izpitov za izbor srednješolskih profesorjev. Lanskoletni in letošnji preizkus za bodoče profesorje zgodovine je na seznamu knjig za pripravo na izpit “Vojne v stari Grčiji” predvideval tudi knjigo, ki jo je uredil J.-P. Vernant.¹³ Toda pri predavanjih so profesorji študentom izrecno povedali, da poznavanje te snovi ne vpliva bistveno na končni rezultat izpita. Problematicizacija vprašanj, kaj za stare Grke pomeni vojna, kako se se bojujejo in katere simbolne dimenzije so s tem povezane, torej velja za manj pomembno znanje. Nemetodološko preučevanje antike, ki se omejuje na naštevane in opisovanje zgodovinskih “dejev”, je v deželi, v kateri deluje največje število antropologov antike in Evropi, še vedno izrednega pomena.

V raziskovalnem centru Louis Gernet raziskujejo v smeri proti tokovom tradicionalno ustaljenega zgodovinopisja. Za razliko od drugih usmeritev antičnih študijev obravnavajo rituale, mite, literarne in likovne umetnine znotraj kulturnega konteksta družbe, v kateri so nastali. Ne izogibajo se študiju vsakdanjega življenja v antičnih družbah in preučujejo običaje in navade, katerim se tako imenovana dogodkovna zgodovina izogiba.¹⁴ Takšna strukturna zgodovina razlaga institucije, običaje, strukture mišljenja in obnašanja, ki so stalnice v določeni kulturi, in se v teku stoletij počasi spreminjajo.

Antični zgodovinarji (in naši sodobniki, ki jih nekritično posnemajo) se tem problemom redko izrecno posvečajo, saj so zanje del vsakdana, za katerega si težko predstavljajo, da se razlikuje od navad izpred sto let.

Antropologi raziskujejo proizvode grške in rimske kulture z namenom, da bi spoznali miselni svet antičnega človeka. Velik poudarek namenjajo grškemu in rimskemu pojmovanju politike, religije, države, dela, prostora in časa. Izmed naštetih konceptov naj na tem mestu opozorim na drugačnost političnega delovanja in religije v primerjavi z današnjimi pojmovanji, saj bosta v nadaljni argumentaciji igrala pomembno vlogo. Polje političnega je v antiki začrtano zelo na široko. Nikakor se ne omejuje na volitve, oblikovanje in izvajanje oblasti ter vojaške premike, kot daje vtis tradicionalistična zgodovina. Politično delovanje v mestni državi namreč obsega tudi prirejanje gostij, sodelovanje pri javnih pojedinah, pogrebih in drugih obredih, sklepanje porok in drugih načinov zaveznitva, krvno maščevanje in obdarovanje. Politično je prostor interakcije, kjer so načini izražanja identitete in družbene pripadnosti tesno povezani z različnimi oblikami izvajanja oblasti v družbi.¹⁵ Glede na značilno rimsko pojmovanje religije velja omeniti, da antične religije niso kopija krščanskega verovanja s pomnoženim številom bogov. Gre za ritualistične načine komuniciranja s panteonom natančno definiranih božanskih moči. Pojmovanji političnega in religije potrjujeta, da antropološke primerjave sodobnih institucij z antičnimi odkrivajo razlike, kontraste in drugačnost.

Obveza daru

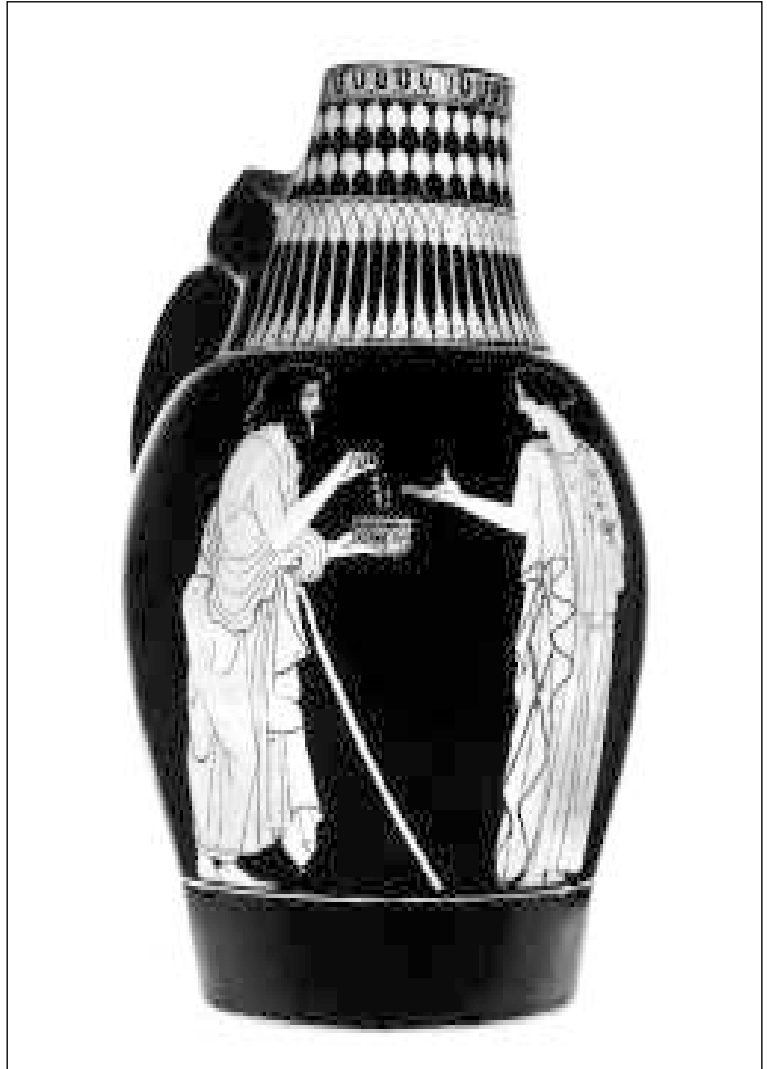
Poglejmo si, kako Louis Gernet, utemeljitelj zgodovinske antropologije v študijih stare Grčije, razlaga mit o Erifilini ogrlici. To je predzgodba *Sedmerice proti Tebam*, upodobljena na številnih grških vazah (glej sliko).¹⁶ Apolodor pripoveduje, da pohlepna Erifila sprejme od Polinejka prelepo ogrlico v dar. V zameno prepriča svojega moža Amfiaraja, da proti svoji volji skupaj s Polinejkom povede vojsko proti Tebam. Amfiaraj je videc, zato vnaprej ve, da se bo pohod slabo končal. Preden odrine na pot, naroči sinu, naj ga maščuje in ubije mater, ki ga je pripravila do bojevanja.¹⁷ Vendar Louis Gernet opozarja, da Grki kmalu ne razumejo več arhaičnega mišljenja, značilnega za zgodbo. Apolodorjev vstavek, da je Amfiaraj nekoč prisegel, naj soproga Erifila razsodi, ko se bo ponovno sprl z njenim bratom Adrastom, je torej dodatek, ki ga v najstarejših različicah mita ni zaslediti. S stališča psihologije sodobnega človeka je ta podrobnost prepričljiva, saj si zlahka predstavljamo, kako soproga iz pohlepa ali koristoljublja prisili moža v dejanje, ki bi se mu raje izognil. Toda Gernet poudarja, da takšna razlaga ni verjetna. Le kako bi lahko soproga prepričala moža,

¹⁵ Cf. De Polignac 1997, str. 39.

¹⁶ Ojmoheje iz Louwra, inv. št. G 442, Polinejk na levi strani jemlje ogrlico iz šatulje, Erifila z desno roko sprejema ogrlico.

¹⁷ Cf. Apolodor, Knjižnica, 3, 6, 1–2.

¹⁸ Obvezo povračila daru, značilno za tradicionalne družbe, je prvi formuliral Marcel Mauss v Eseju o daru, cf. Mauss 1996, str. 9–157, prva objava v *Année Sociologique* 1923–24/1.



da gre v vojno, za katero je sam kot prerok vedel, da bo zanj pogubna?

Louis Gernet razlaga Erifilin poseg v vojne priprave s pomočjo obveznosti povračila daru. Arhaične norme predpisujejo, da je darilo treba povrniti s povračilnim darom, ki presega vrednost prvega. S tem ko je Erifila sprejela od Polinejka dragoceno ogrlico, je svojega moža postavila pod moralno prisilo do povrnitve usluge v obliki bojevanja. Če Amfiaraj te obveze ne bi izpolnil, bi bila soprogina jeza povsem postranska. Prisila, ki deluje na Amfiaraja, je družbene narave. Če darila ne bi povrnil, bi postal v očeh skupnosti ničvrednež, ki je pretrgal verigo menjave darov. Tako bi “izgubil obraz”, se pravi spoštovanje in priznanje svojega statusa v očeh skupnosti.¹⁸

Amifaraj torej ni svobodna oseba, ki se po svoji vesti in volji odloča za delovanje, ampak se mora podrediti arhaični obvezi vračanja daru. Ta značilnost moralne ekonomije je povsem nasprotna današnjemu idealu moralnega vedenja, ki poudarja idejo o svobodnem odločanju. V času helenizma, ko Apolodor povzema zgodbo o Erifilini ogrlici, si napačno razlagajo Amfiarajevo odločitev. Apolodorjev, še bolj pa naš sodobnik, samega sebe ne razumeta kot odvisnega od mnenja skupnosti, zato bi raje umrla, kot "izgubila obraz".

Francoske klasične filologe in zgodovinarje antike je motila neke vrste nepravovernost ali "nečistost" v Gernetovem metodološkem pristopu. Avtor je grško mitologijo razlagal s pomočjo socioloških teorij, medtem ko je literarno-filološka metoda pri študiju antike veljala kot edino primerna. Vendar je odklanjanje socioloških ugotovitev na področju raziskovanja Grkov in Rimljanov nenavadno, saj je obveza vrniti darilo s proti-darilom ureditev, ki nam tudi dandanes ni tuja. Izkušnje iz druge kulture nam pomagajo, da jasneje vidimo značilnosti naše lastne. V času bivanja pri neki družini v Pirgosu na Peloponezu sem opazila, da so v hišo pogosto prihajali obiskovalci. Eden je prišel z vrečo fig, drugi z vrečo hrušk, neka gospa se je oglasila s pecivom. Obiskovalci niso odhajali praznih rok, eno izmed običajnih povračilnih daril je bil sveži kruh. Menjava dobrin torej, ki je država ne more obdavčiti, saj poteka po družinskih in prijateljskih zvezah. Tudi na podeželju neprestano menjavajo usluge in pridelke. Kdor je pobiral krompir pri sosedu, dobi v zahvalo za izkazano pomoč vrečo krompirja ali kaj drugega. Gradnja hiše na kmetih ne pomeni, da je treba plačati delovno silo, če le kdo izmed družinskih članov ali prijateljev obvlada potrebne veščine. Tudi v mestih smo priča menjavi darov: nepotizem in klientelizem sta kar tradicionalni obliki menjave daru v obliki uslug. Vstop v menjalno verigo pomeni, da Jože res pomaga do boljše službe, vendar bo treba misliti na to, da njegova hčerka nujno potrebuje pomoč pri vpisu na fakulteto. Simbolne dimenzije menjave darov imajo v našem vsakdanu drugačne implikacije kot v antičnih družbah, kar je odvisno tudi od posebnosti samih daril ali uslug, ki krožijo med posamezniki. Dragocen način "obdarovanja" v sodobnem svetu je izmenjava informacij, saj v množici različnih medijev sami le stežka sledimo vsem sporočilom, ki nas zanimajo.

Kršitve menjalnih dogovorov jasno pokažejo na razlike v moralni ekonomiji v antičnih in sodobnih družbah. Vsako darilo na daljši rok pričakuje povrnitev, čeprav to dejstvo ni izrecno izraženo.¹⁹ Kdor dandanes izkoristi usluge drugih in jih ne povrne, ne "izgubi obraza" kot v antiki. Naš sodobnik le pretrga verigo menjave uslug in praviloma ne more več računati na to, da mu bo tisti, kateremu je odrekel pomoč, v prihodnje ponovno pomagal. Takšne "individualizirane" posledice prevare so mogoče v družbi, v kateri ljudje niso odvisni od pomoči skupnosti, na primer družine in sosedov, ampak predvsem od zaposlitve ali druge oblike financiranja. Drugače je v

¹⁹ Cf. Wagner-Hasel 1999, str. 55, ki povzema Annete B. Weiner.

²⁰ Cf. Douglas 1982, str. 12–14, avtorici dolgujem navdih pri pisanju tega odstavka.

²¹ Cf. Gernet 1983, str. 265.

²² Veyne 1976 vsestransko obravnava evergetizem v Rimu.

družbah z močnimi mehanizmi kohezije skupnosti, kakršne so antične. Kdor ne izpolni obveznosti ali ne povrne daru, izgubi zaupanje in podporo *celotne* skupnosti, kar v skrajnih primerih privede do izobčenja in smrti.²⁰ Posamezniki v sodobni družbi niso več obvezani k slepi lojalnosti do skupnosti in ritualističnem izpolnjevanju svojih obveznosti do skupine v strahu, da bi izgubili “obraz” in s tem podporo skupine, neobhodno potrebno za preživetje. Kohezija takšne skupnosti je bolj ohlapna, posameznik se lahko svobodno odloča, ali bo pomagal drugim. Morala, ki temelji na strahu pred povračilnimi udarci skupnosti, se umakne ponotranjeni etiki, včasih z božjo instanco kaznovanja.

Ugotovitev, da se etika menjave darov spreminja glede na mehanizme družbene kohezije, postavi pod vprašanje Gernetovo trditev, da je arhaična moralna obveza povrnitve daru Grkom tuja v Homerjevem času.²¹ Avtor se opira na Homerjev posmeh Trojancu Glavku, saj je dobil od Diomeda v dar bojno opremo, dosti manj vredno od tiste, ki jo je Grku sam podaril. Louis Gernet meni, da pesnik opisuje starodavno praktiko izmenjave daril med gostinskimi prijatelji, ki jo Grki v času nastanka mestnih držav več ne razumejo. Morda bi bilo bolj pravilno poudariti, da tedaj menjava darov dobi nove razsežnosti, drugačne od arhaičnih. Podvržena je spremenjenim družbenim statusom državljana, ki so jih za seboj potegnile norme življenja v mestni državi, saj obdarovanje v skupnosti “enakih” sledi novim, drugačnim pravilom.

Izmenjavo uslug in daril srečujemo v zgodovinskih virih za grške dežele in Rim, zato ni moč trditi, da je arhaična etika obveze daru izginila, ampak da je v različnih družbenozgodovinskih okoliščinah drugače formulirana. Zato tudi ni moč govoriti v Atenah ali Rimu o potlaču, ampak o kulturnih ustreznih institucijah, na primer o evergetizmu, obdarovanju sodržavljanov v obliki prirejanja javnih poedin in iger, gradnje stavb in drugih izrazov darežljivosti posameznikov do skupnosti.²² Struktura obnašanja v skladu z moralno obvezo obdarovanja in njene simbolne implikacije se torej spreminjajo skozi stoletja. Sprememba v ravnanju zagotovo izraža spremembo v pojmovanju svojega odnosa do drugih in dojemanja svojega mesta v skupnosti. V naslednjem poglavju o praktikah, komplementarnih obdarovanju, bom pokazala, kako se konotacije posameznikovih dejanj v antiki razlikujejo od sodobnih in kako izražajo ter potrjujejo njegovo mesto v skupnosti.

Krvno maščevanje

Najprej si poglejmo značilnosti maščevanja v grški kulturi, saj imamo na voljo kar nekaj antropoloških analiz. Jesper Svenbro je opozoril na prelom iz predpravnega v pravno mišljenje mestne države v *Odiseji*. Pri analiziranju homerskih maščevalcev sledi Louisu Gernetu, ki vidi v sistemu maščevanja v arhaični Grčiji podobna

pravila kot pri menjavi darov.²³ Umor ali drugače prizadejana žalitev zahteva proti-dejanje, "proti-darilo", neke vrste kompenzacijo, se pravi proti-umor člana družine, ki je sprožila verigo nasilja.

Jean-Pierre Vernant omenja tudi drugačno "poravnavo dolga", darilo neveste, sklenitev zavezništva med klanoma s poroko. Adrast je dal svojo sestro Erifilo Amfiaraju v zakon, da bi se z njim spravil, poroka je torej zaključila vendeto.²⁴ Za razliko od poroke, ki dva klana med seboj poveže, maščevanje nasprotja med njima poglobi. Krvno maščevanje umorov strne vrste družine in njenih zaveznikov, vzpostavlja solidarnost znotraj skupine, začrta simbolne meje navzven in oblikuje njeno identiteto.²⁵

Jesper Svenbro poudarja, da mestna država vpelje nov pravni red ravno v trenutku, ko se *Odiseja* zaključi. Potem, ko se Odisej maščuje nad snubci, ki so razžalili njegovo čast, bodo maščevanje uravnavali napisani zakoni.²⁶ Mestna država posreduje pri ritualiziranem maščevanju med klani in postopoma omejuje to arhaično moralno dolžnost, dolgovi vendete med posameznimi družinami se obrnejo navzven. *Polis* se bojuje s sorodnimi političnimi tvorbami in na tak način iztrži tudi nekaj pozitivnega v zameno za izgubo svojih vojakov, namreč potrjevanje svoje identitete.²⁷

Podobno kot v grških deželah je tudi v Rimu maščevanje umorov sorodnikov moralna dolžnost, včasih celo v okviru pogrebnih časti. Yan Thomas navaja številne primere krvavega maščevanja nad sorodnikovimi morilci.²⁸ Po umorjenem pokojniku lahko deduje le sorodnik, ki je opravil dolžnost (*officium*) maščevanja.²⁹ Oktavijan kot Cezarjev "dedič" leta 41. pr. Kr. na oltarju žrtvuje 300 ujetnikov v obredu pogrebnih daritev za svojega "očeta" Cezarja.³⁰ Peruzijski pokol ni rezultat nemirnih časov državljanske vojne, ampak običajna oblika ritualnega maščevanja.³¹ Gre za komuniciranje z mrtvimi v obredu parentalije, saj gre za žrtvovanja na obletnico Cezarjeve smrti, kri sovražnikov nadomesti običajne daritve kruha, vina in žrtvenih živali.³²

Obred maščevanja obsega serijo simbolnih vedenj, ki organizirajo in redefiniirajo realnost.³³ Razkazovanje ran umorjene osebe, žalovanje in prisega maščevanja so simbolna dejanja, ki nadzorujejo, vzpodbujajo in strukturirajo čustva posameznikov.³⁴ Prvih dveh obredov se bom dotaknila v poglavju *Žalovalke in maščevanje*, zato naj na tem mestu pojasnim le, kako poteka prisega sorodnikov, zaveznikov in prijateljev, da bodo maščevali umor ali prizadejano žalitev. V zgodovinski pripovedki o ustanovitvi Republike beremo, kako sin zadnjega rimskega kralja Tarkvinija Ošabnega z grožnjami prisili Lukrecijo v spolni odnos. Častitljiva matrona ne more prenesti sramote, ki je doletela njo in njeno družino, zato napravi samomor. Preden si zasadi bodalo v prsi, razloži bratom in očetu, kaj se je zgodilo. Livij poudarja, da od očeta in soproga zahteva, naj ji prisežeta maščevanje izgubljene časti. Dobesedno pravi: "Dajta mi desnico in prisezita, da bosta maščevala posilstvo."³⁵ Kretnja stiska desnice je v

²³ Cf. Svenbro 1984, str. 54.

²⁴ Cf. Vernant 1967, str. 12.

²⁵ Cf. Svenbro 1984, str. 55; glede solidarnosti v ritualu cf. Turner 1974.

²⁶ Cf. Svenbro 1984, str. 53.

²⁷ Cf. Svenbro 1984, 57–58.

²⁸ Cf. Thomas 1984, str. 67–75.

²⁹ Cf. Thomas 1984, str. 69 in 85.

³⁰ Cf. Svetonij, Življenja velikih cesarjev, Avgust, 15, 2; Kasij Dion, 48, 14, 4, Seneka, O blagosti, tretji del, 9, 11.

³¹ Cf. Thomas 1984, str. 67.

³² Cf. Svetonij, Življenja velikih cesarjev, Avgust, 15, 2 omenja, da gre za marčeve ide, obletnico Cezarjevega umora.

³³ Povzemam po definiciji obreda, ki jo podajo Durkheim 1912; Scheid 1985; Douglas 1992, str. 83–84.

³⁴ Glej spodaj, poglavje Žalovalke in maščevanje.

³⁵ Cf. Livij, 1, 58.

³⁶ Cf. Dionizij

Halikarnaški, 4, 66, 2.

³⁷ Cf. Livij, 1, 58, 7-39; *Dionizij Halikarnaški*, 4, 70, 3-5; Thomas 1984, str. 73

³⁸ Cf. Thomas 1984, str. 68-70, 73-74.

³⁹ Cf. Plutarh, Vzporedni življenjepisi, Katon Starejši, 15, 3.

tem primeru ritualna prisega maščevanja. Moški sorodniki Lukrecijino krvavo truplo prenesejo na Forum in žalujejo pred očmi državljanov. Dionizij Halikarnaški zgodbo pripoveduje malce drugače. Lukrecija se zateče k svojemu očetu, ga prosi, naj skliče sorodnike in družinske prijatelje, da bodo vsi priča njenega gorja.³⁶ Pred zbrano množico pripoveduje o posilstvu, zahteva maščevanje in se ubije. Prisotni moški in ženske pričnejo žalovati (tolčejo se po prsih, pulijo lase in kričijo) ter vzpodbujati k uporabi proti kralju. Maščevanje prizadejane žalitve se sprevrže v izgon kraljev in ustanovitev rimske republike.³⁷ Pripovedka ni dokument o zgodovinskih okoliščinah izgona kraljev, ampak spekulacija antikvarjev in "zgodovinarjev", kako si razložiti nastanek Republike. Livij in Dionizij Halikarnaški opišeta ritualne kretnje, s katerimi njuni sodobniki prisežejo maščevanje. V sinhroni komunikaciji v 1. stol. pr. Kr. imajo kretnje maščevanja in žalovanja jasen namen, namreč vzbujanje občutkov, ki so potrebni za to, da sorodniki privzamejo vloge maščevalcev. Iz pripovedi razberemo dvojni pomen žalovalnih kretenj, obenem izražanje žalosti in čustev, potrebnih za maščevanje Lukrecijine izgube časti in samomora.

Preobrata v pravnem mišljenju na prehodu iz skupnosti klanov v politično zvezo mestne države, na katerega je v miselnem svetu *Odiseje* pokazal Jesper Svenbro, v rimskih družbenih in ritualnih praktikah ne razberemo vse do konca republike. Rimski rituali maščevanja so šele več stoletij po ustanovitvi mestne države privzeli manj krvave oblike.

Od krvnega maščevanja do obsodbe pred sodiščem

Yan Thomas je pokazal, da ob koncu republike obsodba pred sodiščem polagoma nadomesti krvno maščevanje. Sorodniki še vedno morajo maščevati smrt; pravna institucija "zločin nekaznovanega umora" (*crimen inultae mortis*) kaznuje dediče, ki niso poskrbeli za obtožbo morilcev.³⁸ Vendar ni potrebno, da si sorodniki sami umažejo roke in se zapletejo v "dolžniški" sistem krvnega maščevanja z morilčevo družino. Mesto povračilnih udarcev postane Forum, sorodniki morajo narediti vse, da sodišče obsodi morilce na izgon. Spopadi med rimskimi klani se torej preselijo na sodišče. Po Plutarhu naj bi Katon Starejši, strogi varuh rimske tradicije, javno čestital mlademu možu, ki je dosegel, da je sodišče odvzelo očetovemu morilcu državljanske pravice in ga izgnalo. Katon na Forumu stopi do mladeniča, mu stisne roko in reče: "Tako je treba žrtvovati svojim staršem, ne jagnjet in kozličev, ampak solze in obsodbo njihovih sovražnikov".³⁹ Moralni obvezi in pieteti do umrlega je zadoščeno s pregonom morilca. Večstoletna struktura maščevalnega obnašanja se torej delno preoblikuje.

Izgon z odvzemom državljanskih pravic predstavlja za rimske

državljanke simbolno smrt, saj jih obredno izključijo od "ognja in vode" (*aquae et igni interdictio*) skupnosti. *Relegatio* je milejša oblika izгона, pri kateri oseba obdrži državljanske pravice in uživa zaščito rimske skupnosti, medtem ko postane izgnanec tipa *exsilium* popolni izobčenec, od katerega se skupnost odmakne ter ga izpostavi na milost in nemilost tujcem.

Sprememba v načinu maščevanja potegne za seboj preobrat v obredih maščevalca. S tem, da sorodniki prenesejo izvršitev maščevanja (izgon morilca) na mestno državo,⁴⁰ se izognejo tradicionalnemu ritualu. Klan umorjenega tako izgubi možnost potrjevanja svoje identitete nasproti sovražni skupini. Prav tako je okleščena pahljača priložnosti za izvajanje ritualov maščevanja, omadeževanja in očiščevanja madeža umora. Sodobno kaznovanje pred sodiščem, ki ima prednost pred zasebnim povračilom, torej izhaja iz pozno republikanske in cesarske pravne tradicije.

Dokončna prevlada maščevanja na sodišču nad vendeto sovpadala s spremembo v izvajanju oblasti. Čeprav princeps navidez ohrani republikanske institucije (senat, konzula, sodstvo), postopoma skoncentrira oblast v svojih rokah. Izguba družbene moči in ugleda podanikov odpre prostor za poglobljanje posameznikove notranjosti. Težišče oblikovanja identitete se umakne v skrito notranjost osebe tedaj, ko kaznovanje princepsa oziroma države nadomesti zasebno maščevanje. Ob koncu republike temelji maščevanje na moralni integriteti, etiki časti svobodnih državljanov, katerih identiteta je definirana kot zunanja. V principatu in cesarstvu namesto posameznikov kaznujeta princeps in država. Na tak način država proizvaja v kazenskem sistemu podložniške notranje identitete ter univerzalno moralno.⁴¹

Žalovalke in maščevanje

Selitev na Forum vpliva tudi na vlogo, ki jo pri maščevanju igrajo žalujoče sorodnice umrlega. Žalovanje za umorjenim pokojnikom je komplementarno maščevanju.⁴² Gail Holst-Warhaft poudarja, da v številnih tradicionalnih družbah ne vidijo razlike med petjem žalostinke in klicanju po maščevanju. Enako velja tudi v Rimu. V primerjavi z današnjimi imajo antične žalovalke na razpolago dosti širšo paleto obrednih gibov, žalostink in lamentacij.⁴³ Kadar so nekoga umorili, pomeni obredno izražanje žalosti vabilo k maščevanju. Preberimo si primer objokovanja treh namišljenih trupel, ki ga opisuje Apulej:

"Medtem priteče v gledališče ženska, vsa objokana in ihtea, ogrnjena v črnino, z otrokom v naročju, za njo pa še neka starka v umazanih capah, ki tudi tuli in joka; obe mahata z oljčnimi vejicami v rokah, se vržeta na nosila, na katerih so ležala pokrita trupla, in začneta presunljivo jadikovati in zavijati: 'Pri vsem človekoljubju, pri

⁴⁰ Cf. Thomas 1984, str. 75.

⁴¹ Cf. Thomas 1984, str. 88.

⁴² Cf. Thomas 1984, str. 72.

⁴³ V nedavno objavljenem članku sem poskusila pokazati na razlike v antičnem in sodobnem žalovanju, cf. Šterbenc 2000b, str. 22–23.

⁴⁴ Cf. Apulej, *Metamorfoze*, 3, 8; prevod Primoža Simonitija.

⁴⁵ Cf. Thomas 1984, str. 71.

⁴⁶ Cf. Askonij, Komentar "Za Milona," 28, 21; Frascetti 1994, str. 64.

⁴⁷ Tudi mrtvo Lukrecijo postavijo na Forumu na pare okrvavljeno, cf. Livij, 1, 58.

⁴⁸ Cf. Marshall 1985, str. 167.

⁴⁹ Cf. Tacit, Anali, 2, 75; 3, 1.

⁵⁰ Cf. Tacit, Anali, 2, 77, 3.

⁵¹ Cf. Tacit, Anali, 2, 75; 3, 1; Frascetti 1994, str. 97.

⁵² Cf. Tacit, Anali, 3, 1, 4.

pravičnosti, ki jo priznavajo vsi ljudje, usmilite se otrok teh nedolžno pobitih mož, dajte maščevanja in utehe zapuščenima vdovama! Pomagajte vsaj otročiču, ki je postal sirota v tako nežni mladosti, prelijte kri tega razbojnika in jo darujte na oltar postavam in javnemu redu svojega mesta."⁴⁴

Čeprav se pozneje izkaže, da so trupla pravzaprav vinski mehovi, ki jih je obtoženi "morilec" v pijanosti napadel, lamentacija deluje pristno. V drugem stoletju po Kr. je za bralce Apulejevih *Metamorfoz* prepričljivo žalovanje, pri katerem ženski zahtevata nič manj kot morilčevo kri kot spravno daritev na oltarju (*litatio*). Krvno maščevanje za Apulejeve sodobnike ni več vsakdanja praksa, kot v prvih stoletjih republike, vendar je diskurz obeh žalovalk zvest odsev tega, kar beremo v virih. Žalovanje in klici po krvnem maščevanju so ena izmed redkih priložnosti, ko rimske ženske glasno nastopijo v javnosti. K maščevanju umorjenih sorodnikov kličejo v skladu s tradicionalnimi ustnimi formulami, ki seveda ne poznajo maščevanja pred sodiščem.

Apulej nazorno predstavi ritualne kretnje klicanja k maščevanju, ženski sta v fizičnem stiku s trupli, s seboj imata otroka, dediča umorjenih. Sorodnice ob truplu na parah izvajajo obredne kretnje, Rimljane vabijo k maščevanju. Razgalijo umorjenčeve rane, pokažejo na krvave madeže na obleki in neutrudljivo žalujejo.⁴⁵ Komentator Askonij piše, da na tak način leta 52. pr. Kr. Klodijeva vdova Fulvija razpihuje sovraštvo in jezo nad umorom svojega soproga.⁴⁶ Vdova se odreče ženski ritualni nalogi očiščevanja madeža smrti, ki obsega umivanje, maziljenje in preoblačenje trupla. Namesto tega v družinskem atriju razkazuje Klodijeve krvave rane in opozarja, da umor kriči po maščevanju.⁴⁷ Obredno žalovanje Fulvije ni ostalo neopaženo, saj je množica žalujočih političnih pristašev Klodija sprožila nadaljnje nemire in spopade.⁴⁸

Čeprav z istimi obrednimi kretnjami tudi moški vabijo k maščevanju, na primer Antonij med pogrebnim govorom (*laudatio funebris*) za Cezarja leta 44 pr. Kr., so v virih pogosteje predstavljeni učinkoviti in pretresljivi ženski klici po maščevanju. Leta 20 po Kr. Agripina spremlja v Rim posmrtno ostanke svojega soproga in se na poti ustavlja povsod, kjer jo pričaka množica Germanikovih pristašev.⁴⁹ Zgodovinar Tacit večkrat zapiše mnenje prijateljev in zaveznikov nesojenega prestolonaslednika, da vdovino žalovanje ne sme ostati nemaščevano (*inauditum et indefensum planctus Agrippinae*).⁵⁰ Na dolgo in široko opisuje ganljive prizore, kako Agripina žaluje in upa, da bodo morilci kaznovani.⁵¹ Agripina vzpodbuja žalost in ogorčenost množice ljudi, ki v Brindiziju s solzami v očeh pričaka njen prihod iz Antiohije.⁵² Vdovino popotovanje s posmrtnimi ostanki kaže na prepletanje ritualnega žalovanja s politiko, saj žalovanje implicira maščevanje nad Germanikovimi nasprotniki. Avgusto Frascetti je pokazal, da je Agripinino obredno polaganje Germanikove žare v Mavzolej,

grobnico vladarske družine, v letu 20 po Kr. ponovno sprožilo nemire in nered (*iustitium*) v državi.⁵³ Ženske so očitno zasedale pomemben položaj v hierarhiji ritualnih dolžnosti pri žalovanju.

“*Zakonik dvanajstih plošč*” omejuje žensko žalovanje v pogrebnem sprevedu, ki implicira klic po maščevanju in s tem konflikte med posameznimi rimskimi klani. Običaji in predpisi, ki jih rimska tradicija pozna pod tem imenom, torej uravnavajo odnose med rivalskimi skupinami v mestni državi, skušajo zadušiti trenja in sistem krvnega maščevanja. Vendar ženske morajo žalovati, sicer ritualne dolžnosti (*iusta*) do mrtvih niso opravljene. Brez njihovega pretiranega žalovanja bi družina ostala še naprej omadeževana s smrtjo in se izpostavila maščevanju duhov umrlega. Žalovalke postavljajo potrebe svoje družine, da utrdi mejo med živimi in mrtvimi člani, nad pravila sožitja v politični skupnosti. Divji klici po krvnem maščevanju in sodelovanje pri obredih, v katerih udeleženske prestopajo norme državljanskega obnašanja, oblikujejo identiteto žalovalke kot nekompatibilno z ideologijo mestne države.

Žensko žalovanje v Rimu ima politične konotacije. Pogrebni spreved je politična prireditvev, na kateri nastopijo člani klana, njihovi prijatelji, zavezniki in klienti.⁵⁴ V sprevedu se pred očmi mestne skupnosti zvrstijo tudi voščene podobe prednikov (*imagines maiorum*), ki so opravljali državne službe. Predstavljanje znamenitih prednikov in zaveznikov utrjuje ugled družine v mestni državi. Pretresljivi klici žalovalk k maščevanju mobilizirajo ogromno maso ljudi. Le kako bi volivci odrekli podporo na volitvah članom ugledne in velike družine, ki tako spoštljivo opravlja dolžnosti žalovanja do mrtvih?

Kaj maščevanje v Rimu pove o razlikah med sodobno in rimsko kulturo?

Etika maščevanja v antiki se še bolj razlikuje od sodobnega ravnanja kot etika obdarovanja. Ravnanje po vzoru antičnih maščevalcev je v naši družbi odrinjeno na rob normalnega. Povzela bom le najbolj očitne razlike. Oblivanje grobov ali oltarjev, posvečenih podzemskim bogovom mrtvih (*di Manes*), s krvjo političnih nasprotnikov priča, da so oblike pietete do mrtvih v Rimu drugačne od sodobnih. Klanje ljudi je za nas nenavadna oblika počastitve mrtvih in povsem v nasprotju z miroljubnim polaganjem cvetja in sveč na grobove. Maščevalni rituali v antiki vzpodbujajo silovito izražanje žalosti pred očmi celotne skupnosti, prelivanje krvi in s tem oblikujejo identiteto prizadete družine in njenih zaveznikov. Antični rituali maščevanja vzpodbujajo in omogočajo krvno maščevanje, ki ga konec republike polagoma nadomesti dolžnost do obsodbe sorodnikovega morilca na izgon.

Sodobni antiritualizem in zbanaliziran pogrebni obred sta rezultat

⁵³ Cf. Frascetti 1994, str. 120 et passim.

⁵⁴ Cf. Dumézil 1974, str. 358; Latte 1960, str. 103.

⁵⁵ Cf. Šterbenc 2000b, str. 22–23.

⁵⁶ Cf. De Beauvoir 1976.

⁵⁷ Cf. Lintott 1968, str. 36.

⁵⁸ Cf. Lintott 1968, str. 46.

⁵⁹ Cf. zadnje poglavje.

⁶⁰ Cf. Taylor 1989, str. 397.

izginjanja in osiromašenja ritualnih načinov izražanja bolečine z besedami in kretnjami.⁵⁵ Žalovanje ni več izrecno povezano s klicem celotne družine po maščevanju kot v antičnih družbah. Dandanes je maščevanje predvsem stvar posameznika in njegovega zaupanja v pravni sistem kaznovanja. Oblike maščevanja nad zločinci so dandanes brez religioznega okvira, pravni predpisi ne vzpodbujajo sorodnikov oškodovancev s kaznimi kot v starem Rimu k maščevanju na sodišču. Dandanes brezosebna instanca države lahko prevzame tožniške in zagovorniške funkcije. Ženske v obredih maščevanja nimajo več pomembne vloge. Simbolni naboj ženskega žalovanja se v sodobnih družbah izgublja, saj ne pripisujemo ženskam nobene posebne kompetence pri pogrebu. Dotikanje in umivanje trupla, kar v antiki pripisujejo predvsem ženskam, dandanes opravijo profesionalci. Ukvarjanje z mrtvimi in novorojenimi še v srednjeveških družbah spada v žensko domeno, zdaj pa je ženska simbolna vloga v teh obredih oslabiljena, ne da bi jo nadomestile pomembne naloge na drugih ravno tako ključnih področjih.

Ženske imajo v Rimu svoj prostor in način političnega delovanja: pri truplu na parah v družinskem atriju ali na Forumu, v pogrebem sprevodu in ob grobu. Našteti viri o ženskih vzpodbudah k maščevanju kažejo, da žalovalke lahko učinkovito posegajo v politično dogajanje. Dandanes je delovanje žensk v politični sferi omejeno na prevzemanje moških vlog. Ženskim odzivom na trenutke krize, ko družina izgubi svojega člana, v redkih primerih pripisujemo politične razsežnosti, medtem ko je v Rimu takšna praksa vsakdanja.

Zmanjšanje ženskih kompetenc na omenjenih področjih ima nedvomno posledice za definiranje ženske identitete. Ravno zato, ker ženske izgubljajo tradicionalne kompetence in s tem povezano simbolno moč, je Simone De Beauvoir lahko zapisala, da je ženski spol določen kot "drugi", posredovan, odvisen in definiran glede na moškega.⁵⁶

Načini maščevanja nad nasprotniki v antiki se nam zdijo okrutni, vendar se moramo zavedati, da v Rimu ne veljajo današnje vrednote in pravila obnašanja. Drugačnost pri čaščenju pokojnikov je povezana s tipično rimskim odnosom do trpljenja in odvzema življenja drugemu. Etični standardi v antiki ne postavljajo tako visoko vrednosti človeškega življenja kot današnji.⁵⁷ Sočutje do bližnjih je povezano z njihovim dostojanstvom (*dignitas*), ljudi, ki imajo čast (*honor*), je prepovedano mučiti,⁵⁸ medtem ko je takšna kazen povsem sprejemljiva za svobodne člane rimskega plebsa.⁵⁹ Morda se nam bodo zazdeli dvojni standardi rimske statusne družbe moralno vprašljivi, vendar tudi sami uporabljamo podobna merila. Charles Taylor poudarja, da imamo selektiven odnos do človeškega trpljenja. Strahovitost umorov in mučenja presojamo glede na to, kam so geografsko-politično umeščeni. Umori na Bližnjem vzhodu nas ne vznemirijo tako kot evropski.⁶⁰ Mučenje in uboj človeka ali živali

(na katere postopoma prenašamo "človekove pravice") za nas nista običajen način obnašanja posameznikov, niti nimata dimenzije moralne dolžnosti do mrtvih kot v starem Rimu. Taylor meni, da so razsvetljske ideje o univerzalni enakosti in pravičnosti med ljudmi, o svobodi, zmanjšanju trpljenja in osebnih pravicah šele v 20. stoletju stopile v polno veljavo. Šele tedaj sta pravici do življenja in minimalnega trpljenja postali obče veljavni in priznani.⁶¹ Pri presojanju krutosti maščevanja torej ne smemo projicirati na antiko meril naše kulture, ampak je pomembno poudariti, kaj maščevalni obredi pomenijo za Rimljane. Na tak način spoznavamo rimsko kulturo v njeni drugačnosti in jo poskusimo razumeti "od znotraj", skozi oči domačinov. Ali po vseh naštetih razlikah med antiko in sodobnostjo lahko trdimo, da spremembe v družbenih praktikah ne implicirajo preobratov v dojemanju samega sebe?

Temeljne civilizacijske razlike med sodobnimi družbami in Rimljani pridejo na dan tudi pri obravnavi čustev in obnašanja maščevalca, ki v skladu z "moralnim imperativom" opravi svojo dolžnost do umorjenega sorodnika. Ritualni vidik rimskega maščevanja omogoči, da umor ni problematičen v smislu, kot postane umor v romanu *Zločin in kazen* nevzdržen. Velika razlika med sodobnim Razkolnikovim in antičnim morilcem je v načinu reagiranja. Odziv na umor človeškega bitja je dandanes ponotranjen, gre za glas vesti in občutek krivde. Namesto s krivdo se morilec v antiki sooči s simbolnim omadeževanjem umora. Pojmovanje simbolne čistosti v Rimu jasno kaže, da je izkustvo antičnega človeka drugače organizirano kot naše, zato se bom konceptu omadeževanja na kratko posvetila v naslednjem poglavju.

Omadeževanje in krivda

Simbolno nečistost Rimljani razumejo zelo konkretno, kar poudarijo tako, da se fizično umažejo in zanemarijo osebno higieno. Morilca nadlegujejo prebivalke podzemlja, maščevalne furije, ki zahtevajo zadoščanje za umor. Kazen za umor je v mitologiji utelešena v divje ženske s sikajočimi kačami namesto las, ki preganjajo omadeževanega morilca.⁶² Da bi razumeli pomen ritualne čistosti za normalno delovanje v skupnosti, si pogledajmo vsakdanje obredno očiščevanje. Pred vhodom v antični tempelj stoji posoda s čisto vodo. Preden obiskovalec vstopi, si mora umiti roke, s tem se simbolno očisti in pripravi na prihod v sveto območje. Kretnja ima torej analogen pomen kot tista, ki jo napravi dandanes vernik v katoliški cerkvi, ko se pokriža z blagoslovljeno vodo. Ta analogija priča, da umivanja rok pred opravljanjem obredov ali med posameznimi ritualnimi sekvencami v Rimu ne smemo zamenjati s sodobnim pojmovanjem, ki se tiče predvsem skrbi za higieno. Klasifikacija čistega in nečistega se med obema kulturama izrazito razlikuje.

⁶¹ Cf. Taylor 1989, str. 397.

⁶² Cf. Horacij, Pesmi, 2, 13, 35–36; Katul, Pesmi, 64, 192–95; Ovidij, Metamorfoze, 4, 451–54; Vergilij, Eneida, 6, 280–81.

⁶³ Cf. Douglas 1992, str. 54–55.

⁶⁴ Cf. Vernant 1979, str. 137.

⁶⁵ Cf. Douglas 1975, str. 55 in 1992.

⁶⁶ Cf. Vernant 1996, str. 344.

⁶⁷ Cf. Douglas 1975, str. 54.

⁶⁸ Cf. Cicero, Zakoni, 2, 8.

⁶⁹ Cf. Allara 1995, str. 69.

⁷⁰ Cf. Cicero, Zakoni, 2, 10, 24.

V antiki nosijo majhne predmete, na primer denar, s seboj preprosto v ustih. Ampak za nas so kovanci izredno nesnažni. Po tišem predpostavljamo, da jih je pred trenutnim lastnikom imela v rokah ali v ustih (v pariškem metroju pogosto vidim, da si ljudje bankovce zataknejo med ustnice, če imajo obe roki že povsem zasedeni) množica neznancev, morda z nalezljivimi in smrtonosnimi boleznimi. Drugače od nas se antični človek ne sprašuje, ali shranjevanje denarja v ustih škoduje zdravju in prenaša bakterije. Odnos do higiene v antiki se torej razlikuje od današnjega. Koncept čistega in umazanega v spada v območje religije, medtem ko je v naši kulturi uveljavljen higiensko-zdravstveni pogled.

Antropologinja Mary Douglas opozarja, da klasificiramo nečistost predvsem kot vir okužbe z bakterijami.⁶³ Sodobno zahodnoevropsko dojetje umazanije ima kratko zgodovino. Ko so v 19. stoletju odkrili, da patogene bakterije prenašajo nekatere bolezni, je poznavanje učinkov bakterij postalo temelj za koncept nečistosti. Poimovanje čistega in nečistega se je tedaj pomaknilo iz religiozne v higiensko sfero. Nečistost označuje mejna področja, v katerih je gibanje strogo tabuizirano. Temeljna civilizacijska razlika med sodobno zahodnoevropsko in antično rimsko kulturo pride do izraza pri klasifikaciji pojmov, povezanih z omadeževanjem. V antiki ljudje dojemajo posvečene osebe, npr. morilce, kot mešanico čistosti in nečistosti, torej dveh polov, ki sta za nas nasprotna.⁶⁴

Vse meje in robovi, ki uokvirjajo družbeno izkustvo, so nevarni in povezani z omadeževanjem.⁶⁵ Omadeževanje implicira obstoj strukture in reda. Osebe same na sebi niso omadeževane, vendar pri prehodu med različnimi osebnimi statusi zavzemajo položaj izven obstoječega reda.⁶⁶ Npr. morilec sodržavljana je ambivalentna oseba, predstavlja anomalijo in neke vrste grožnjo klasifikacijskemu sistemu, priznanem v rimski kulturi. Pojem omadeževanja izraža dejstvo, da morilec ogroža ljudi, ki upoštevajo prepoved odvzema življenja sodržavljani. Morilec je na nek način zamajal, oslabil ali porušil sistem normalnega obnašanja v skupnosti. Šele potem, ko se v očiščevalnem obredu opere omadeževanja umora s spravno daritvijo, je znova vzpostavljena družbena struktura okrepljena.⁶⁷

Z bogovi lahko komunicirajo ljudje, ki so ritualno čisti in pobožni, pravi Ciceron.⁶⁸ Žalovalci, osebe, ki so zagrešile sakrilegij, in morilci so ritualno omadeževani, kar razberemo iz dejstva, da postanejo neprimerni za komunikacijo z bogovi.⁶⁹ Stanje fizičnega in simbolnega omadeževanja žalovalcev traja tako dolgo, dokler se v obredu ne očistijo. Ciceron predstavi princip očiščevanja kakršnega koli telesnega madeža v nasprotju z očiščevanjem madeža na "duši." Telesno čistost, se pravi odsotnost omadeževanja s smrtjo ali rojstvom, si zlahka ponovno pridobijo. Treba se je poškopriti z vodo in počakati, da preteče določeno število dni.⁷⁰ Oseba, ki se mora očistiti, se pasivno podvrže obredu prehoda iz stanja omadeževanja v stanje ritualne čistosti. K očiščevanju morilca spada tudi spravno

darovanje živali, saj kri, ki se drži njegovih rok, lahko izmije le žrtvena kri.

Mary Douglas poudarja, da koncept omadeževanja zmanjšuje dvoumnosti v območju morale. Maščevalec v Rimu napravi premik iz stanja ritualne čistosti v stanje nečistosti, vendar ne občuti moralne krivde zaradi umora bližnjega. Etika zanj predstavlja nekaj drugega kot za nas, spomnimo se, da ga je moralna obveza prisilila k umoru. S posledicami umora se bo soočil z zunanjimi dejanji, se umil s krvjo in počakal, da preteče določen čas.

Sodobni človek čuti moralno dolžnost do spoštovanja nedotakljivosti življenja drugega. Kadar jo krši, občuti ponotranjen občutek greha in kesanja. Največjo razliko v odzivu Rimljana in sodobnega človeka na umor opazimo torej glede na mesto izražanja konflikta. Reakcije antičnega človeka so zunanje, medtem ko sodobni človek čuti breme v svoji notranjosti. Razlika med obema težiščema "čustvovanja" bo postala jasnejša, če si bomo poglobljevali širši okvir antičnih maščevalnih praktik, religiozni ritualizem.

Drugačnost, izražena v religiji: rimski ritualizem

Potek sodobnih religioznih ali posvetnih obredov določa tradicija. Državniški sprejem ali generalov pregled vojske potekata v skladu z modelom, ki le rahlo variira, struktura ceremonije ostaja skozi leta in leta podobna. Če se visokemu državniku pri pregledu vojske primeri, da se spotakne in pade, kot se je pripetilo nekdanjemu nemškemu ministru za obrambo, ko je pregledoval vojsko v Ruandi, izzove dogodek smeh, vendar nikakor ne skazi pomena in veljavnosti ceremonije. Če dojenček pri krstni maši v katoliški cerkvi neznanosko kriči, vik in krik sicer zmoti tudi najbolj pobožne, vendar ne skazi samega obreda. Pomembno je, da maševalec ali general opravita vsak svoj tradicionalno upravičen sklop ritualnih dejanj, ki je učinkovit, čeprav pride pri izvajanju do manjših motenj.

V nasprotju s sodobnim katoliškim obredom ali državniško ceremonijo Rimljani ne dopustijo niti drobnih napak pri opravljanju obreda.⁷¹ Rimska religija je ritualistična, kar pomeni, da pravilno opravljanje obredov zadostuje, da so bogovi počaščeni. Misli, čustva in prepričanja praznovalcev pri opravljanju ritualnih kretenj in izgovarjanju molitev niso v ospredju. Ritualizem rimske religije bolje razumemo, če si ogledamo primer vestnega opravljanja obreda v judovski religiji, za katero občutki niso pomembni. V filmu *Sveto (Kadosh)*; režiser Amos Gitai) mora uslužbenka v kopalnišču opraviti ritualno kopel za nevesto, s katero se bo poročil bivši mož njene hčerke. Mati prosi rabina, naj jo odveže te dolžnosti. Rada ima namreč svojo hčerko, ki jo je ortodoksna judovska skupnost prisilila, da se je ločila od ljubljenega moža, ker v zakonu nista imela otrok. Rabin sicer prisluhne prošnji Rivkine matere, naj jo pri obredu

⁷¹ Cf. Scheid 1985, 1988, 2000, Linder, Scheid 1993.

⁷² Cf. Scheid 1988, str. 425–457.

⁷³ Cf. Scheid 1988, str. 443.

⁷⁴ Cf. Scheid 1988, str. 445.

⁷⁵ Cf. Scheid 1988, str. 442.

⁷⁶ Cf. Linder, Scheid 1993.

⁷⁷ Cf. Linder, Scheid 1993, str. 53–4.

⁷⁸ Cf. Linder, Scheid 1993, str. 58.

nadomesti druga ženska, vendar je odgovor svečenika ritualistične religije neizprosen. Ne glede na čustva in pomisleke ji odvrne, da mora pomagati bodoči nevesti pri ritualni kopeli. Čeprav se praznovalka v srcu upira, pravilno izvajanje obrednih kretenj zadostuje, da je ceremonija opravljena. Čustva in mnenja “vernikov”, ki so v ospredju krščanske religije, v judovskih tako kot v antičnih ritualih ne igrajo nobene vloge.

Za številne religiologe je ritualizem v Rimu predstavljal nekaj nedoumljivega. Sodobno pojmovanje krščanstva predstavlja v zgodovini raziskovanja religije epistemološko prepreko, ki je dolgo časa zastirala drugačnost rimske religije.⁷² Raziskovalci niso našli v Rimu značilnosti krščanskega notranjega verovanja, ampak predvsem poročila o obredih, obrednih napakah in žrtvovanjih. Ni sledov o verski gorečnosti in čustvovanju. Preučevanje poganske religije v Rimu je bilo zato dolgo obsojeno na životarjenje pod nalepko pragmatične, prazne, mrtve in nezanimive religije. Filozof Hegel je nemalo pripomogel k pojmovanju rimske religije kot primitivne, saj je pri interpretiranju rimske “nesrečne zavesti” poudarjal, da Rim pozna zgolj dolgočasno in brezdušno (*geistlos*) religijo.⁷³ Hegeljsko pojmovanje “evolucije” duha od primitivnejših do superiornejših oblik svetega je silovito vplivalo na tradicijo zaničljivega odnosa do poganske rimske religije, ki naj bi bila predstopnja v razvoju h krščanstvu.⁷⁴ Filozof je imel velik vpliv, med drugim tudi na Theodorja Mommsena, ki je v svojem delu o zgodovini Rima zadal drugačnosti rimske religije silovit etnocentrični udarec.⁷⁵

Prepričanja, da je krščansko verovanje edina prava religija, se je treba otresti, če hočemo razumeti bistvo ritualizma. Praznovalki obredov v Rimu se ne ukvarjajo z vprašanjem, ali bogovi obstajajo ali ne, ampak prisotnost bogov v mestni državi jemljejo kot vnaprej dano dejstvo. Prepričani so, da je z njimi potrebno vzdrževati “družabne” stike v obredih, pa bodo ljudem stali ob strani. Jedro rimske religije torej predstavljajo žrtvovanja, zažiganje kadil, vsakodnevni pozdravi bogovom, skratka ritualno delovanje. Izvajanje obredov zaseda pri poganih mesto, ki je v krščanski religiji posvečeno verovanju.⁷⁶ Monica Linder in John Scheid sta poskusila zadovoljiti neutrudne iskalce verovanja, ki je implicitno ritualnim kretnjam, molitvam in obrednim držam v Rimu. Praznovalki v Rimu (z izjemo praznovornežev) pri opravljanju obredov izražajo svoje zaupanje v bogove, vero v njihovo dobrohotnost in prepričanje, da sprejemajo družbene odnose z ljudmi. Žrtvovalec “verjame”, da mu bodo bogovi povrnili darove.⁷⁷ Repräsentacije, implicitno vpisane v rimske institucije, eksplicitno zapisane v filozofskih spisih ter ajiologijah kažejo na zaupljivo “verovanje” Rimljanov v ritualni sistem, svojo fizično in politično svobodo. Takšna “vera” je sestavni del ideologije mestne države,⁷⁸ vendar ni podobna krščanskemu verovanju.

Arnobij v spisu *Proti poganom* navaja nekaj sekvenc obredov,

pri katerih so rimski praznovanci izredno natančni in ravnaajo podobno kot prisilni nevrotiki. Krščanski avtor se čudi, zakaj pogane tako skrbi, da obred pravilno poteka. Našteje cel seznam drobnih ritualnih napak, ki naženejo poganom strah v kosti. Zaradi nepazljivosti se kdo zmoti pri molitvi, žrtvovalec napravi napačno kretnjo z zajemalko za vino, pri slovesnih igrah plesalec za trenutek negiben obstane pri ritualnem plesu, igralec na piščal pri spremljanju svetega teka za hip umolkne, konji v procesiji zaidejo s predpisane smeri, in deček, ki spremlja voz s svetimi podobami na konjski vpregi, se zaradi neizkušenosti spotakne ali spusti iz rok jermen. Tedaj se vsi navzoči prestrašijo in zakričijo, da obred zaradi napake ni pravilno opravljen. Edina možnost, da svečeniki in magistrati zagotovijo učinkovitost obreda, je, da ponovijo napačno opravljen del ali celoto.⁷⁹ Na tak način se praznovanci spravijo z bogovi, ki bi jih (ali jih je) nepazljivost pri čaščenju vznevoljila.

Arnobija zabava, da je v poganskih očeh napaka pri procesiji usodna za celoten obred. Norčuje se iz pazljivosti nekristjanov, da pri opravljanju obredov ne bi razjezili bogov, saj po njegovem pogani žalijo bogove že s tem, da si jih predstavljajo kot antropomorfne, z vsemi človeškimi značilnostimi in napakami. Nezaslišano se mu zdi, da opisujejo zaljubljene in ljubosumne bogove, ki se zapletajo v incestuozne zveze, jih vidijo kot telesno nepopolne (Vulkan šepa na eno nogo) in jim pripisujejo celo to, da so se rodili, se pravi, da ne obstajajo že od nekdaj.⁸⁰ Grehi, ki jih vsak dan zagrešijo pogani samo s tem, da bogovom pripisujejo škandalozne lastnosti, so za Arnobija tako veliki, da povsem zasenčijo drobne napake v obredih.

Krščanski apologet jasno pokaže na razliko med krščanskim verovanjem in pogansko religijo delovanja. Za kristjane ni pomembna natančnost pri izbiranju žrtvenih živali, niti zažiganje kadil. Pravo čaščenje bogov (in mnenje, ki je bogov dostojno) ni vsem na očeh, kot pri poganih, ampak se nahaja v skriti notranjosti, v prsih (*in pectore*) ali, kot bi rekli dandanes, v srcu.⁸¹ Velika razlika med ritualističnimi in krščanskimi obredi leži v značaju kršitve. V Rimu je religiozni prestopok padec, napačna kretnja ali pobeg žrtvene živali. Nasprotno se kristjani posvečajo prestopkom v srcu. Pomembno je notranje prepričanje, intimni odnos do boga, verovanje, posameznikove želje in to, s kakšnim namenom je ravnal tedaj, ko je grešil. Če kristjan napravi napako v prepričanju, da dela prav, je njegov greh manjši. Drugače velja za poganove namene in prepričanja, ki napake nikoli ne omilijo.

Sodobna krščanska Cerkev je v skladu z zgodovinskimi spremembami v različnih kulturah doživela številne posodobitve obredov in njihovih pomenov od Arnobijevih časov naprej. Ne glede na razlike med posameznimi lokalnimi krščanskimi obredi in njihovimi razlagami ostaja temeljna značilnost komunikacije z bogom umeščena na isto mesto. Krščanski vernik se z molitvijo in obljubo poboljšanja

⁷⁹ Cf. Arnobij, Proti poganom 4, 31; Scheid 2000, str. 266.

⁸⁰ Cf. Arnobij, Proti poganom, 4, 24.

⁸¹ Cf. Arnobij, Proti poganom, 4, 30.

⁸² Cf. Vernant 1985, 1989; 1996.

⁸³ Cf. Vernant 1989, str. 211–232.

⁸⁴ Cf. Vernant 1989, str. 224.

v svoji notranjosti spravi oziroma spokori pred bogom za storjeni greh. V starem Rimu je potrebno doseči spravo na isti ravni, na kateri je bil storjen prekršek, se pravi navzven, s kretnjami in glasno izgovorjenimi besedami molitve.

Poglavitna razlika med sodobno krščansko in antično pogansko religijo je torej v načinu in težišču komunikacije z božanstvom. Poganska komunikacija z bogovi je zunanja, predvsem pomembna je materialna plat obredov, torej kretnje in molitve, medtem ko je za krščansko vero poglavitno ponotranjeno verovanje, intimna komunikaciji z bogom in kesanje v posameznikovi notranjosti.

Kot zadnjo pripombo pred poskusom sinteze ugotovitev v pričujoči raziskavi naj dodam, da sem samoumevnost "ponotranjenih" interpretacij opazila pri pregledovanju prevodov za zbornik *Podoba pogled pomen*. Prevajalka, nevajena pasti antropoloških interpretacij antike, je namesto izraza sprava in (obredna) napaka raje uporabila besedi pokora in greh, dva dobro znana izraza. Vendar razlike med intimno vero in ritualistično religijo ne moremo intuitivno spoznati na podlagi lastnih izkušenj, ker poznamo predvsem spiritualne in notranje religije. Politeistična religija in religiozni ritualizem sta nam tuja, saj v našem vsakdanu prevladujeta monoteizem in religija notranjega verovanja.

Oblikovanje posameznikove identitete v antiki in dandanes

Jean-Pierre Vernant je svoje življenjsko delo posvetil poudarjanju razlik med psihološkimi funkcijami antičnega Grka in sodobnega človeka. Veliko je pisal o kategoriji osebe in poskušal razbiti predstave o njeni samoumevnosti in večni nespremenljivosti.⁸² V članku *Posameznik v mestni državi* je strnil svoja opažanja, kako se izkustvo samega sebe v Grčiji razlikuje od sodobnega.⁸³ Na tem mestu se mi zdi primerno prebrati analizo rimskega obnašanja skupaj z Vernantovimi ugotovitvami o razlikah v psihologiji Grka in sodobnega človeka.

Rimljanovo izkustvo je tako kot Grkovo obrnjeno navzven.⁸⁴ Na to dejstvo opozarjajo "ekstrovertirani" obredi maščevanja in žalovanja. Čustva, ki jih mora posameznik čutiti ob umoru sorodnika ali pogrebu, morajo biti jasno izražena, prisotni jih hočejo videti. Kovanje maščevanja na samem in tiho žalovanje v Rimu ne zadostujeta za to, da posameznik opravi moralne dolžnosti do pokojnikov. Pri obredih maščevanja in žalovanja velja podoben princip pozunanjenega delovanja kot pri komunikaciji z bogovi – štejejo samo gibi in kretnje, ki jih drugi vidijo. Čustva niso v ospredju, ritualizem zahteva žalovanje in maščevanje, čeprav oseba ne čuti tako. Te etične dolžnosti postavljajo pod vprašaj tudi samoumevnost ideje o svobodnem odločanju o svojem ravnanju, ki je eden izmed idealov

sodobnega obnašanja. V poglavju o krivdi in omadeževanju sem pokazala na razliko v strukturi Rimljanovega in sodobnega pojmovanja čistega in nečistega. Tudi odnos do čistega in nečistega je viden navzven, simbolna omadeževanost se prevaja v fizično, zunanjo.

Rimljan in Grk dojemata samega sebe drugače kot mi.⁸⁵ To, kar je moralno za Rimljana, se izrazito razlikuje od etičnega delovanja sodobnega človeka. Rimske obveze povračila daru, vendete in žalovanja niso istovetne z moralnim ravnanjem dandanes. Analogna etika je za nas povezana s posameznikovim notranjim glasom, svobodno odločitvijo in iskrenimi čustvi. Rimski posameznik se veliko bolj kot mi čuti zavezan skupini, ki ga presoja glede na njegovo ravnanje v skladu z nenapisanimi pravili skupnosti, in ne po njegovih avtentičnih občutkih.

Rimski posameznik tako kot Grk razbira svojo identiteto glede na druge in na pripadnost skupini.⁸⁶ Identiteto posameznika določajo obredi, ki jih opravlja.⁸⁷ Omenila sem, da se identiteta skupine oblikuje glede na simbolno mejo med maščevalno skupino in nasprotniki. Obred žalovanja in klicanja k maščevanju oblikuje žensko identiteto kot divjo in ambivalentno, sovražno idealu državljanskega sožitja v mestni državi. Ritualne in družbene prakse krepijo posameznikovo identiteto od zunaj in ne poglobljajo v njem dialoga s samim seboj, ampak z drugimi.⁸⁸ Rimljanovo dojetje samega sebe torej ne temelji tako kot današnje na introspekciji, notranjih bojih, skrivnih željah in upanju, ampak bolj na zunanjih dejavnostih določanja identitete.⁸⁹

Najbolj očitna razlika v dojetju samega sebe je vidna pri posameznikovem odnosu do statusov. V sodobnih družbah smo se osvobodili prvenstva družbenega položaja pri definiranju identitete posameznika. Charles Taylor piše, da individualizirano identiteto, ki se je v zahodnoevropski kulturi pojavila v 18. stoletju, spremlja dostojanstvo. Za razliko od njene kulturne ustreznice v Rimu, neenakomerno porazdeljeni časti (*honor*), dostojanstvo dandanes pripisujemo vsem ljudem ne glede na visok ali nizek položaj v družbeni hierarhiji.⁹⁰ Čast v Rimu pojmujejo izrazito materialno, ima jo tisti, ki opravlja državno službo (*magistratura*), in člani njegove družine. Častitljivi ljudje so samo bogataši, le oni imajo prestiž in vpliv.⁹¹ V zgodovini se je proces izvijanja iz primeža družbene hierarhije okrepljen potem, ko so viktorske vrednote izgubile svoj vpliv. Dandanes težko verjamemo, da bi bilo v Evropi prejšnjega stoletja kaj drugače.

Sodobna ideja o enakosti vseh pred zakonom odseva omenjeno načelo dostojanstva za vse ljudi. Drugače je v starem Rimu, saj obstajata dve vrsti kazenskega zakonika, eden za ljudi, ki imajo čast (*honor*), in drugi za tiste, ki nimajo časti, *humiliores*. Za isti prestop veljata dve različni kazni. Častitljivi ljudje (*honestiores*) se izognejo običajnim kaznim za nižje sloje (*humiliores*), se pravi mučenju in sramotnim kaznim (križanje, bičanje, gladiatorstvo).

⁸⁵ Cf. Vernant 1989, str. 224.

⁸⁶ Cf. *ibidem*.

⁸⁷ Cf. *ibidem*.

⁸⁸ Cf. Vernant 1989, str. 225.

⁸⁹ Cf. Vernant 1989, str. 215.

⁹⁰ Cf. Taylor 1992.

⁹¹ Cf. Jacques, Scheid 1990, str. 302–303.

Častitljive člane mestne države lahko izženejo, *exsilum* in relegacija nadomestita prisilno delo ali smrtno kazen.

Kdor daje prednost podrobnostim pred celovito obravnavo, bi na tem mestu pripomnil, da imajo moč tudi dandanes predvsem bogati, ki se s pomočjo najdražjih odvetnikov lažje izognejo kaznim. To drži, vendar sodobno pravo odseva idejo enakosti bogatih in revnih pred zakonom, medtem ko antično pravo poudarja dejanski prepad med svobodnimi bogataši in svobodnimi reveži. Poleg te delitve je v Rimu zelo očitna razlika med svobodnimi in sužnji, ki prav gotovo korenito določa dojemanje samega sebe.

Da bi razumeli globoko zarezo med bogatimi in revnimi v Rimu, ki določa človekovo bitje in žitje, se pravi dojemanje samega sebe, si moramo predstavljati strogo hierarhično družbo, v kateri so možnosti prehajanja med družbenima skupinama minimalne. Takšna statična porazdelitev družbenih vlog in moči ustvarja stabilne družbene identitete. Od družbenega položaja so odvisna posameznikova vsakodnevna opravila in vloge, ki jih privzema v religiji. Čeprav se tudi mi poistovetimo z našimi vsakdanjimi nalogami, je odmik med vlogo in avtentičnim "jaz" tako velik, da se v marsikateri izmed svojih vlog ne prepoznavamo. Sodobna avtentična identiteta je ponotranjena, skrita očem. Prepričani smo, da naš zunanji videz, kakršnega je ujela ponesrečena fotografija, ne odseva nas samih v pravi luči. Kako velik razkorak mora biti med notranjim jazom in zunanostjo, če objektiv tako poredko ujame naš avtentični jaz!

Različni načini dojemanja samega sebe, ki sem jih razbrala iz ritualnega delovanja Rimljanov, niso naključni, ampak odsevajo drugačno dojemanje sveta na kognitivni ravni. Jezik, rituali in vzorci obnašanja niso samo instrumenti za izpovedovanje naših misli, čustev in drž, ampak jih sooblikujejo. Rimski obredi in družbene prakse kažejo, da je težišče posameznikovega jaza obrnjeno navzven in vidno vsem. Krščanska vera, ki je korenito zaznamovala moralo in načine delovanja v naši kulturi, poudarja notranje življenje, introspekcijo in avtentični jaz. Pričakovanje, da posameznik v Rimu dojema sebe kot individualizirano, avtentično in notranjo oseba, prenaša v drugačen svet antike naše lastne kategorije. Seveda raziskujemo antiko zato, da bi bolje spoznali lastno kulturo in sebe. Vendar je ta pot najbolj plodna in privede celo do novih odkritij, če se posvetimo preučevanju razlik in drugačnosti med Rimljanom in sodobnikom.

LITERATURA

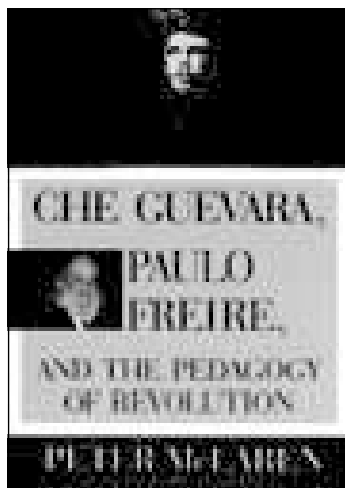
Allara, A. (1995): "**Corpus et cadaver, la 'gestion' d'un nouveau corps.**" v: F. Hinard, François (ur.), *La mort au quotidien dans le monde romain. Actes du colloque organisé par l'Université de Paris IV (Paris-Sorbonne 7-9 octobre 1993), avec la collaboration de M. - F. Lambert, De Boccard, Paris.*

- Beauvoir, De S. (1976): **Le deuxième sexe**, Gallimard, Pariz.
- Burkert, W. (1979): **Structure and History in Greek Mythology and Ritual**, Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Douglas, M. (1975): **Implicit Meanings**. Essays in anthropology, Routledge, Kegan Paul, London, Boston.
- Douglas, M. (1982): **Natural Symbols**. Explorations in Cosmology, Pantheon Books, New York.
- Douglas, M. (1992): **De la souillure**. Etudes sur la notion de pollution et de tabou, Découverte, Pariz (prevod iz angleščine).
- Dumézil, G. (1974): **La religion romaine archaïque**, Payot, Pariz.
- Durand, J.-L. (1979): **“Bêtes grecques. Propositions pour une topologie des corps à manger,”** v: Detienne, M., Vernant, J.-P. et al. (ur.): *La cuisine du sacrifice en pays grecs*, Gallimard.
- Durkheim, E. (1912¹=1991): **Les formes élémentaires de la vie religieuse**. Le système totémique en Australie, Librairie Générale Française, Pariz.
- Fraschetti, A. (1994): **Rome et le prince**, Belin, Pariz (prevod iz italijanščine).
- Gernet, L. (1983): **Les Grecs sans miracle**. Textes 1903–1960 réunis par Riccardo di Donato, Découverte, Maspero, Pariz.
- Jacques, F., Scheid, J. (1990): **Rome et l'intégration de l'Empire**. 44. av. J.-C.-260. ap. J.-C., 1: Les structures de l'empire romain, Presses Universitaires de France, Pariz.
- Latte, K. (1960): **Römische Religionsgeschichte**, Beck, München, (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft).
- Linder, M., Scheid, J. (1993): **“Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne,”** Archives des Sciences des Religions, št. 81.
- Marshall, B. A. (1985): **A Historical Commentary on Asconius**, University of Missouri Press, Columbia.
- Mauss, M. (1997): **Esej o daru in drugi spisi**, SH, Ljubljana.
- De Polignac, François (1997), **“Anthropologie du politique en Grèce ancienne (note critique),”** Annales, E. S. C., 52. 1, str. 31–37.
- Scheid, J. (1984): **“Contraria facere: renversements et déplacements dans les rites funéraires,”** AION št. 6.
- Scheid, J. (1985): **Religion et piété à Rome**, Découverte, Pariz.
- Scheid, J. (1988): **“L'impossible polythéisme. Les raisons d'un vide dans l'histoire de la religion romaine,”** v: Schmidt, F. (ur.): *L'impensable polythéisme. Etudes d'historiographie religieuse*, Editions des archives contemporaines, Pariz.
- Scheid, J. (1993): **“Die Parentalien für die verstorbenen Caesaren als Modell für den römischen Totenkult,”** Klio, št. 75.
- Scheid, J. (2000): **“Pobožnost in brezbožnost v Rimu”**, v: Šterbenc, D. (ur.): *Podoba pogled pomen*. Zbornik tekstov iz antropologije antičnih svetov, ISH, ŠOU, Ljubljana.
- Šterbenc, D. (2000a): **Vloga ženske v rimskem pogrebem ritualu: Religiozna konstrukcija ženske identitete v Rimu** (2. stol. pr. Kr.–2. stol. p. Kr.), neobjavljena doktorska disertacija.
- Šterbenc, D. (2000b): **“Odnos do smrti v antiki in danes. Jokati skupaj z drugimi”**, Delo, Sobotna priloga 28. 10. 2000.
- Svenbro, J. (1984): **“Vengeance et société en Grèce archaïque. A propos de la fin de l'Odyssée,”** v: Verdier, R., Polly, J.-P. (ur.): *La vengeance: Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Cujas, Pariz.
- Taylor, C. (1989): **Sources of the Self**. The Making of the Modern Identity, Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, C. (1992): **Multiculturalism and “The Politics of Recognition,”** Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

- Thomas, Y. (1984): **“Se venger au Forum. Solidarité familiale et proces criminel à Rome (premier siècle av.–deuxième siècle ap. J. C.)”** v: Verdier, R., Poly, J. P. (ur.): *La vengeance: Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'Antiquité*, Cujas, Pariz.
- Turner, V. W. (1974): **The Ritual Process. Structure and Anti-Structure**, Penguin, Harmondsworth, Middlesex.
- Vernant, J.-P. (ur.) (1967): **Problèmes de la guerre en Grèce ancienne**, Mouton, Pariz, Den Haag.
- Vernant, J.-P. (1979): **“A la table des hommes,”** v: Detienne, M., Vernant, J.-P. et al. (ur.): *La cuisine du sacrifice en pays grecs*, Gallimard.
- Vernant, J.-P. (1985): **Mythe et pensée chez les Grecs**. *Etudes de psychologie historique*, Découverte, Pariz.
- Vernant, J.-P. (1989): **L'individu, la mort, l'amour**. *Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Pariz.
- Vernant, J.-P. (1996): **Entre mythe et politique**, Seuil, Pariz.
- Veyne, P. (1976): **Le pain et le cirque**. *Sociologie historique d'un pluralisme pratique*, Seuil, Pariz.
- Veyne, P. (1978): **Comment on écrit l'histoire**. *Essai d'épistémologie*, Seuil, Pariz.
- Veyne, P. (1992): **Rimska erotična elegija: ljubezen, poezija in zahod**, SH, Ljubljana.
- Wagner-Hasel, B. (1999): **Der Stoff der Gaben**. *Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens in archaischen Griechenland*, Campus, Frankfurt, New York.



Citabnica



Marjan Šimenc

Kaj je torej kritična pedagogika?

Peter McLaren: *Revolutionary Multiculturalism, Pedagogies of Dissent for the New Millennium*, Westview Press, Boulder 1997.

Bralcu najprej udari v oči struktura besedila: sedem že objavljenih člankov (v obdobju 1992–1997), trije napisani s soavtorji, vsakič drugimi, intervju (z dvema spraševalcema), dva predgovora treh različnih avtorjev (drugi je skupno delo dveh), in na koncu še pogovor, spet delo dveh. Poleg McLarna je pri knjigi udeleženih še deset drugih avtorjev. Skupinsko delo torej. S tem, da se knjiga začne in konča z besedili avtorjev, ki niso zapisani na ovitku knjige. Kot da je v McLarnovem delu nekaj takega, kar terja uvod in sklep, kar zahteva dodatna pojasnila, da bo prav sprejeto in ustrezno razumljeno. Preden poskusimo povzeti McLarnovo povezavo revolucije, multikulturalizma in pedagogike, si natančneje ogledmo strukturo vsebine.

V knjigi zbrani članki segajo na različna področja. "Pisanje iz obrobja: geografije identitet, pedagogike in oblasti" se osredotoča na vlogo

jezika kot mesta formacije subjektivnosti in medija konstrukcije realnosti. Jezik ni reprezentacija realnosti, sam je njen del, konstituira jo in formira identitete družbenih subjektov. "Osvobodilna politika in visoko šolstvo: freirovska perspektiva" skuša elaborirati eno Freirovih centralnih tem: vloga edukatorja kot agenta družbene spremembe. V njej se vloga učitelja približuje Gramscijevi konceptiji organskega intelektualca, ki učencem pomaga misliti njihov lasten položaj. "Etnograf kot postmoderni flaneur: kritična refleksivnost in posthibridnost kot narativni angažma" je niz refleksij flaneurja kot etnografa in njegove umeščenosti v kulturo poznega kapitalizma. In teorija kritičnega etnografa, ki ve, da ne more govoriti za druge. Besedilo pa prežemajo dnevniški zapisi McLarna kot nomadskega intelektualca; začnejo se 6. avgusta 1995 v Zahodnem Hollywoodu, 10. avgusta se preselijo v Vzhodni Berlin, 16. v Pariz, 29. septembra v Halle v Vzhodni Nemčiji, 26. januarja drugo leto v Juarez v Mehiki, marca v Omaha v Nebraski, maja v Florianopolis in nato v Rio de Janeiro v Braziliji, pa spet v Los Angeles, nato v Rosario v Argentini in septembra v Nikko, Tokio in Kamakuro na Japonskem. Avtorjeva intelektualna pot je obenem življenjska in geografska odisejada. "Hiša strahov Jeana Baudrillarda: od marksistične do teroristične pedagogike" je kritično prisvajanje dela Jeana Baudrillarda, ki je po McLarnu "mešanica akademske pirotehnike, uničujoče družbene kritike in cirkuškega nastopanja" (115), a edukatorjem kljub absolutni nesprejemljivosti njegovega "absolutnega cinizma" s svojo pretanjeno kritiko družbe ponuja kritično orožje. "Gangsta pedagogika in gettocentričnost: hip-hop nacija kot protijavna sfera" analizira kontekste moralne panike zaradi "grobih" besedil pesmi, ki artikulirajo probleme (če lahko življenju na robu tako rečemo) urbanega življenja črncev. V analizi te oblike družbene kritike se McLaren – kot vselej – izkaže s poznanjem konkretnega, enciklopedično znanje pa mu omogoči izrisati kompleksne kontekste, ki ogorčenost moralne večine obrne proti njej sami. "Globalna politika in lokalni antagonizmi: raziskovanje in praksa kot nesoglasje in kot možnost" raziskuje pogoje možnosti kritične pedagogike. Zavzema se za demokratično diskusijo, ki temelji

na pluralnosti perspektiv, dialoško pedagogiko, agonistični prostor diskurza. In za politizacijo bralcev, ki je pogoj boja za družbeno pravičnost. "Provizorične utopije in postkolonialni svet" je izredno informativen intervju z McLarnom, tako glede njegovega intelektualnega razvoja kot glede sedanjih teoretskih pozicij. "*Unthinking Whiteness, Rethinking Democracy: Critical Citizenship in Gringolandia*", članek z neprevedljivim naslov in z radikalno kritiko pozicije belca kot politične, socialne in ekonomske pozicije, ki privede k etičnemu imperativu: izbrati proti belosti – "kajti izbira proti belosti je upanje in obljuba bodočnosti" (238). In z globalno vizijo: "Da bi odpravili rasizem, moramo odpraviti globalni kapitalizem" (265).

Kaj je rdeča nit knjige? Nemara prav zavezanost "empowerment" vseh učencev socialni pravičnosti in izobraževanju za revitalizirano demokracijo ter vključitvi izključenih (revnih, žensk, "people of colour" ...) v vse vidike ameriškega življenja. Ne zgolj zavzemanje za, v resnici gre za radikalni projekt, kajti Malcolm X v motu "The price of freedom is death", ki si ga McLaren izbere za enega svojih člankov, ne dopušča nič manj kot razstaviti strukturo zatiranja. A obenem, da bi bilo to sploh mogoče, nenehno iskati "prostore upanja" (2). Brez iluzij, kajti "ponosna demokratična tradicija te države je, da so revni sovraženi" (4). In z brezkompromisno in nepopustljivo ostrino: "Američani nadaljujejo demokratično tradicijo sovraštva do revnih, in potem kot da bi hoteli ublažiti svojo krivdo, nenadoma občutijo usmiljenje in podarijo purana delilcem hrane na zahvalni dan ali nekaj rabljenih oblek nezaposlenim vojnim veteranom." (5) Sovraštvo do revnih gre skupaj z usmiljenjem, kajti "dobrodelnost stigmatizira prejemnika in povzdiguje dajalca".

Radikalne razmere, divje neenakosti revščine in bogastva terjajo revolucionaren projekt. Vendar revolucionarnost, ki gre na pot skozi institucije in si za sodelavca jemlje, presenetljivo, šolo, ki je ideološki aparat države – se pravi sovražno področje. V skladu s tem centralna točka McLarnovega pisanja niso teoretski postulati, temveč trpljenje, ki se ne da povzeti v nobeno teoretsko zgradbo, naj bo še tako sofisticirana. McLaren je

eden redkih avtorjev, ki lahko danes za moto svojih člankov postavi misel Che Guevare ali Malcolma X, pa se bralcu ne zazdi, da je bil tekst napisan pred nekaj desetletji. In zapiše: "Združene države so država, spočeta v suženjstvu in krščena v rasizmu," (255) pa to ne deluje patetično.

Cilj tekstov tako ni elaboracija novega teoretskega modela, temveč raba danih teorij, da bi krivice mislili in se proti njim bojevali. Ravno ta neakademska pozicija McLarnu omogoča teoretske intervencije. V prvi vrsti v razpravo o multikulturalizmu: "Moja teza, da vsebine posameznih kulturnih razlik in diskurzov niso tako pomembne kot to, kako so te razlike uveržene in povezane z večjo družbeno totalnostjo ekonomskih, socialnih in političnih razlik, se lahko nekaterim bralcem zdi ekstremna ... Nismo avtonomni državljani, ki lahko v skladu z modo izbiramo, katero etnično kombinacijo si želimo, da bi spet zbrali svojo identiteto." (7) McLarnov multikulturalizem je revolucionaren, kritičen, policentričen: ne gre mu za kulturno zgodovino, temveč za analizo socialne moči in diskurzov, institucij in socialnih praks, povezanih s privilegijem. Ne ostaja pri dopuščanju raznolikosti različnih kultur, izreka se z robov, gleda iz zornega kota tlačanih in zatiranih ter govori v imenu manjšin, ki jih prav to dopuščanje – ker se ne meni za procese, ki proizvajajo rasne, razredne in spolne identitete v kapitalistični družbi – izključuje. Boj proti zatiranju na osnovi rase in spola je povezan z bojem proti kapitalizmu. Zato je pravi multikulturalizem revolucionaren, zato mora multikulturalizem biti praksa dejavne solidarnosti z zatiranimi.

Hibridne identitete multikulturalizma niso preprosto stvar izbire, saj niso vsem enako na voljo. Rasa, razred, spol omejuje izbiro določenim skupinam. Ne izbiramo, smo izbrani. Gibkost identitet je uveržena v trdnejša določila, ki naddoločajo prostor svobodnega prehajanja. "Bolj kot poudarjanju pomena raznolikosti in vključenosti, kot dela večina multikulturalistov, se mi zdi, da bi morali bistveno večji poudarek nameniti družbeni in politični konstrukciji bele nadvlade in razširjanju bele hegemonije." (8) Temeljne koordinate diskurzivnega polja so določene z oblastjo, ekonomijo, materialnimi pogoji izkoriščanja, antagonizmom

delo-kapital. Razred, rasa, spol so trije boji, tri fiksne pozicije, ne zgolj mesto v diskurzivni formaciji.

Demokracija ni dovolj. "Democracy for them (za prijatelje iz Latinske Amerike) is simply a smokescreen for exploitation." (232) Potrebna je radikalna, kritična demokracija, povezana s projektom osvoboditve. Ključno vprašanje je, "do kakšne mere lahko demokracijo prisilimo, da poskrbi za temeljne potrebe ljudi." (286) Ta je mogoč prav zato, ker ekonomija nima zadnje besede. "Vednost in kultura imata relativno avtonomijo, ki lahko proizvede kritičnega dejavnika." (243) Teoretsko gibanje med ekonomijo, ki vse naddoloča, in sfero fluidnih postmodernih identitet omogoča dejstvo, da ni vse podrejeno kapitalu. Zato ima šola revolucionarni naboj.

Šola res reproducira razredne interese. Tako, da reproducira ideologije, kot sta individualizem in potrošništvo, da daje prednost določenim značajskim strukturam, ki ustrezajo osebni odgovornosti in ne kolektivni; z ustvarjanjem kreativnih mislecev, ki služijo podjetništvu namesto enakosti in družbeni pravičnosti. "Javno šolstvo nudi omejeno mobilnost podrejenim razredom, a v zadnji instanci primarno služi kot močan instrument za reprodukcijo kapitalističnih družbenih odnosov in dominantnih legitimizirajočih ideologij vladajočih razredov." (18) Za drugačno šolo je potrebna kritična pedagogika, ki je sredstvo za doseg kritične razredne zavesti. "Kritični edukatorji morajo najprej pripoznati, da demokracija obstaja v paradoksnem stanju, da ne nudi univerzalne vizije skupnega dobra; vendar demokracija omogoča, da partikularni boji določajo, kako naj bo skupno dobro določeno. Kritična pedagogika se ukvarja prav z naravo teh bojev ... Kritični edukatorji morajo vprašati: kako demokratične institucije, kot so šole, *omejujejo* univerzalizem naših skupnih političnih idealov, ko legitimizirajo zgolj ali predvsem belo angloperspektivo?" (250) Boj za zatirane ni boj proti univerzalnemu, temveč za univerzalno, je boj v imenu univerzalnega proti partikularnemu. To je morda McLarnova centralna teza. Na področju šolstva privede do teze, da "šole in druge institucije omejujejo univerzalizem naših skupnih političnih idealov predvsem na privilegirane, bele anglosaške skupine" (279).

Temeljni cilj pedagoga je tako pomagati razumeti: "Skupaj moramo delovati, da bi našim študentom pomagali razumeti, kaj se dogaja na globalni ravni kapitalističnega toka in transakcij in kako potrošniška kultura poznega kapitalizma proizvaja tržno pravičnost za privilegirane in revščino za ostale." (283) Kritična zavest pedagogov bo prebudila kritično zavest pri učencih in prispevala k boju ne le za ekonomsko pravičnost, temveč tudi na področju rase, spola, seksualnosti. Šola tako ni več dojeta kot mesto reprodukcije vladajoče ideologije, temveč kot prostor uvida. Šola mora "učencem priskrbeti vednost, spretnosti in vrednote, ki jih bodo rabili ne zgolj za artikulacijo svojih glasov, temveč da bi te glasove razumeli in da bi učence spodbujali, naj se preobrazijo v kolektivne družbene dejavnike" (19). Vendar ta šola ni dejanskost, temveč zgolj možnost. Dejansko je oblast kapitulirala pred korporacijami, zato ji šolstva ne gre prepustiti: "Osvoboditev preko šolanja in drugih javnih sfer je preveč pomembna, da bi jo prepustili ozkogledim raziskovalcem edukacije in učenjakom. Osvoboditev naših šol je preveč vitalen projekt, da bi ga prepustili tistim, ki bi udomačili kritično pedagogiko." (286) Na ravni vsakdanjega življenja je treba proizvesti solidarnost z zatiranimi, in pot do tega je prav šola.

Kritična pedagogika je boj skupaj z zatiranimi in za zatirane. In ta boj je v zadnji instanci etičen. "Postmoderni kulturi ne smemo dovoliti, da udomači ljudi in jih naredi nekoristne, boriti se moramo, da sodobni demokraciji odvzamemo dovoljenje, da ljudi razglasi za nevredne služabnike skupnega dobra. To pomeni delovati kritično, in to je moč, obljuba in žrtvovanje kritične pedagogike." (284–285)

Vendar kritična pedagogika ni zgolj šolska praksa: "Kritično pedagogiko hočem predstaviti ne kot niz praks poučevanja v razredu, temveč kot pozicijo znotraj širše politične problematike; tu je kritična pedagogika umeščena kot politično informirana dispozicija in zavezanost marginaliziranim drugim v službi pravičnosti in svobode." (289) Izkušnje učitelja tako terjajo, da učitelj ne ostane v razredu. V razredu ni dovolj, potrebna je aktivna pozicija v družbi. "Pedagogika osvo-

boditve je pedagogika, ki je sposobna prepoznati dnevne transmutacije kapitala, organizirati vsakdanji odpor proti dominantnim razredom in sprostiti osvobodilne projekte iz spon lastne inercije in razočaranja.” (300) Izkušnja neenakosti in krivic v razredu terja drugačno pozicijo v družbi. Zavzemanje za določeno politiko in za drugačen odnos do politike. Za drugačen način življenja.

Ta pedagogika raste iz učiteljeve osebne izkušnje, ker se učitelj sprašuje, kako delovati v takem svetu: “Ustvariti moramo novo politično kulturo, v kateri se nas spodbuja, da postavimo pod vprašaj podedovani konsenz o ameriških vrednotah in se upremo hegemonizirajočim pristopom k etnični raznolikosti ...” (296) Demokracija konsenza se ne zmeni za radikalno nedemokracičnost v vsakdanjem življenju – in ta je pomembna za tiste, ki so zatirani. Zato je potrebna hrupna demokracija, v kateri se artikulira spoprijem z drugačnostjo. Razlike, ki jih slavi multikulturalizem, kot take niso pomembne, pomembno je, za kaj so uporabljene.

Kaj je torej kritična pedagogika? Pedagogike so oblika socialne in kulturne kritike. Učitelji kot kritiki in intelektualci lahko postanejo del gibanja za družbene spremembe. Učenca je potrebno oskrbeti s kritičnim orodjem za analizo procesov, ki proizvaja pomene. Kajti učenci so ujeti v mreže pomenov, ki niso njihov proizvod. Da bi se te ujetosti lahko osvobodili, potrebujejo kritično pismenost – pismenost o tem, česa šolska besedila ne povedo. Pedagogika je tako v zadnji instanci etika, uporabljena v praksi. Njeno prvo pravilo je freudovsko: soočiti se z realnostjo revščine, izkoriščanja, zatiranja, z realnostjo neznanskih krivic. Njeno drugo pravilo je marksovsko: soočenje ni dovolj, potreben je odpor. In njen moto je: teorija je tu zato, da se uporabi. Da jo uporabijo učitelji. Da jo uporabijo učenci. Da jo uporabijo bralci. Tako dojeta McLarnovo videnje pedagogike ni omejeno na Sever Amerike ali na Jug Amerike. Kljub vpetosti v specifične ameriške razmere njegova drža upravičeno pretendira na univerzalnost. Ne kljub, ravno zaradi svoje vpetosti. In tudi tisti, ki hočejo slediti njegovemu zgledu, se vpetosti v partikularno ne bodo mogli izogniti.

Dušan Rutar

O informacijskih bombah, globalnem telenadzoru in etičnemu čiščenju

Paul Virilio: *Strategy of Deception 2000*
London: Verso, 82 str.

Na Vzhod se ne širi demokracija. Ne širi se urbana kultura zahodnega sveta. Ne širi se blaginja, ne širi se blagostanje, ne širi se zadovoljstvo. Daleč od tega, pravi Virilio: na Vzhod se širi svetovna urbana puščava (str. 62). To je zelo preprosto vojna proti ljudem. Nobene meje ni več in nikogar, ki bi jo lahko ustavil.

Ljudje niso več drugačni, drugi človek ni več alter ego. Ni niti sovražnik, ampak je le še ultimativni plen, preganjana divjad, žrtev (str. 64). Virilio je nekoč razvil koncept ultimativnega državljana. Pravkar smo govorili o njem.

Proti ultimativnim državljanom poteka vojna, informacijska vojna. Ljudje se v virtualnih svetovih spreminjajo v iste ljudi, ki naivno verjamejo, da so Vsi drugačni. V resnici so le vse bolj Enaki. V globalnem informacijskem svetu, ki ga je že sedaj preko omrežij mogoče popolnoma nadzorovati.

Ameriški predsednik Bill Clinton je pred letom dni simptomatično izjavil, da prvič v zgodovini v ZDA ne obstaja več razlika med notranjo in zunanjo politiko. Zrušila se je neka meja, kar ima pomembne posledice za ves svet. O njih govori Paul Virilio v knjižici z naslovom *Strategija prevare*.

Paul Virilio je avtor, ki ga ni treba posebej predstavljati. Njegovo zadnje delo prinaša štiri prispevke o t. i. vojni za Kosovo. Nastali so v času od aprila do julija 1999. Virilio je v njih dokončno zarisal koordinate teorije, ki jo bomo vse bolj uporabljali, kajti imperativ popolnega

globalnega nadzora in imperativ absolutnega orožja sta se združila z imperativom neposredne komunikacije: vojaški sistemi so se združili z medijskimi in komunikacijskimi tehnologijami, ki so primeren odgovor na vse tri imperative. Teorijo bomo morali uporabljati, če bomo sploh še hoteli kaj razumeti.

Obstaja še en imperativ, ki so ga pred vojno za Kosovo zagovarjali kot neverjetno naivni tepci: Zahod ima dolžnost, zaradi katere mora poseči v dogajanja na Balkanu, kjer naj bi umirale vrednote evropske demokracije. V resnici je šlo le za prevaro, za strategijo prevare: na Balkanu se je šele utrjevala "evropska demokracija". Utrjevala se je globalna teledemokracija, saj je Zbigniew Brzezinski aprila 1999 za francoski *Le Monde* izjavil, da ne more obstajati planetarna stabilnost brez vodilne vloge ZDA (cit. po Virilio, str. 36).

Obstaja torej Eden, da bi obstajalo Vse. Eden dela, kar hoče, Vsi pa mu vdano sledijo, kamor narekuje. Toliko o demokraciji in vse bolj popularni elektronski demokraciji, ki jo zagovarja zlasti angleški ministrski predsednik Tony Blair.

Na Balkanu pa se je dogajalo še nekaj drugega. Ko so Američani končno posegli v dogajanja v Srbiji, pravi Virilio, smo lahko le nemo ugotavljali, da ne gre za nikakršno vojno in še najmanj za humanitarni projekt, s katerim naj bi varovali ljudi. Daleč od tega: poseg v Srbiji je bil jasna demonstracija najtesnejše povezave med najbolj sofisticiranimi tehnologijami današnjega časa, ki vzdržujejo pri življenju virtualne svetove, in visoko razvito vojaško tehnologijo, ki je iz velike razdalje in iz zraka uničevala realne prostore spodaj. Virilio upravičeno sklepa, da je bila vojna za Kosovo vojna, ki je potekala v orbitalnem prostoru.

Dolžnost, na katero so se mnogi sklicevali, se je izpolnila na telematičen način. Virilio zato govori o telenadzoru nad virtualnimi svetovi in njegovimi prebivalci. Nadzor poteka iz razdalje, s tehnološkimi postopki, ki prekašajo vsako domišljijo. V tej igri so ljudje le še priročni izgovor.

Pomembno pa je tudi to, da Virilio vzporedno z analizo arhitekture vojaških sistemov ter povezav med tehnologijami in nadzorom spregovori tudi o infantilizaciji ob koncu XX. stoletja. Seveda

misli na Monico in Billa ter njuno debilno zgodbo, ki so jo spremljali domala vsi Zemljani. Vzporednica je zares izjemna, saj nas opozarja še na neko drugo paralelo: piloti nad Balkanom so na moč podobni otrokom, ki se igrajo na računalnikih, v katerih potekajo t. i. interaktivne igre. Sklepu se ni mogoče ogniti: globalni telesvet je infantilna vas, ki jo Eden popolnoma nadzoruje. S tehnološkimi postopki, pri katerih igra vse pomembnejšo vlogo tudi manipulacija z biološkimi organizmi. Bio-tehnologije bodo najverjetneje res prinesle konec človeškemu bitju kot takemu, kot je zapisal na koncu svoje knjižice Paul Virilio, opirajoč se na Francisa Fukuyamo. Potem se bo začela post-človeška zgodovina (str. 82).

Strategija prevare je torej koncept, ki nas ob natančnem razmišljanju pripelje do spoznanja o naravi tega, kar Virilio imenuje "sistemska racionalnost". Šele sedaj namreč lahko razumemo, zakaj smo terjali, naj Zahod vendar že poseže. To je moral storiti zaradi sistemskega tveganja, ki lahko ogrozi globalno sistemsko racionalnost, ne pa zaradi ljudi in njihovega trpljenja. In Zahod je to storil: utrdil je sistemsko racionalnost. Z neverjetnimi povezavami med tehnologijami, orožjem, retoriko in pastoralo.

Po novem so "pametne" rakete, ki najdejo cilj brez navora, medtem ko je vtis, da so ljudje pametni, vse manj. Ne vedno, seveda, zato bo sistemsko racionalnost treba še nekoliko izpopolniti. Bill Gates zato nikoli ni prav daleč, saj je celo svojega soimenjaka, ki je sicer njegov predsednik, poučil, da politična moč danes ne šteje prav veliko. Mnogo pomembnejša je moč programskega inženirja. Brez njega "posega" na Balkanu seveda ne bi bilo. Ne bi bil mogoč. In Billa to dobro vesta.

Virilio pa nadaljuje z razmišljanjem in vpelje nov koncept: globalna informacijska dominanca. Ta omogoča skoraj takojšen vpogled v kateri koli pomembnejši dogodek na zemeljski krogli. S pomočjo satelitov, ki iz višine nadzorujejo dogajanje spodaj, in računalniških ter informacijskih tehnologij je mogoče nadzorovati kratko malo vse, kar je "pomembno" ali pa bi tako utegnili postati. Globalna informacijska dominanca pomeni popoln nadzor na daljavo.

Posledice nadzora in zbiranja natančnih informacij imajo grotesko posledico. Vsi se spomnimo, koliko besed je bilo izrečenih o etničnem čiščenju v Bosni in Srbiji. Virilio pa nas opozori, da je bil poseg Zahoda na Balkanu še nekaj mnogo hujšega: etično čiščenje. Vojna v Srbiji je bila namreč od samega začetka razglašena za humanitarno vojno, ki je potekala v imenu človekovih pravic, demokracije itd. Vtis je bil, da je bila dolžnost pomagati etična, dokler se ni izkazalo, da je bilo zares tako: globalni nadzor pomaga ščititi vse, kar je humano (človeško), zato mora izločiti vse nehumano, za kar so seveda odgovorni kriminalci, banditi, teroristi in drugi manj-ljudje.

In Virilio ponovno potegne vzporednico ter zapiše: včerajšnja televizija je postala globalni telenadzor nad vsem, kar je (str. 22). Televizija je bila v sami vojni zares pomembna. Američani so vzpostavili popoln nadzor nad njo, zato imamo še danes občutek, da vojne za Kosovo ni bilo, saj televizija o njej praktično ni poročala ali še natančneje: ni je prenašala. Obstajala je popolna medijska blokada, kar je hrbtna stran absolutne globalne informacijske dominancije ter globalnega telenadzora.

Ko je Nato 23. aprila leta 1999 bombardiral srbsko televizijo, nadaljuje Virilio (str. 24), se je začela nova vrsta vojne. Če smo včasih govorili o možnosti totalne vojne, smo jo sedaj končno dobili, le da se imenuje nekoliko drugače. Virilio ji pravi *nodalna vojna ali vojna za vozlišča* (ibid.). To je informacijska vojna, katere tarče so telekomunikacijski in informacijski sistemi, medijske mreže, ki ustvarjajo virtualne svetove in jih držijo skupaj. Vojna za Kosovo je namreč vojna za popoln nadzor nad virtualnimi ter kibernetičnimi svetovi. Realna področja so zato preprosto uničevali, saj niso več pomembna.

Z uničenjem realnega prostora in z vzpostavitvijo popolnega nadzora nad virtualnim prostorom se je Zahod dokončno ponudil kot moralni agent, katerega delovanje naj bi razumeli kot etično (etično čiščenje) in moralno (varovanje človekovih pravic in demokracije).

Zahodni poseg je bil zaradi povedanega manj kot brutalna vojna, v kateri umirajo realni ljudje. Mnogo bolj je bil medijski, etični, moralni poseg,

s katerim so ljudem demonstrirali moč tehnologij, medijev, komunikacijske infrastrukture, računalniških tehnologij ... Posegli so zato, da bi ohranili virtualno Vse.

Bombe in rakete zato v določenem trenutku zamenjajo argumente, pravi Virilio, saj gre za informacijsko, medijsko vojno. Natanko sem se umeščata morala in etika: nasprotnika ne skušajo premagati z argumenti, ampak preidejo k dejanjem. Ali kot je Virilio citiral Svetlano Radošević: *če mislite, da lažem, me ni treba ubiti, da bi to dokazali* (str. 25).

Čas, v katerem živimo, je obdobje dostopov (*the age of access*), kot pravi Rifkin, poleg tega pa je tudi paradoksen: informacijska vojna, ki poteka povsod okoli nas, ni vojna za argumente, ampak je izraz volje do popolnega nadzora. V resnici gre za vojno, in ne za informacije, ki jih nekdo ima, drugi pa ne. Dostop zato pomeni vstopnico, s katero se pridružite elitnim posameznikom in posameznicam, ki lahko s tehnologijami dobesedno upravljajo svet. Na daljavo. Preprosto kot pasulj.

Popolnemu nadzoru se človek lahko upre le s kaosom. Izjemno pomenljivo je zato govorjenje o Balkanu kot kaotičnem, neurejenem, neracionalnem, zaostalem koncu sveta. Pomembno je zato, ker bi moral biti Balkan na to kar se da ponosen in bi moral skušati vzdržati v takem stanju čim dlje. Resničnost je na žalost drugačna: vse bivše republike Jugoslavije se "civilizirajo", kar pomeni, da postajajo delčki totalnega racionalnega sistema, globalnega informacijskega sveta, v katerem en sam vodja odloča, kdaj in kje bo etično očistil kraje, ki se še upirajo globalnemu nadzoru.

ZDA se še naprej oborožujejo, vendar vse več dolarjev namenjajo razvijanju sistemov za kibernetični telenadzor. Ta vidik ameriške moči Virilio imenuje globalitarnost (str. 42). Najmočnejša orožja so zato sateliti. Atomske bombe, ki so strahovito orožje, so praktično že odpeljali na smetišče zgodovine. Danes je na vrsti orožje, s katerim se atomske bombe ne morejo primerjati: totalni in globalni telenadzor. Virilio govori o ekostrateškem monopolističnem konceptu globalnega zastraševanja brez primere (str. 46).

To zastraševanje ni grožnja z bombami, ki

lahko uničijo določeno okolje in objekte v njem. Ne, globalno zastraševanje je grožnja z globalno, ultimativno katastrofo, ki lahko uniči energetske in kibernetične eko-sisteme, od katerih je odvisno vse, kar sploh obstaja na Zemlji. Posledica katastrofe, o kateri govorimo, niso uničenje vsega živega na Zemlji, česar smo se bali pred desetletji, ko smo preštevali atomske bombe, ampak je družbena implozija: nenadni zaton civilizacij.

V nekem smislu se implozija že dogaja. Virilio uporabi koncept globalne multiplikacije, s katerim opisuje proces implozije (str. 49). Globalna multiplikacija pomeni neskončno pomnoževanje interaktivnih, kibernetičnih, informacijskih proizvodov, ki vnašajo strahovito zmedo v nacionalne države, ki ne vedo, kaj narediti, zato se le nemočno vdajajo. Seveda vdajo racionalizirajo in govorijo o *priključevanju severnoatlantskim povezavam*. Da te kap.

Ključna dimenzija globalnega multipliciranja je preobilje, poplava, plima informacij. Danes ne govorimo o pomanjkanju informacij, ampak o preveliki, prekomerni informiranosti, ki vnaša zmedo in kaos. Več je torej manj, pravi Virilio (str. 49). Informacijska ali medijska vojna je zato čista vojna. To je še bizarno.

Če so včasih še govorili o "pravični vojni", lahko danes govorimo o "čisti vojni". Da bi jo razumeli, moramo uporabiti koncept pastoralne bio-moči, ki jo je analiziral zlasti Foucault. "Čista vojna" je zato tudi "prijazna vojna", ki ne uničuje, če pa že, uničuje le bandite, separatiste, kriminalce in teroriste. Primer je kajpak tudi Čečenija. "Čista vojna" je celo nekaj, kar ljudje v vsakdanjem življenju z veseljem sprejemajo: obdajajo se z napravami, ki jih zasipavajo z informacijami, oglasi in idiotskimi "oddajami".

Seveda moramo dodati še eno dimenzijo totalne vojne: ekonomsko. S tem pridemo do zadnjega vpogleda v logiko sodobnega vojskovanja: vojna poteka vsak dan. Tipični primer je selitev kulture v hipermarkete. Ljubljana tako kmalu ne bo več mesto, saj bo mesto – BTCity. To je implozija družbenega, političnega, ideološkega.

Vojna zato ni več vojna za realna ozemlja, ampak je vojna za kybersvetove, digitalne sisteme, medije. Največja grožnja tem sistemom je kata-

strofa, nesreča, zato bo potreben vse boljši tele-nadzor, s katerim bodo skušali preprečiti katastrofo. Seveda jim to ne bo uspelo, čeprav bodo skušali zlomiti ljudi. Ti so neposredno udeleženi, čeprav se tega ne zavedajo. Mentalni kaos, ki nastaja, je že zunanji izraz uspešnosti sodobnega informacijskega vojskovanja.

Govorimo o vojni, ki je ni nihče napovedal, a kljub temu že lep čas poteka. Vojna za Kosovo je zato le bolj klasičen izraz tega globalnega vojskovanja, saj so ljudem povedali nekaj o raketah in bombah, da bi bilo vse čim bolj prepričljivo, kajti ljudje kaj malo vedo o informacijski vojni, saj so njihove predstave o vojskovanju še vedno vezane na ideje o bombah, ranjenih in mrtvih itd.

Paul Virilio pa analizira te zunanje izraze globalnega vojskovanja, saj ga zanima arhitektura vojskovanja. Z analizo je prišel do izjemnega vpogleda v samo naravo informacijske vojne, ki jo bijemo vsi, ne da bi se tega sploh zavedali. Nekoč, sklene Virilio, so močni grozili močnim. Danes nori grozijo norim.

Ljubljana, 29. januarja 2001

Peter Stankovič

URBANA PLEMENA: SUBKULTURE V SLOVENJI V DEVETDESETIH

Uredili: Peter Stankovič,
Gregor Tomc, Mitja Velikonja;
ŠOU, Studentska založba,
Ljubljana, 1999; 140 str.

Sodobno preučevanje subkultur se še vedno prevečkrat oklepa preizkušenih teoretskih konceptov, značilnih za britanske teoretike, ki so v šestdesetih in sedemdesetih letih pod okriljem birminghamskega inštituta izoblikovali temelje za preučevanje "delavskih mladinskih subkultur". Toda socialno-kulturne okoliščine, v katerih so se subkulturna gibanja izoblikovala, se povsem razlikujejo od današnjih razmer, in ravno zato sodobnih subkulturnih praks ne moremo več zaobjeti s koncepti, ki temeljijo na preučevanju delavskih mladinskih subkultur.

Zdi se, da tudi nekateri avtorji pričujočega zbornika pozabljajo na zgoraj omenjene zahteve. Težave se pričnejo že pri samem naslovu zbornika. Uredništvo je izbralo naslov "Urbana plemena". Ta pojem se navezuje prav na kritiko delavskih mladinskih subkultur, prav gotovo pa je bil v našem prostoru bolj produktiven v kontekstu osemdesetih let, ko so bile subkulturne prakse zaznamovane s političnimi in subverzivnimi predznaki, ki jih je določala dominantna kultura. V podnaslovu pa izvedemo, da je zbornik namenjen "subkulturam v Sloveniji v devetdesetih". To sicer ne bi bilo moteče, če avtorji (razen redkih izjem) ne bi svojih prispevkov zgradili na osnovi genealoških predstavitev, ki temeljijo predvsem na modelu preučevanja subkulturnih praks v osemdesetih letih.

Prvi uvodnik zbornika "Urbana plemena", katerega avtor je Gregor Tomc, ne ponuja zadovoljive obrazložitve o namenu dela, temveč se sprašuje o razmerju med biološkimi in kulturološkimi dejavniki pri ana-

lizi mladinskih pojavov. Avtorjeve "teze o telesu" subkulturne prakse skrčijo na področje mladinskih glasbenih subkultur: "Človek je pri štiridesetih lahko sicer ljubitelj tehno/rave glasbe, ne more pa biti pripadnik tehno/rave subkulture" (U. P., str. 11). V sodobnem kontekstu je vprašljivo reduciranje subkulturnih gibanj na čas najstništva in odraščanja, torej na preučevanje mladinskih subkultur, saj na tak način avtomatsko izključimo subkulturne akterje, ki presegajo določeno starostno mejo. Tomc ugotavlja, da lahko zunanji opazovalec subkulture dojema le kot estetski pojav, "ker lahko poslušalec z 'glavo', ne pa tudi z 'jajci', mu bistvo ostane skrito" (str. 11). To torej pomeni razumevanje subkulturnih praks na ravni mladinskih glasbenih subkultur s stališča statičnega sociološkega modela preučevanja, ki širše razumevanje subkultur skrči na individualno raven dožemanja pojavov, pri tem pa ne upošteva številnih sodobnih prispevkov, ki se subkultur lotevajo z interdisciplinarnimi prijemi. Med drugim je v zadnjem času zelo popularen tudi antropološki in etnografski pristop, kar je mogoče zaslediti tudi pri nekaterih avtorjih v pričujočem zborniku. Pri takšnih raziskovanjih odigra ključno vlogo tudi neposredna udeležba raziskovalca, ki skuša preseči statične sociološke pristope.

Avtor prvega uvodnika razlikuje nostalgичne in sodobne mladinske pojave. Sodobni se odzivajo na aktualen kulturni kontekst devetdesetih, medtem ko se nostalgичni mladinski pojavi opredeljujejo glede na pretekle mladinske subkulture, pri tem pase osredotočajo na estetsko dimenzijo pojave, zato Tomc meni, da je "edina celovita sodobna mladinska subkultura, ki se vzpostavlja na glasbi tehno/rave subkultura, medtem ko so punk, rockabilly, heavy metal in balkan primeri nostalgичnih, dokaj estetsko enodimenzionalnih pojavov" (str. 13). Zakaj naj bi bila tehno/rave subkultura večdimenzionalna, nam avtor ne pojasni, temveč samoumevno pod vprašaj postavi vse druge mladinske glasbene subkulture, in sicer zaradi odsotnosti izvornega konteksta "kulturne usode", v katerem so nastale, pri

tem pa zanemarljivo dejstvo, da subkulturne prakse niso statične in nespremenljive, temveč so v nenehnem dinamičnem gibanju in odnosu do sveta, in ravno zato jih je neustrezno ločevati na nostalgичne in progresivne. Subkulturna gibanja se namreč vedno ozirajo k svojim izvorom in ravno to jim omogoča njihovo delovanje. Ali ni proces bikoloriranja, prevzemanja dostopnih znakov in njihovega povezovanja, prestrukturiranja v zaključeno celoto, svojevrstno izražanje, ki je značilno tako za pretekla kot za sodobna subkulturna gibanja? Relevantno izhodišče za preizpraševanje nostalgичne bi bilo gotovo branje Močnikovega teksta o postmodernizmu (cf. *Extravagantia, Studia humanitatis, Minora, Ljubljana, 1993*). Ob tem lahko tvegamo hipotezo, da so načela množične psihologije odločilnega pomena za oblikovanje nostalgичnih principov, ki igrajo osrednjo vlogo pri oblikovanju sodobnih subkulturnih praks.

Tomc samoumevno zagovarja aktualnost "tehno/rave subkulture", a pozablja na teze Simona Reynoldsa, ki v članku s pomenljivim naslovom "Rave Culture" opozori na fragmentacijo "post-rave" praks v začetku devetdesetih let. Ker se subkulturno jedro lahko oblikuje le v kontekstu množične psihologije, na lokalni ravni, se je potrebno vprašati, kako lahko v današnjem vsemedijskem monopolu subkulturne prakse sploh še funkcionirajo.

Pri samoumevnem povezovanju subkultur z določenimi glasbenimi stili bi bilo koristno upoštevati vsaj poglavje "People's music comparatively" v delu *Music Grooves* Charlesa Keila & Stevena Felda (The University of Chicago Press, Chicago & London, 1994), v katerem nam Charles Keil ob navezavi na linearno pojmovanje časa v smislu Raymonda Williama razlaga oblikovanje in razvoj glasbenih stilov. Ritual je tisti pojem, ki omogoča glasbenemu slogu, da se razvija. Vključuje vse, kar skupnost upošteva kot merilo prepoznavanja, posameznikom pa določa načine delovanja v stilsko zaključeni skupnosti. Pri razvijanju stila kot tudi sloga, ki je značilen za neko stilsko skupino, odločilno

vlogo odigrajo izključitveni principi. Četudi sami temelji slogovnih lastnosti izhajajo iz dominantnih vzorcev, jih prilagodijo potrebam zaključene skupine. Zaradi povezovanja in združevanja ljudi v čedalje večje in domnevno boljše množice ("us") prihaja do stapljanja različnih stilskih lastnosti, s tem pa do slogovnih sprememb na področju same glasbene produkcije. Ta proces združevanja na področju oblikovanja glasbenega sloga lahko le posledno prevajamo na raven oblikovanja stilske zaključeneh subkulturnih skupin, in kot nas v drugem uvodniku opozori Mitja Velikonja, je zbornik posvečen prav problematiki stilskih značilnosti subkulturnih skupin: od skejterjev, rockabillyjev, garažnih (underground) rockerjev, rejverjev, gejev in lezbijk, heavy-metalcev, skinov, bikerjev do pankerjev.

"Razširitev sloga, ki vključuje različne vplive, povečuje hegemonične zahteve do točke ali faze, ko se izključitveni princip ponovno uporabi, tako da se glasbeniki iz kakršnihkoli vzrokov odločijo zavreči prekoračitve in se vrnejo k temeljem. Če lahko to fazo imenujemo nov slog ali ne, je odvisno od okoliščin in to lahko ugotovimo šele čez nekaj let po pojavitvi. Hegemonija je kot resnica, v katero verjame večina ljudi, zato ne moremo natančno vedeti, kaj pomeni ali je pomenil nek prispevek k določenemu slogu, dokler se le-ta organsko ne izteče" (Keil & Feld, 1994: 210). To pomeni, da je določanje in obravnavanje določenih kulturnih praks mogoče šele po njihovi preobrazbi v širše družbenokulturne vzorce. Subkulture v sodobnem kontekstu je smiselno obravnavati kot kulturne prakse, katere zajemajo tako estetsko ustvarjalnost kot način bivanja, mišljenja, stila in celostnega odnosa do sveta, zato jih ne moremo zožiti zgolj na območje mladinskih subkultur ali celo mladinskih glasbenih subkultur. Številne subkulturne teorije relativno malo povedo o glasbi, čeprav si jo postavljajo kot ključno jedro preučevanja. Pogosto njeno označevanje deluje na ravni splošnejših simbolizacij, kot so "subverzivnost", "ekskluzivnost" itd., podrobnosti o glasbeni strukturi, po-

goji obstanka določenih vrst in posebnosti zvočnosti kot take pa ostanejo nepojasnjene. In takšna se zdi tudi vloga glasbe v določenih subkulturah: ne toliko bistvena, temveč služi bolj kot ozadje, ki veže kulturno strukturo v celoto. Toda glasba v takšnih primerih ni analizirana celostno.

Subkulture lahko opisujemo s pojmi majhnosti, ekskluzivnosti, zaprtosti in političnosti, toda v sodobnih teorijah subkultur se postavlja vprašanje, ali so takšni opisi še vedno dovolj prepričljivi. Na to nas opozori tudi Mitja Velikonja v drugem uvodniku pričujočega zbornika. Na osnovi Hebdičevega preučevanja subkulturnih stilov Velikonja zgoščeno predstavi pojmovanje razmerja med subkulturami in subkulturnimi scenami in hkrati opozarja na dinamične odnose znotraj subkultur: "Subkulturne scene predstavljajo stičišče med dominantnimi kulturami in subkulturami in služijo kot blažilec med njimi. Zato jih je treba preučevati na ta način: v stalni, nenehni interakciji tako s subkulturami na eni strani kot z dominantnimi kulturami na drugi." (str. 18). Če so bile klasične subkulture v preteklosti politično angažirane, subverzivne in stigmatizirane od strani dominantne kulture, potem lahko ugotavljamo, da današnje subkulture izgubljajo svojo prodorno angažirano držo. Tako postaja meja med subkulturami in subkulturnimi scenami vse bolj zabrisana, vendar to ne pomeni, da se je obdobje subkulturnih praks končalo, kot zagotavljajo nekateri avtorji, ki zagovarjajo obdobje "brezrazredne družbe" (cf. Lawrence Grossberg, *The Deconstruction of Youth*, v: *Cultural Theory and Popular Culture*, John Storey, Harvester Wheatshaf, Hemel Hempstead, 1994), nasprotno, prav odkrivanje "nove razrednosti", na katero nas opozarja Mitja Velikonja, je bistveno za razumevanje sodobnega subkulturnega življenja.

Velikonjev uvodnik pojasni, da je zbornik namenjen predvsem obravnavi mladinskih glasbenih subkultur, in sicer njihovi stilski določitvi. Večina avtorjev skuša v svojih kronoloških pregledih subkulturnih praks v Sloveniji stilske značilnosti subkul-

tur samoumevno povezovati z glasbenimi praksami, pri tem pa se ne vprašajo, ali so socialne okoliščine res neposredno prevedljive na raven glasbene forme in obratno. Koristno bi bilo zastaviti tudi drugo ključno vprašanje: ali so današnja subkulturna gibanja res lahko omejena na kategorijo "mladine"?

Prispevki avtorjev so razdeljeni glede na posamezne subkulturne stile, ki so značilni za slovenski prostor. Pri svojih razlagah si pomagajo predvsem z že uveljavljenim etnografskim pristopom. Opazovanje z udeležbo in fenovska pripadnost pa se brez ustrezne teoretske podlage velikokrat pokažeta kot neprimeren pristop k pojavom. Seveda je to odvisno tudi od cilja analize. Če je bil namen zbornika ta, da pridobi širši krog bralcev (mogoče potencialnih subkulturnikov ali njihovih "nasprotnikov"), potem je svoj namen povsem opravičil, toda prav gotovo ni izčrpal vseh teoretskih meril, ki so potrebna za preizpraševanje sodobnih subkulturnih praks.

To dokazuje tudi Peter Stankovič, ki analizira slovenske garažne (underground) rockerje v devetdesetih letih. Stankovič trdi, da je "v devetdesetih rock kultura prvič pričela izgubljati svoj siceršnji izreden zalet". Takšne trditve gradi na osnovi klasičnih utopičnih izpeljav o stagnaciji rocka, ki naj bi se v začetku devetdesetih regresivno obračal k "združevanju različnih preteklih rockovskih glasbenih stilov", in nam skuša prodati splošno izrabljeno tezo, da se je "skratka, rock kultura precej zaprla pred vplivi okolja v določen estetski in svetovnonazorski fundamentalizem..." (str. 43–45). Če kot primere "ortodoksnega fundamentalizma", za katerega naj bi veljalo načelo zapiranja v "sveč" rockovske tradicije iz preteklosti, navaja bende, kot so Jon Spencer Blues Explosion, Supersuckers, The New Bomb Turks, Gories, in hkrati tudi bende, kot so Helmet, L7 in Monster Magnet, potem je jasno, da gre tu za posploševanje, ki nima ne repa ne glave. Vsak od naštetih bendov ima zelo specifičen zvok in način izražanja, ki ga ne moremo po nikakršnem ključu tako

poenostavljeno primerjati. Stankovič v isti koš zmeče bende, ki gradijo zelo specifične, razpoznavne sloge.

Pri Jon Spencer Blues Explosion, ki se spogledujejo s koreninami bluesa in ga s pomočjo samosvojega, prepoznavnega sloga in sodobnih tehnoloških prijemov, ki jih poznamo tudi v drugačnih sodobnih glasbenih izraznostih (npr: sodobna hip-hop glasbena produkcija, ki v zborniku sploh ni obravnavana), izvirno premeščajo na raven sodobnega novorockovskega izražanja, prav gotovo ne moremo govoriti o nekakšni nostalgični neinovativnosti. Vedeti moramo, da so Jon Spencer Blues Explosion nastali ob koncu osemdesetih let, in ravno zato nam Stankovičeva opravičilo, da se njegova raziskava omejuje zgolj na začetek devetdesetih let in da je prišlo v drugi polovici devetdesetih do "pluralizacije rock glasbe", ne zadostuje. Medtem ko so Stankovičeve glasbene reference predstavljene poenostavljeno, je treba priznati njegovo izvirno stilsko določitev rockerjev in njihovega odnosa do drugih subkultur kot tudi razmerja do dominantne kulture.

Problematika "balkan scene" nam ponuja kronologijo balkan žurov in Ljubljani in okolici, hkrati pa razloži, da le-ti niso bili dovolj močan povod za oblikovanje subkulture, saj obiskovalci teh žurov niso imeli enotnih interesov. Ključna vez te scene je bila predvsem jugoslovanska rock in pop produkcija, torej se tudi pri "balkan sceni" srečujemo z navezavo na glasbene vsebine. Miha Ceglar skuša sceni pripisati določene politične pomene, hkrati pa jo skuša ovrednotiti v razmerju s "slovenskim političnim mainstreamom". Sarah Thornton v svojem delu *Club cultures: Music, Media and Subcultural Capital* (Cambridge: Polity press, 1995) pojem mainstreama predstavi kot neustrezen koncept, ker ne zaobseže empiričnega značaja socialnih skupin, hkrati pa privede do binarnega opredeljevanja, ki temelji na vrednostnih sodbah in političnih povezavah.

Problema "etnično-politično" zaznamovanih subkultur se bolje loti Marta Gregorič, ko s svojo neposredno udeležbo, s

številnimi pogovori in intervjuji zajame problematiko slovenskih skinheadov, ki so bili vedno v konfliktu z drugimi subkulturami kot tudi z dominantno kulturo. V zborniku pogrešamo tudi problematiko "priseljenske (etnične) kulture", ki bi si prav gotovo zaslužila svoje mesto. Čeprav so "priseljenske kulture" javnosti bolj znane po uličnih akcijah pretepaških skupin, se vse prevečkrat pozablja na njihovo odrinjeno, marginalizirano plat "getovskih" naselij. Miha Ceglar bi lahko svojo kronologijo balkan žurov obogatil z obiskom kakšnega od koncertov, ki se redno dogajajo v fužinskem klubu "Bounty". Pred nekaj meseci se je v tem klubu mudil eden od značilnih predstavnikov jugoslovanskega rocka, Alen Islamović.

V zborniku lahko odkrijemo tudi nekaj presežkov. Nataša Velikonja obravnava lezbično in gejevsko sceno v slovenskem prostoru in je ne navezuje direktno na glasbeno vsebino. Kritično opredeli socialno, kulturno in politično zaznamovanost te subkulture in opozori na odklonilen odnos javnosti do gejevke in lezbične scene, ki je odrinjena na rob.

Mitja Prezelj s prispevkom o heavy metalu in Igor Bašin o panku predstavita pogoje za oblikovanje subkulturnih praks, pri čemer se bolj osredotočita na Frithovo razumevanje "scene" kot osrednjega torišča, ob katerem se oblikujejo skupinski okusi. Takšen model je rezultat kritike klasičnega preučevanja subkultur, ki jih skušajo neposredno navezovati na glasbene prakse. Avtorja definirata socialno-kulturne pogoje, v katerih "scene" delujejo, zavzmeta kritično stališče do medijskega posredovanja, ki bistveno vpliva na tržne zakonitosti kulturne industrije in s tem tudi na delovanje teh dveh subkultur. Iz tega sledi, da je možno probleme subkulturne teorije dokaj uspešno reševati s kulturalistično negacijo glasbene specifičnosti, z upoštevanjem dvoumnosti in sprememb v skupinskih glasbenih okusih, z upoštevanjem pogojev, v katerih lahko glasba služi le kot ozadje ali kot igra. Po drugi plati pa je možno popularno godbo preučevati kot kulturno prakso, organizi-

rano skozi različne točke kulturne moči. Pri tem moramo biti pozorni na vse vrste socialnih odnosov, ki se razvijajo glede na razred, spol, raso, starost, lokalnost in izobrazbo, hkrati pa je potrebno poiskati mesta, kjer se premeščajo ekonomski, politični in socialni elementi in se prevajajo, zgoščajo v specifično glasbeno produkcijo.

Glede na Prezljeve in Bašinove ugotovitve lahko dodamo, da "glasbeno občinstvo" z glasbenim produktom ne manipulira nič manj kot sami ustvarjalci. To povzroči določene socialne interakcije, saj člani nekega "manjšinskega občinstva" vedno poslušajo glasbo v kontekstu "imaginarne drugih", in to, kar preko množičnih medijev sprejemajo, je vedno prilagojeno njihovim percepcijam, ki se navezujejo na okvire pripadnosti istovrstnim skupinam. Te skupine določene "pesmi" ne samo ovrednotijo, temveč jih tudi za svoje člane subtilno izbirajo, zato se zdijo pojmi, kot so adolescenca, najstništvo in mladina, ideološki koncepti in ne naravne stopnje, kakor so velikokrat obravnavane v kulturnih študijah (cf. Richard Middleton, *Studying Popular Music*, Open University Press, Milton Keynes, Buckingham, 1995).

Ob koncu lahko ugotovimo, da "urbana plemena" s svojo etnografsko metodo neposredne udeležbe ne presežejo stilskega določanja subkulturnih gibanj, ki temelji predvsem na principu opazovanja z udeležbo. Vendar se to opazovanje osredotoča zgolj na stilske lastnosti, socialno-družbene pogoje delovanja scen, zelo površno pa vpeljuje glasbeni kontekst subkultur; to je neupravičeno, saj smo bili že na začetku zbornika opozorjeni, da zbornik predstavlja predvsem presek "mladinskih glasbenih subkultur". Zbornik torej predstavlja simbolične opredelilne samorazumevanja subkultur in subkulturnih scen, ki so sicer opisane, vendar ne ponujajo odgovora, kako različni glasbeni slogi artikilirajo določeno subkulturno identiteto. Vse to je gotovo povezano z relativno odprtostjo glasbenih kodov, ki jih je težko umestiti, poleg tega se odvija močan ideološki boj kot rezultat določanja dominantnih pomenov.

Brane Škerjanc

zusammenfassungen

povzetki

abstracts

POVZETKI

Darij Zadnikar

ŠOLA POD LIBERALIZMOM

/Povzetek/

V prvem delu besedila so analizirane temeljne ideološke kategorije postsocialistične Slovenije, ki zakrivajo restavracijo kapitalističnih odnosov, privatizacijo in nacionalistični diskurz. V drugem delu je prikazan zgodovinski razkol liberalizma na ekonomski liberalizem, ki je v osnovi konzervativen in filozofski liberalizem, ki se približuje socialističnim idejam. V tretjem delu se, na osnovi zgornjih ugotovitev, osvetljujejo nekatere paradigme slovenske šole in njenih reformnih procesov.

Ključni pojmi: *tranzicija, restavracija kapitalizma, nacionalizem, liberalizem, klerikalizem, šola*

Robi Kroflič

NADALJEVANJE PRENOVITVENIH BOJEV Z NOVIMI SREDSTVI

/Povzetek/

Prispevek obravnava družbenopolitično dimenzijo spopadov za vpliv nad konceptom šolske reforme, ki se lahko med potekom reforme spreminja. Začetnemu opredeljevanju temeljnih konceptualnih rešitev sledi izdelava novih učnih načrtov, njihovo uvajanje in evalvacija. Osnovna teza prispevka je ta, da lahko z določenim konceptom evalvacije ali spremljanja uvajanja kurikuluma v šolsko prakso spreminjamo temeljne predpostavke same reforme, avtor pa jo dokazuje predvsem s primerom preusmerjanja filozofije avtonomnosti šole in učitelja z nadzorniškimi pristopom k spremljavi uvajanja predšolskega kurikuluma. Pokaže se namreč, da je še posebej pedagogika nagnjena k vdiranju spontanosti filozofij znanosti (Althusser) v času, ko se v navezavi na reformo šolstva loteva aplikacije svojih idej v družbeno prakso.

Ključni pojmi: *kurikularna prenova, evalvacija, spontana filozofija znanstvenikov (Althusser)*

Bryan Wilson

METODOLOŠKI PROBLEMI PROUČEVANJA NOVIH RELIGIJSKIH GIBANJ

/Povzetek/

V socioloških razpravah in do neke mere tudi v splošni uporabi obstajajo nekatere splošno priznane razlike v strukturi in ideološki usmeritvi med sektami in novimi religijskimi gibanji (NRG). Najbolj značilno je, da se sekte obravnavajo kot del prvotne verske tradicije v obliki posedovanja "pristine dediščine", NRG pa nasprotno zelo raznoliko upravičujejo svojo legitimnost – včasih se razglašajo za legitimne veje večjih verskih tradicij, včasih kot posledica vključevanja že uveljavljenih znanstvenih idej v duhovno iskanje ipd. Od tod izhaja tudi večina razlik v metodoloških pristopih proučevanja teh dveh skupin religij. Članek najprej opredeli nekatere značilnosti sekt in NRG, v nadaljevanju se ukvarja s problemom tipološke analize NRG, podrobneje predstavi nekatere konkretne metode proučevanja NRG (analizo arhivskih virov, opazovanje z udeležbo, uporabo vprašalnikov in intervjujev, pridobivanje informacij od informatov in odpadnikov) in na koncu opozori na problem etične nevtralnosti in objektivnosti.

Ključni pojmi: *sociologija religije, sekte, kultu, nova religijska gibanja, metodologija*

Eileen Barker

"A KDO BO ZMAGAL?"

NACIONALNE IN MANJŠINSKE RELIGIJE V POSTKOMUNISTIČNI DRUŽBI

/Povzetek/

Do leta 1989 je na Zahodu obstajalo več sto, morda celo dva tisoč ali tri tisoč nadvse raznolikih novih religijskih gibanj, ki so po padcu berlinskega zidu svoje delovanje razširila tudi na področje, ki je bilo pred tem za ateistično železno zaveso socializma. V novem družbenem okolju, ki se nemalokrat razlikuje od sekularnega pluralizma zahodnih družb, so nova religijska gibanja nenadoma postala konkurenca tradicionalnim cerkvam. Zato so poleg na Zahodu že kar običajne palete negativnih reakcij okolice v državah srednje in vzhodne Evrope soočena še z vrsto prav specifičnih težav. Bitka med nacionalnimi in manjšinskimi religijami se je pričela.

Bistvo tega prispevka pa niso samo, ali predvsem, dejanski in tragični boji, ki so potekali v nekdanji Jugoslaviji, niti dvomljive vloge, ki so jih verske institucije – pa naj so to katoliške, pravoslavne ali muslimanske – odigrale v tem procesu. Poudarek je na splošni razpravi o tem, zakaj v postkomunističnih državah v manjšem ali večjem obsegu na socialni, če že ne na vojaški ravni, še vedno obstajajo trenja, ki delujejo proti družbeni integraciji, namesto da bi k njej pripomogle. Ta trenja lahko najdemo tako med raznimi verami kot tudi med verskimi institucijami in drugimi družbenimi skupinami.

Ključni pojmi: *nova religijska gibanja, manjšinske religije, protikultna gibanja, pluralizem, postkomunizem*

Gregor Lesjak

FRAGMENT IZVORNE HIPOTEZE O SEKTANTSKEM PRANJU MOŽGANOV

/Povzetek/

Hipoteza o sektantskem pranju možganov (brainwashing) je nastala v sedemdesetih letih v Združenih državah Amerike. Neposredni povod ji ponudi razmeroma zapletena, enkratna konstelacija družbenih dejavnikov, razpeta med hladno vojno in protikomunistično gonjo, spremembe zakonodaje na področju priseljevanja tujcev, posledični nastanek številnih novih ('azijskih') religioznih gibanj, institucionalizacijo reakcionarnega antikultnega gibanja in tragedijo Ljudskega templja (People's Temple) v Jonestownu v Gvajani.

Spreobrnjenje in nadaljnje članstvo v novih religioznih gibanjih je pojasnjevala z uporabo izjemno močnih tehnik socialnega vpliva, ki da novakom odvzamejo zmožnost uresničevanja svobodne volje in obenem sprožajo pojav specifičnih psihopatoloških simptomov, npr. nenadnih zdrsov v disociativna stanja, močno izražene nezmožnosti odločanja in izjemne sugestibilnosti (Singer). Strokovna javnost jo je dokončno ovrgla leta 1990. Dokazala je, da je ni mogoče navezati na zatrjevano referenčno področje, t.j. na raziskave skupine ameriških psihologov in psihiatrov, ki so proučevali vedenje nekaterih zajetih pripadnikov enot Organizacije združenih narodov v korejski vojni in nekaterih po podpisu premirja izpuščenih civilistov. Hkratne empirične študije so dodatno opozorile na močno povezanost med dejavnostjo antikultnega gibanja

(odprogramiranje) in pojavom očitanih psihopatoloških simptomov.

Ključni pojmi: *nova religiozna gibanja, sekta, pranje možganov, miselna prevzgoja, prisilno prepričevanje, nadzor duha*

Aleš Črnič

NIRVANIZACIJA GLOBALNE VASI – PRIVLAČNOST AZIJSKIH RELIGIJ ZA SODOBNE ZAHODNE DRUŽBE

/Povzetek/

V današnjem globaliziranem svetu naše kulturne identitete ne oblikuje več le judovsko-krščanska tradicija, temveč nanjo pomembno vplivajo tudi druge religije. Med njimi so postale v drugi polovici dvajsetega stoletja izjemno pomembne azijske, še prav posebej indijske in kitajske. Te religijske ideje se na Zahod prenašajo prek homogenih religijskih skupin, ki so bolj ali manj zveste prvobitnemu izročilu, po drugi strani pa se je vrsta idej in religijskih praks (npr. reinkarnacija, karma, joga ipd.) osvobodila prvotnega konteksta in se samostojno vključila v pisan mozaik kulture sodobnega zahodnega sveta. Pri tem sicer ne gre pozabiti, da pomeni takšna uporaba azijskih konceptov, idej in praks predvsem lajšanje negativnih posledic potrošniškega načina življenja v sodobnih korporativno-kapitalističnih družbah, a hkrati gre vendarle tudi za izražanje neke pristne potrebe po odgovorih na "poslednja vprašanja" človekove eksistence in njegovega mesta v kozmosu. Tako tudi v Sloveniji deluje vrsta skupin in gibanj, ki svoje religiozne ideje črpajo iz bogate azijske tradicije, še več pa je konceptov in idej, ki so samostojno dobili svoj prostor v vsakdanu številnih Slovencev.

Ključni pojmi: *religija, budizem, hinduizem, reinkarnacija, joga, nova religiozna gibanja, new age, sekte, kult, Skupnost za zavest Krišne*

Barbara Potrata

DUHOVNOST NOVE DOBE

/Povzetek/

Avtorica na podlagi svojega enoletnega terenškega dela med slovenskimi novodobniki ugotavlja, da v nasprotju s splošnim prepričanjem med novo-

dobniki obstaja skupen okvir idej, konceptov in verovanj, ki ga v članku podrobneje predstavlja. Na podlagi tega skupnega okvira novodobniki redefinirajo druge sisteme in prakse, s katerimi se ukvarjajo. Avtorica opisuje new age kot nekakšne psihoterapevtske prakse, v katerih posameznik dosega vedno nove in natančnejše vpogledе nase in svoj položaj v širši družbi in tako doživlja proces individuacije in emancipacije v položaju, ko je posameznik družbeno predeterminiran.

Ključni pojmi: *Slovenija, duhovnost, new age, psihoterapija*

Jure Trampuš

MILENARIZMI IN PREDČASNE

APOKALIPSE

/Povzetek/

Članek obravnava milenarizme današnjega časa. Najprej so opisane eshatološke ideje, iz katerih nastanejo milenaristična gibanja. Med njimi je najpomembnejše judovsko-krščansko ustvarjanje zgodovine. Nato avtor klasificira in opiše milenarizme kot družbena gibanja, ki pričakujejo neizbežnost spremembe družbenega reda, v katerega bo posegla nadnaravna sila. V drugem delu članka opiše šest milenarističnih gibanj modernega časa, ki so se končala s skupinskim samomorom, in poskuša poiskati vzroke, ki so pripeljali do takšnega konca.

Ključni pojmi: *apokalipsa, milenarizmi, eshatologija, družbena gibanja, skupinski samomor*

Vinko Potočnik

RELIGIOZNI OBREDI PREHODA V

PREHODNEM ČASU

/Povzetek/

Sestavek obravnava religiozna obredna dejanja, ki se v Sloveniji – v času poudarjenih tranzicijskih tokov – praznujejo ob temeljnih življenjskih mejnikih: rojstvu, poroki in smrti. Po splošnejši sociološki opredelitvi nekaterih elementov in temeljne trifazne procesne strukture (preliminalne, liminalne in postliminalne faze) simbolno-obrednega dogajanja, tudi v relaciji s širšim kulturnim dogajanjem, članek analizira aktualno katoliško cerkveno-obred-

no prakso krsta, cerkvene poroke in cerkvenega pogreba. Na podlagi empiričnih podatkov avtor ugotavlja konec sekularnega upadanja obravnavanih obredov. Kaže se težnja po njihovi rasti. Članek ugotavlja večinski delež tistih prebivalcev Slovenije, ki šteje omenjene obrede za pomembne. To pomeni prisotnost in zainteresiranost za religiozno in sakralno v temeljnih človekovih mejnikih. Obredi – in po njih tudi Cerkev – torej kot “sakralni scenarij” spremljajo človekov prehod iz enega v drug socialni status – tudi v našem času.

Ključni pojmi: *sociologija religije, obredi prehoda, katolištvo, obredno-simbolična dejanja, religiozna kultura.*

Vida Kramžar Klemenčič

EKONOMIJA IN RELIGIJA – OD

OZNAČITVE RELIGIOZNIH TRGOV

DO PREUČITVE NJIHOVE DINAMIKE

/Povzetek/

Med področji proučevanja religije je tudi ekonomski pristop oziroma ekonomija religije. V zadnjem času postaja ta koncept teoretično čedalje bolj kompleksen in v tem pogledu tudi aktualen. Tako že na začetku nastaja problem metodologije proučevanja religiozних trgov v empiričnem pogledu oziroma natančneje – problem določitve najpomembnejših kazalcev delovanja trga, ki kaže na svežost omenjene teorije, hkrati pa dileme nekaterih raziskovalcev posegajo v vse prej kot marginalni prostor proučevanja religije, saj se dotikajo tako temeljne vloge, ki jo ima religija v družbi, kot tudi odnosa do posameznika v modernem smislu in je že zaradi tega dovolj pomembna, da se z njo seznanjamo tudi pri nas.

Smisel tega prispevka je torej seznanitev z nekaterimi postavkami omenjene teorije, ki vsaj delno pomagajo razumeti razmere na tem področju v naši družbi in spodbuditi tiste, ki jih to področje zanima.

Ključni pojmi: *religiozna ekonomija, religiozni trg, religiozni pluralizem, monopolna cerkev, javna religija, religiozno podjetje, reguliranje religiozних trgov, dinamična teorija religiozних trgov, mikro-ekonomika religiozних prepričanj*

Ksenija Šabec

**POD SVETIM BALDAHINOM
RELIGIOZNIH IN SEKULARNIH
NACIONALIZMOV**

/Povzetek/

Čedalje večja prisotnost in odmevnost bodisi religioznih ali povsem sekularnih nacionalističnih gibanj po vsem svetu je vsaj eden izmed razlogov, zakaj temu pojavu posvečati posebno pozornost. V teh gibanjih gre prepoznavati predvsem odgovore na modernizacijo in na (zlasti negativne) posledice, ki jih prinaša slednja zaradi izjalovljenih ali nepopolnih reform, izvedenih bodisi v tradicionalnih bodisi v modernih družbah. Nema lokrat pa so ta gibanja v svetu nenehno spreminjajočih se meja tudi radikalen izraz želje skupine ljudi po pridobitvi lastne in kolektivne identitete. Članek razkriva podobnosti in razlike religioznih in sekularnih nacionalizmov predvsem zato, da se pokaže na zmote, ki jih povzroča uveljavljanje kateregakoli koncepta kot univerzalnega, izvenkulturnostnega, nekontekstualnega. Tako kot to počne Zahod, ko se obrača v druge dele sveta, razglašujoč lastne ideološke modele človeka, ideje sekularizma in druge konstrukte 'demokratske' zahodnoevropske domišljije za svete.

Ključni pojmi: *nacionalizem, religija, sekularizacija, gibanja, stereotipi, država, Zahod, demokracija*

Dijana Krajina

**POVOJNI TRENDI
HIPERRELIGIOZNOSTI IN RELIGIJSKO-
NACIONALNEGA EKSKLUZIVIZMA V BiH**

Študija primera Doboj in Makljenovac I, R. Srbska in Matuzići, Makljenovac II in Ularice, Federacija BiH
/Povzetek/

Avtorica obravnava najnovejše povojne trende hiperreligioznosti v BiH in njihove korelate, travmatično doživljanje in demoniziranje preteklosti in religijsko-nacionalni ekskluzivizem. Med indikacije hiperreligioznosti šteje: 1. Izrazito visoko samoopredelitev po verski pripadnosti in intenziteti religioznosti; 2. Izrazito visoko samoopredelitev po intenziteti notranje vernosti. 3. Visoko samoopredelitev po intenziteti zasebnega in javnega izražanja vernosti; 4. Izrazito veliko prisotnost verske ikonografije v domovih respondentov. V nadaljevanju

analizira povojne fenomene povečanja vernosti in konverzijo. Na koncu predstavi na začetku navedene korelate hiperreligioznosti. S pomočjo rezultatov ankete, ki jo je izvedla februarja 2000 na območju nekdanje občine Doboj, zdaj razdeljene na srbski (Doboj), bošnjaški/muslimanski (Doboj jug) in hrvaški (Usora) del, podobno kot BiH, prikaže ta kaotični povojni religijski položaj. V sklepnem delu predstavi ugotovitve študije in predloge za reševanje sedanjega bosanskohercegovega položaja, "ne vojne ne miru".

Ključni pojmi: *BiH, konflikti, hiperreligioznost, religijsko-nacionalni ekskluzivizem, laizacija, pluralizem*

Judith Roof

POSTMODERNIZEM

/Povzetek/

Besedilo je poskus analize povezav med postmodernostjo in homoseksualnostjo kot subjektivno kategorijo na eni strani, na drugi pa ugotavljanja razkorakov in vzajemnosti med modernističnimi in postmodernističnimi epistemologijami. Ti se kažejo v modernističnih identitetnih zastavitvah in terminoloških konceptih, ki lahko pomenijo težavo pri razbiranju postmodernih realnosti. Avtorica predlaga opustitev modernističnega udobja identitetnih kategorij ter izpostavlja avtorje in avtorice, ki s svojim delom ponujajo kakovostne analitske modele.

Ključni pojmi: *postmodernizem, modernizem, meta-naracije, politike identitet, identitetne kategorije, študije spolov, poststrukturalizem, gejevstvo, lezbištvo, queer, performativnost, seksualni/spolni sistemi*

Judith Butler

**SUBJEKTI BIOLOŠKEGA SPOLA/
DRUŽBENEGA SPOLA/ŽELJE**

/Povzetek/

Avtorica razmišlja o zagatah koncepcije "žensk" kot enotnega feminističnega subjekta, ki se mu nikakor ne posreči nasloviti "vseh" žensk, saj je posledica trditve o univerzalnem patriarhatu. Vse to kaže na neizogibne meje politike identitet; navsezadnje pa razcep feminističnega subjekta vpelje

že sama razlika med biološkim in družbenim spolom. Če je tudi biološki spol že vseskozi družbeni spol, potem usoda ni biologija, temveč kultura.

Thomas A. King

Z ROKAMI OB BOKIH

/Povzetek/

Študija se loteva iskanja historičnih vzorcev in izvorov kempovskega obnašanja. Le-to so sprva povezovali z ekstravaganco aristokracije in jo razumeli kot del snobovskega okusa višjih družbenih slojev, njegovo imitacijo v gejevski subkulturi pa razlagali kot način upora proti vladajočim družbenim normam. S pomočjo zgodovinskih in umetnostnozgodovinskih analogij pa se je razkril veliko širši kontekst in globlji vzroki za razvoj te prepoznane geste ter njeno popularnost v današnjem času.

Ključni pojmi: *moška homoseksualnost, gejevska subkultura, kemp, performativnost, epistemologija, meščanstvo, aristokracija, telo, identifikacija*

Suzana Tratnik

TRETJI SPOL KOT ZAČETEK MODERNE LEZBIČNE IDENTITETE

/Povzetek/

Besedilo brska med prvinami ekonomije, aristokratskega in političnega teatra, zgodnjih ženskih gibanj, seksualnih migracij v mesta, invencije (homo)seksualnosti, romantičnega prijateljstva, miru in vojne, v katerih poskuša prepoznati podobo zgodnje lezbične identitete in sestaviti kolažno podobo invertiranke, ki so jo seksologi kategorizirali kot tretji biološki spol. Ko se je v drugi polovici 19. stoletja seksualna deviacija izluščila iz družbenopolne deviacije in sapfizem izoliral od moške homoseksualnosti, je moderna lezbična identiteta stopila na svojo zgodovinsko pot in zaznamovala dvajseta leta 20. stoletja, ki jo sodobne lezbične študije pogosto odkrivajo kot zlato dobo zgodnje lezbične subkulture.

Ključni pojmi: *postmodernizem, modernizem, meta-naracije, politike identitet, identitetne kategorije, študije spolov, poststrukturalizem, gejevstvo, lezbištvo, queer, performativnost, seksualni/spolni sistemi*

Nataša Sukič

ANDROGINOST – UTOPIJE SEKSUALNIH REVOLUCIJ

/Povzetek/

Tekst poskuša z uporabo androginega reprezentacijskega modela analizirati vpliv množične kulture in sodobnih tehnologij na označitev spola, njegovo redefiniranje. Skozi opis identitet mladinske in popularne kulture skuša odgovoriti na vprašanje, kaj se dogaja z družbenimi razmerji spolnosti, željo in spolno razliko v dobi kodirane metafore. Če je telo izvorno besedilo, osnovna skica, določena s kulturološko vsiljenimi znaki in podobami, kaj se dogaja z odsotnim telesom, tistim, ki v takšnih družbenih konstrukcijah ni udeleženo, ki je onkraj družbenih konceptov spola in iz njega izpeljanih spolnih vlog?

Ključni pojmi: *androginnost, biološki/družbeni spol, kemp, glasbene subkulture, pop kultura, stil, modi, glam & glitter, punk, indie, performativost, kiborg, kič*

Evelyn McDonnell

FEMINISTIČNA KRITIKA: SKRITA ZGODOVINA ŽENSK IN ROCKOVSKEGA NOVINARSTVA

/Povzetek/

Področje sodobne glasbene industrije in glasbene kritike je in ostaja domena moških. Prispevek raziskuje položaj novinark – glasbene kritičarke – v polju moško dominirane kritiške refleksije rock, punk, pop in druge glasbene produkcije od leta 1960 pa vse do danes. Sprašuje se o področju politike zaposlovanja, uredniških prioritet in delovnih pogojev s pozicije rockovske kritičarke.

Ključni pojmi: *glasbena kritika, rockovsko novinarstvo, seksizem, feminizem*

Gusti Leben

IZSEKI IZ GEJEVSKE ZGODOVINE BRITANSKEGA FILMA

/Povzetek/

Članek se ukvarja z osebnimi in umetniškimi biografijami petih gledaliških in filmskih igralcev:

Charles Laughton, Laurence Olivier, Michael Redgrave, John Gielgud in Dirk Bogarde so zaznamovali britansko filmsko umetnost 20. stoletja in zavzeli prepoznavno mesto v širši popularni kulturi. S podrobno osvetlitvijo biografskih podatkov in prepletanjem zasebne plati igralcev ter njihove poklicne kariere se razkriva vloga homoseksualne usmerjenosti pri umetniškem izražanju in igralski interpretaciji. Subkulturalna zaznamovanost gejevskih vsebin in estetike se razkriva skozi kodirano sporočilnost, izrazoslovje in frazeologijo. Postopno odkrivanje pomenov in aluzij izza na videz vsakdanjih gest, dialogov, prizorov omogoča novo branje filmskih klasik in vpogled v zatemnjene koticke kinematografije.

Ključni pojmi: *filmska umetnost, gejevski liki v filmu, homoseksualni igralci, kodirana umetnost, branje filma, britanska/hollywoodska kinematografija*

Brane Mozetič

SLOVENSKI ROMAN IN LIK HOMOSEKSUALCA

/Povzetek/

V slovenski literaturi se lik homoseksualca v osrednji vlogi pojavlja zelo redko. V literarnih okvirih slovenskega pripovedništva in romanopisja nastopa lik geja v specifičnem kontekstu – bodisi kot bedna podoba izprijenega starca, ki izkorišča nedolžne mladeniče, bodisi kot prikriti pomehkuženec, ki celo življenje skriva svoja nagnjenja. Motivacija gejevstva oziroma homoseksualnega vedenja je običajno povezana z izrednimi razmerami, kot so zapor, taborišče, samostan. Roman Brine Svit *‘Smrt slovenske primadone’* pa je slovenski roman, v katerem je glavni junak in prvoosebni pripovedovalec gej. Vendar podrobnejše soočenje z gejevskim pripovedovalcem iz *‘Primadone’*, v primerjavi z dosedanjo literarno tradicijo, ne kaže bistvenega napredka ali prestopa izven stereotipno pogojene stigme moške homoseksualnosti.

Ključni pojmi: *sodobna slovenska literatura, gejevski literarni junak, literarno stigmatiziranje homoseksualnosti*

Tatjana Greif

SPET ČISTO DEKLE: SEKSUALNOST V TEDNIKU DRUŽINA

/Povzetek/

Prispevek se ukvarja z analizo vsebinskih poudarkov prispevkov o seksualnosti, kakor jih obravnava tednik *Družina* v izbranem trimesečju leta 2000. Novinarski prispevki, ki se ukvarjajo s seksualnostjo, so bili razvrščeni v pet skupin: Moški, ženska, družina; Spolni odnosi; Umetna oploditev; Istospolna usmerjenost; Istospolna partnerstva. Vsebinski akcenti in jezikovne značilnosti posameznih avtorskih besedil na aktualnem vzorcu so omogočile klasifikacijo uporabljenih novinarskih metod in načinov avtorskega sporočanja. Rezultati opozarjajo na ideološko obremenjenost, pristranskost in diskriminatorno naravnost prispevkov, ki spodbujajo nestrpnost do deprivilegiranih družbenih skupin. Časopis *Družina* je primer politično nekorektnega medijskega delovanja.

Ključni pojmi: *tednik Družina, seksualnost, katoliški mediji, ideološko pogojeno novinarstvo, ženske, istospolna usmerjenost, diskriminacija, rimskokatoliška cerkev, država*

Nataša Velikonja

GLEJ JIH, ODHAJAJOČE

/Povzetek/

Tekst niza reprezentacije homoseksualnosti v javnem prostoru v Sloveniji. Pregled kaže, da se homofobija v sodobnosti seli iz samega tabuiziranja homoseksualnosti k posebnim, različnim in razpršenim načinom njenega reprezentiranja, ki jih posredujejo mediji, državne institucije, centri s širokim dostopom do javnega prostora. Pomanjkanje javnega konsenza o homoseksualnosti pa v sodobnem momentu, kjer je spolna usmerjenost ena temeljnih političnih agend, odpira vprašanja tudi o pomanjkanju konsenza o samem značaju politike, o prioritetni sferi, znotraj katere poteka urejanje življenja skupnosti.

Ključni pojmi: *homoseksualnost, transvestija, transseksualnost, javni prostor, politika, reprezentacijske prakse, javni konsenz, koncepti spola*

Darja Šterbenc Erker
**MED SODOBNOSTJO IN ANTIKO:
STRUKTURE ETIKE, RITUALIZEM IN
IDENTITETA**
/Povzetek/

V uvodu sta na kratko predstavljena filološko-literarni in etološki pristop k preučevanju antike, ki bolj ali manj eksplicitno zagovarjata nespremenljivost psihologije antičnega človeka. Vendar etika in religija skozi zgodovino odločilno vplivata na človekovo obnašanje in dojemanje samega sebe. Pričujoča antropološka raziskava poudarja, kako se človeško vedenje in način oblikovanja identitete v različnih družbah spreminjata. Primerjava med moralo in religijo v antičnih družbah, predvsem rimski, in sodobnimi zahodnoevropskimi družbami obravnava naslednje probleme: obvezo daru, obrede krvnega maščevanja, ki so v antiki komplementarne prakse obdarovanju, obrede žalovanja, pojmovanje omakeževanja in krivde ter ritualizem rimske religije. Jezik, rituali in vzorci obnašanja niso le instrumenti za izpovedovanje naših misli, čustev in drž, ampak jih sooblikujejo. Različnost v ravnanju sodobnega in antičnega človeka izraža razlike v njunem dojemanju samega sebe in svojega mesta v svetu. Maščevanje, žalovanje in komuniciranje z bogovi so v antiki rituali, ki so usmerjeni navzven, drugi jih morajo videti. V nasprotju z oblikovanjem sodobne avtentične in notranje identitete sta družbeni status in z njim povezano delovanje odločilna pri določanju identitete. Težišče oblikovanja posameznikove identitete je torej v antiki postavljeno bolj navzven in ne toliko v posameznikovo notranjost kot dandanes.

Ključni pojmi: *antropologija antike, identiteta, oseba, rituali, ritualizem, ženske, menjava, maščevanje, žalovanje*

ABSTRACTS

Darij Zadnikar
SCHOOL UNDER LIBERALISM
/Abstract/

In the first part, the basic ideological categories of post communist Slovenia which hide restoration of capitalism, privatisation and nationalistic tendencies, are analysed. The second part outlines the historic split of liberalism to economic liberalism, basically a conservative line, and philosophical liberalism, a line closer to socialism. In the final, third part, some paradigms of the Slovenian school and its reform processes are looked at in the light of the ideas mentioned above.

Key words: *transition, restoration of capitalism, nationalism, liberalism, clericalism, school*

Robi Kroflič
**APPLICATION OF NEW MEANS IN THE
REFORM BATTLE**
/Abstract/

This article takes a closer look at the social and political dimension of the battle for the prevailing influence over the concept of school reform which can change in the process. The initial development of the basic concepts is followed by a design of a new curriculum, its introduction in the school and finally its evaluation. The main thought of the article is that a particular concept of evaluation and/or monitoring of the introduction of the curriculum in school can change the initial key factors of the reform. The author proves his point underlining the shift from the initial stress on autonomy of the school and teacher to supervision over the introduction of the preschool curriculum. It shows that pedagogy is particularly susceptible to accepting 'spontaneous philosophy of science' (Althusser) at a time when it tries to apply its ideas through a school reform to practice.

Key words: *curriculum reform, evaluation, spontaneous philosophy of scientists (Althusser)*

Bryan Wilson

**THE PROBLEM OF METHOD IN
STUDYING NEW RELIGIOUS
MOVEMENTS**

/Abstract/

In expert sociology papers as well as in general discussions, certain differences between religious sects and new religious movements (NRM) seem to be widely recognizable. Most prominently, religious sects are seen as descendants of primary religious traditions whereas NRMs use various and varied arguments to justify their legitimacy. Sometimes they claim to be legitimate branches of strong religious traditions, sometimes they seem to be a result of integration of accepted scientific ideas into new spiritual explorations. These differences seem to generate differences in methodology of studying the two groups of religions. The article first defines some features of sects and NRMs, and proceeds to discuss the problem of typological analysis of NRMs. It further presents in detail some methods of studying NRMs (analysis of archive resources, observing through participation, use of questionnaires and interviews, gathering information from informants and outcasts) and finally points out the problem of ethical neutrality and objectivity.

Key words: sociology of religion, sects, cults, new religious movements, methodology

Eileen Barker

"WILL ANYONE WIN?"

**NATIONAL AND MINOR RELIGIONS IN
THE POST COMMUNIST SOCIETY**

/Abstract/

At the end of the 80s there were several hundreds or even a couple of thousands of various new religious movements in the Western world. After the fall of the Berlin Wall, they spread into the area behind the former predominantly atheist iron curtain of socialism. In the new social environment, often considerably different from the secular pluralism of the Western societies, the new religious movements suddenly found themselves in competition with the traditional Church. For this reason, they are forced to face additional specific problems on top of the usual negative reactions in the society. The battle between the national and minor religions

has begun. This article, however, does not focus only on the actual tragic events that have taken place in the former Yugoslavia nor on the dubious role the religious institutions – be it Catholic, Orthodox or Muslim – have played in the process. Rather, it discusses in general why there are still tensions in the post communist countries, working against integration rather than for it. These tensions are existent between various religions as well as between religious institutions and other social groups.

Key words: new religious movements, minor religions, anti cult movements, pluralism, post communism

Gregor Lesjak

**A FRAGMENT ON THE ORIGINAL
HYPOTHESIS ABOUT SECTARIAN
BRAINWASHING**

/Abstract/

The hypothesis about sectarian brainwashing appeared in the 70s in the USA as a result of a fairly complicated constellation of social factors, such as cold war and anti-Communist campaign, changes in legislation regarding immigration, birth of a number of new ('Asian') religious movements, institutionalization of a reactionary anti cult movement, and the tragedy that had occurred in the People's Temple in Jonestown, Guyana.

It explained conversion and permanent membership in the new religious movements as a result of extremely powerful techniques of social influence which disabled new recruits to use the power of their own free will and triggered off a string of specific psychological symptoms, such as sudden lapses into anti social behaviour, clearly expressed disability to make decisions, and extreme susceptibility (Singer). Experts finally dismissed the hypothesis in 1990. They proved it was impossible to link it to the specific behaviour, namely, a group of American psychologist and psychiatrists researched behaviour of some UN soldiers captivated in the Korean war and some civilians who were released after the peace accord. Some parallel empirical studies additionally underlined the strong link between the activities of anti cult movement (deprogramming) and occurrence of perceived psychopathological symptoms.

Key words: *new religious movements, sect, brainwashing, mental reeducation, control over spirit*

Aleš Črnič

NIRVANISATION OF THE GLOBAL VILLAGE – ATTRACTIONS OF THE ASIAN RELIGIONS TO THE CONTEMPORARY WESTERN CIVILISATION

/Abstract/

In the present globalised world our cultural identity is not shaped only by the Judaic-Christian tradition but is rather significantly influenced also by other religions. The Asian traditions, especially Indian and Chinese, among them, have become particularly important in the second half of the 20th century. These religious ideas have been brought to the West by homogenous religious groups who have remained more or less faithful to their original beliefs, however, there is a whole range of ideas and religious practices (e.g., reincarnation, karma, yoga) which have been taken out of their original context and got included into a colourful kaleidoscope of the Western culture. We should not forget in this place that such an application of Asian concepts, ideas and practices brings, first of all, relief from the negative effects of the consumerist way of life in the contemporary corporate-capitalist societies, nevertheless, it is also an expression of some basic and true need to find answers to some 'final' questions of human existence and our place in the universe. In Slovenia too, there is a range of groups and movements which draw on the rich Asian tradition, and even more concepts and ideas which have found their way into day-to-day life of many Slovenians.

Key words: *religion, Buddhism, Hinduism, reincarnation, yoga, new religious movements, new age, sects, cults, Society for Krishna Consciousness*

Barbara Potrata

SPIRITUALISM OF THE NEW AGE

/Abstract/

After a year of field work among Slovenian New Age groups, the author of this article has come to a conclusion, contrary to the popular belief, that they all share a common framework of ideas, concepts and beliefs. She presents them in her

article. Referring to the common framework, the Slovenian New Age groups redefine other systems and practices they encounter. The author describes the New Age as a form of a psychiatric practice allowing an individual to reach new and more detailed insights into himself/herself and his/her position in the society thus experiencing the process of individualization and emancipation in a situation where an individual is predetermined by the society.

Key words: *Slovenia, spiritualism, New Age, psychotherapy*

Jure Trampuš

MILLENARIANISM AND PREMATURE APOCALYPSES

/Abstract/

The article discusses various millenarianisms of our age. It first presents the eschatological ideas from which the millenarist movements has stemmed. The most important among them is the Judaic-Christian creation of history. The author of the article classifies and describes millenarianism as a social movement which expects inevitable changes in the society triggered by a supernatural power. In the second part of the article, six such movements which have all led to a group suicide are presented, and the author tries to find reasons behind their tragic outcome.

Key words: *apocalypse, millenarianisms, eschatology, social movement, group suicide*

Vinko Potočnik

RELIGIOUS CEREMONIES OF TRANSITION IN THE TIME OF TRANSITION

/Abstract/

This article looks at various religious ceremonies performed in Slovenia – notably, at the time of transition – at the occasion of the main milestones in one's life, such as birth, wedding and death. First it gives a general sociological definition of some elements and outlines the basic process structure of the symbolic ceremonial performance consisting of three phases (preliminary, liminary and

postliminary), also in a wider cultural context. The article further analyses the Catholic ceremonial practice including christening, wedding and funeral. Drawing on empirical data, the author concludes the trend towards secular ceremonies has ceased and the ceremonies performed by the Catholic Church seem to be on the increase. It seems the majority of Slovenians find these ceremonies important which can be interpreted as an interest in religion and things sacred at the time of the great occasions in one's life. The ceremonies and the Church provide a 'sacred scenario' humans apparently wish to follow on their transition from one social status to another – even in this time and age.

Key words: sociology of religion, ceremonies of transition, Catholicism, ceremonial- symbolic acts, religious culture

Vida Kramžar Klemenčič

ECONOMY AND RELIGION – FROM A DEFINITION OF RELIGION MARKETS TO A STUDY OF THEIR DYNAMICS

/Abstract/

One of the fields in studying religion is the economic angle or rather economy of religion. Recently, this concept has become quite complex regarding theory and as such also quite relevant. The first problem is the problem of methodology in studying religion markets, or to be more exact, it is questionable which pointers are the most important in assessing the way religious markets operate. This is certainly an indicator of freshness of this new theory, however, some researchers seem to be faced with dilemmas far from marginal in religion studies as they touch on the basic role religion plays in the society and in an individual's life which makes the field relevant enough to study it in Slovenia as well.

The aim of this article is to present some important features of this theory which can help understand the circumstances in our society, and to encourage those who might be interested in this field to take it up.

Key words: religious economy, religion market, religious pluralism, monopolistic church, public religion, religious enterprising, regulation of religion markets, dynamic theory of the religion markets, microeconomics of religious beliefs

Ksenija Šabec

UNDER THE HOLY CANOPY OF THE RELIGIOUS AND SECULAR NATIONALISM

/Abstract/

An increased occurrence and prominence of both religious and secular nationalistic movements around the world is one of the reasons why this issue deserves our special attention. Such movements should be seen as a response to modernisation and predominantly negative consequences of failed or incomplete reforms carried out either in traditional or modern societies. Such movements often present in the world of ever changing borders a radical expression of a group of people who are searching for their individual or collective identity. The article highlights the similarities and differences of religious and secular nationalism with the view to point out the mistakes created by prevalence of one concept as the universal, beyond culture and non-contextual – just like the West does by declaring to the rest of the world that their model of human being, their idea of secular and other notions constructed by the 'democratic' western imagination, are sacred.

Key words: nationalism, religion, secularization, movements, stereotypes, state, West, democracy

Dijana Krajina

POSTWAR TRENDS OF HYPER-RELIGIOUSNESS AND RELIGIOUS NATIONAL EXCLUSIVISM IN BiH

Case study: Doboj and Makljenovac I, R. Srbska and Matuzići, Makljenovac II and Ularice, BiH federation

/Abstract/

The author of this article discusses the latest trends of hyper-religiousness in BiH, and corresponding traumatic experiences, demonizing the past and religious national exclusivism. As indicators of hyper-religiousness she sees the following occurrences: 1. very high numbers of those who declare themselves as religious and the intensity of their religiousness; 2. very high number of those who declare themselves as intimately religious; 3. very high number of those who are intensely religious in private and publicly; 4. notable presence of religious

iconography in the informants' homes. The article further analyses the postwar phenomenon of increased religiousness and conversion. Finally, the author presents the issues corresponding to hyper-religiousness as mentioned in the beginning. Presentation of the results from a survey carried out in February 2000 in the area of the former Dobož council, currently divided into Serbian (Dobož), Bosnian/Muslim (Dobož South) and Croatian (Usora) part – not unlike the whole BiH, shows the chaotic situation in respect to religion. In conclusion, the author presents the results of the study and gives her suggestions for resolving the current Bosnian situation, hung in the 'no war no peace' position.

Key words: BiH, conflicts, hyper-religiousness, religious national exclusivism, laity, pluralism

Judith Roof

POSTMODERNISM

/Abstract/

The article is an attempt to analyse some links between postmodernism and homosexuality as a subjective category on one hand, and on the other it considers the gaps and analogies between the modern and postmodern epistemologies. They appear in modernist identity presentations and terminology concepts which can create a problem in identifying the postmodern reality. The author suggests we leave the modernist comfort zone regarding identity categories, and presents several authors who have come up with high quality analytic models in their work.

Key words: postmodernism, modernism, meta-narrations, policies of identity, identity categories, gender studies, poststructuralism, gay culture, lesbian culture, queer, performance, sexual systems

Judith Butler

**SUBJECTS OF THE BIOLOGICAL
GENDER/SOCIAL GENDER/DESIRE**

/Abstract/

The author reflects on the concept of 'women' as one female subject which seems to fail to address all women as it is a result of the claim about a universal patriarchy. This certainly shows the

limits of the identity politics; however, a split within the female subject has been already indicated by the difference between the biological and social gender. If the biological gender has coincided with the social gender all along the problem is not in biology but rather in the culture.

Thomas A. King

HANDS HANGING DOWN

/Abstract/

This study searches for historic patterns and origins of the kemp behaviour. It had been initially linked to the extravaganza of aristocracy and seen as an expression of the upper class snobbery, and its later replication in the gay culture has been explained as a rebellion against the prevailing social standards. However, comparisons from history and art history have opened up a much wider context and much deeper reasons for development of this typical gesture and its popularity today.

Key words: male homosexuality, gay subculture, kemp, performance, epistemology, middle class, aristocracy, body, identification

Suzana Tratnik

**THIRD SEX AS A BEGINNING OF THE
LESBIAN IDENTITY**

/Abstract/

This article looks at elements of economy, aristocratic and political theatre, early women movements, sexual migrations into towns, invention of (homo)sexuality, romantic friendship, and peace and war, searching for the image of the early lesbian identity and trying to create a collage of the introvert female who was categorised by sexologists as the third sex. When the sexual deviation had broken away from social sexual deviation in the 19th century and sapphism had become independent of male homosexuality, the history of the modern lesbian identity started and made its mark on the 20s in the 20th century. This era is often referred to as the golden age of the early lesbian subculture.

Key words: postmodernism, modernism, meta-narrations, policies of identity, identity categories, gender studies, poststructuralism, gay culture, lesbian culture, queer, performance, sexual systems

Nataša Sukič
**ANDROGYNY – UTOPIAS OF SEXUAL
REVOLUTION**
/Abstract/

Using adrogenous model, this texts is attempting to analyse the influence of mass culture and modern technology on gender definition and redefinition. Through a description of identities in the youth culture and popular culture it tries to answer the question what is happening in social relations regarding sex, desire and gender differences at a time of coded metaphor. If the body is the original text, the first imprint defined by signs and images as dictated by culture, what is happening with the absent body then, the body that is left out of such social structures, the body that lives beyond such social concepts of gender and consequently derived gender roles?

Key words: *androgyny, biological/social gender, kemp, music subculture, pop culture, style, mode, glam & glitter, punk, indie, performance, kiborg, kitsch*

Evelyn McDonnell
**FEMINIST CRITICISM: A HIDDEN
HISTORY OF WOMEN AND ROCK
JOURNALISM**
/Abstract/

The field of contemporary music industry and music criticism remains men's world. This article looks at the position of a female journalist-critic working in this field dominated by male references on rock, punk, pop and other music since 1960. Looking from the angle of a female critic, she also poses questions about the policies governing employment, editorial priorities, and work conditions.

Key words: *music criticism, rock journalism, sexism, feminism*

Gusti Leben
**FRAGMENTS FROM THE GAY HISTORY
OF THE BRITISH FILM**
/Abstract/

The article examines personal and artistic biographies of five theatre and movie actors. Charles Laughton, Laurence Olivier, Michael Redgrave, John Gielgud and Dirk Bogarde have left a mark on the British cinematography of the 20th century and have taken a recognizable place in a wider popular culture. By taking a closer look at their biographic data, personal lives and their careers, the role of their homosexual orientation in their artistic expression and interpretation becomes clearer. The gay contents and esthetics show through the coded messages, wording and phrases. Gradual uncovering of the meanings and allusions hidden behind seemingly ordinary gestures, dialogues and scenes provides us with a new reading of old film classics and gives us an insight into some darker corners of cinematography.

Key words: *film art, gay characters in films, homosexual actors, coded art, reading of a film, British/Hollywood cinematography*

Brane Mozetič
**HOMOSEXUALS IN THE SLOVENIAN
NOVEL**
/Abstract/

It is rare in the Slovenian literature to have a homosexual hero. A gay man usually appears in Slovenian narratives in a specific context – either as a wretched image of an dirty old man who abuses innocent boys or as a sissy who hides his true colours all his life. Gay behaviour is usually motivated by some special circumstances, such as prison, camp, monastery. A novel by Brina Svit titled '*Smrt slovenske primadone*' (The death of a Slovenian Prima Donna), however, is an example of a novel where the hero and first person narrator is gay. Nevertheless, a closer look at the gay narrator in '*Prima Donna*' does not reveal any break away from the previous literary tradition or a step beyond the stereotypically conditioned stigma of male homosexuality.

Key words: *contemporary Slovenian literature, gay literary hero, literary stigmatization of homosexuality*

Tatjana Greif

**REVIVAL OF A PURE GIRL: SEXUALITY
IN THE WEEKLY DRUŽINA**

/Abstract/

The essay examines the ideology in articles on sexuality published by the weekly *Družina* in its quarterly publication in 2000. The articles which deal with sexuality can be grouped in five categories: man, woman, family, sexual intercourse, artificial insemination, same sex orientation, same sex partnership. Due to the ideology and language features of each text it was possible to classify the journalistic methods applied and the mode of conveying their message. The results show the texts are ideologically biased and discriminatory, and they encourage intolerance towards underprivileged groups in the society. It can therefore be concluded that *Družina* is an example of politically incorrect use of media.

Key words: *weekly Družina, sexuality, Catholic media, ideologically biased journalism, women, same sex orientation, discrimination, Catholic Church, state*

Nataša Velikonja

LOOK AT THEM, THEY ARE LEAVING

/Abstract/

This text brings a review of homosexual appearances in the Slovenian public life. It shows that homophobia has moved from a tabooed homosexuality and takes special, different and dispersed forms, often transmitted by the media, government institutions and centres with a wide access to the general public. Lack of general agreement on homosexuality at a time when one's sexual orientation is high on the political agenda seems to open the question of lack of general agreement on the politics itself and its priorities which regulate life in the community.

Key words: *homosexuality, transvesty, transsexuality, general public, politics, representation of practice, general agreement, concept of gender*

Darja Šterbenc Erker

**BETWEEN PRESENT AND THE
ANCIENT TIMES: STRUCTURE OF
ETHICS, RITUALISM AND IDENTITY**

/Abstract/

In the introduction, the article gives a short outline of the philological-literary and ethnological approach to classical studies which both subscribe to a unchangeable nature of the classical man. Nevertheless, ethics and religion have had a crucial influence through history over human behaviour and the way we perceive ourselves. This anthropological study underlines the way human behaviour and identity change in different types of society. A comparison of the morals and religion in the ancient societies, especially in the Roman, and contemporary Western European looks at the issues as the debt of gift and ceremonies of the blood feud, comparing them to the practices of offering, mourning, the notions of impurity, of guilt, and rituals of the Roman religion. The language, rituals and behaviour patterns are not only tools for expressing our thoughts, emotions and attitudes, they also help shaping them up. The differences in the actions of contemporary and classical man indicate the differences in their perceptions of themselves and their place in the world. In the ancient times, revenge, mourning and communications with gods used to be rituals open to the outside world, others had to see them. Contrary to shaping a contemporary authentic and introvert identity, the social status and related actions used to be the two decisive factors in establishing identity. The focus of shaping one's identity in the ancient times was outside rather than inside – as it is the case in our time.

Key words: *anthropology of the ancient times, identity, person, rituals, ritualism, women, change, revenge, mourning*

ZUSAMMENFASSUNG

Darij Zadnikar

DIE SCHULE UNTER DEM LIBERALISMUS

/Zusammenfassung/

Im ersten Teil des Textes werden die grundlegenden ideologischen Kategorien des post-sozialistischen Sloweniens analysiert, die die Restauration der kapitalistischen Beziehungen, die Privatisierung und den nationalistischen Diskurs verdecken. Im zweiten Teil wird der historische Bruch innerhalb des Liberalismus zwischen dem ökonomischen Liberalismus, der im Grunde konservativ ist, und dem philosophischen Liberalismus aufgezeigt, der sich sozialdemokratischen Ideen annähert. Im dritten Teil werden auf Grund der oben angeführten Feststellungen einige Paradigmen des slowenischen Schulsystems und dessen Reformen erleuchtet.

Schlüsselwörter: *Transition, Restauration des Kapitalismus, Nationalismus, Liberalismus, Klerikalismus, Schule*

Robin Kroflič

DIE FORTSETZUNG DER KÄMPFE ZUR ERNEUERUNG MIT NEUEN MITTELN

/Zusammenfassung/

Der Artikel beschäftigt sich mit der gesellschaftspolitischen Dimension der Kämpfe um den Einfluss auf das Konzept der Schulreform, das während der Reform selbst Veränderungen unterliegen kann. Nach der anfänglichen Definition der grundlegenden Ausgangspunkte folgt die Ausarbeitung von neuen Lehrplänen sowie deren Einführung und Bewertung. Der Autor vertritt in seinem Artikel die Hauptthese, dass durch ein bestimmtes Bewertungssystem oder durch Veränderungen in der Einführung des Curriculums in das Schulsystem die grundlegenden Ausgangspunkte der Reform selbst verändert werden können. Dies These wird vor allem anhand des Beispiels bewiesen, wie bei der Überwachung der Einführung des Curriculums die Autonomie der Schule und der Lehrer einer externen Aufsicht weicht. Es zeigt sich nämlich, dass vor allem die Pädagogik in einer Zeit, in der sie im Zusammenhang mit der Schulreform ihrer Ideen

in die gesellschaftliche Praxis umzusetzen beginnt, dazu neigt, sich dem Einfluss spontaner Philosophien der Wissenschaften auszusetzen (Althusser).

Schlüsselwörter: *Erneuerung des Curriculums, Bewertung, spontane Philosophie der Wissenschaftler (Althusser)*

Bryan Wilson

DIE METHODOLOGISCHEN PROBLEME BEI DER ERFORSCHUNG NEUER RELIGIÖSER BEWEGUNGEN

/Zusammenfassung/

Sowohl in soziologischen Diskussionen als auch bis zu einem gewissen Maße in der Allgemeinheit bestehen zwischen Sekten und den neuen religiösen Bewegungen bezüglich ihrer Struktur und ihrer ideologischen Gesinnung einige allgemein anerkannte Unterschiede. Für Sekten ist vor allem charakteristisch, dass sie sich als Teil der ursprünglichen religiösen Tradition in dem Sinne betrachten, dass sie im Besitz des „wahren Erbes“ sind, während die neuen religiösen Bewegungen ihre Legitimität auf verschiedene Art und Weise rechtfertigen – manchmal sehen sie sich als legitime Zweige größerer religiöser Traditionen, manchmal sehen sie sich als Produkt der Berücksichtigung schon anerkannter wissenschaftlicher Ideen in der Spiritualität, usw. Hieraus resultieren auch die meisten Unterschiede in den methodologischen Ansätzen zur Erforschung dieser beiden religiösen Gruppen. Im Artikel werden zuerst einige Charakteristiken der Sekten und der neuen religiösen Bewegungen beschrieben, worauf sich der Autor mit dem Problem der typologischen Analyse der neuen religiösen Bewegungen auseinandersetzt und detaillierter einige konkrete Methoden zur Erforschung der neuen religiösen Bewegungen vorstellt (Analyse archivalischer Quellen, Feldforschung, Befragungen und Interviews, das Sammeln von Informationen von Informanten und Aussteigern), während er sich zum Schluß mit dem Problem der ethischen Neutralität und Objektivität beschäftigt.

Schlüsselwörter: *Soziologie der Religion, Sekten, Kulte, neue religiöse Bewegungen, Methodologie*

Eileen Barker
„UND WER WIRD GEWINNEN?“
NATIONALE RELIGIONEN UND ANDERE
GLAUBENSGEMEINSCHAFTEN IN DER
POSTKOMMUNISTISCHEN
GESELLSCHAFT

/Zusammenfassung/

Bis zum Jahr 1989 existierten im Westen mehrere hundert, vielleicht zwei- oder sogar dreitausend überaus verschiedene neue religiöse Bewegungen, die nach dem Fall der Berliner Mauer ihr Wirken auch auf die Gebiete ausgedehnt haben, die zuvor hinter dem atheistischen Eisernen Vorhang des Sozialismus lagen. In der neuen gesellschaftlichen Umgebung, die sich nicht selten von dem säkularen Pluralismus westlicher Gesellschaften unterscheidet, sind die neuen religiösen Bewegungen plötzlich zu einer Konkurrenz der traditionellen Kirchen geworden, weshalb sie neben den Gesellschaften der westlichen Welt, in denen eine Reihe von negativen Reaktionen der Umgebung üblich ist, auch in den mittel- und osteuropäischen Staaten mit einer Reihe von spezifischen Problemen konfrontiert sind. Der Kampf zwischen den nationalen Religionen und anderen Glaubensgemeinschaften hat begonnen. Der Schwerpunkt dieses Artikels sind nicht nur, oder vor allem, die tatsächlichen tragischen Kämpfe im ehemaligen Jugoslawien und auch nicht die dubiose Rolle, die die religiösen Institutionen – seien es die katholischen, orthodoxen oder moslemischen – in diesem Prozess gespielt haben. Der Schwerpunkt liegt auf der allgemeinen Debatte darüber, weshalb in postkommunistischen Ländern in größerem oder kleinerem Ausmaß auf sozialer, wenn nicht sogar militärischer Ebene, Spannungen herrschen, die ihre Integration in die Gesellschaft verhindern, anstatt sie zu ermöglichen. Diese Spannungen existieren sowohl zwischen verschiedenen Religionen als auch zwischen religiösen Institutionen und anderen Gesellschaftsgruppen.

Schlüsselwörter: *neue religiöse Bewegungen, Glaubensgemeinschaften, gegen Kulte gerichtete Bewegungen, Pluralismus, Postkommunismus*

Gregor Lesjak
FRAGMENT DER URSPRÜNGLICHEN
HYPOTHESE ÜBER DIE IN SEKTEN
BETRIEBENE GEHIRNWÄSCHE

/Zusammenfassung/

Die Hypothese von der Gehirnwäsche (brain-washing), die in Sekten betrieben werden soll, ist in den USA in den 70-er Jahren aufgekommen. Der direkte Anlass hierzu kann in der relativ komplexen, einmaligen Konstellation der gesellschaftlichen Faktoren gesehen werden, die im Spannungsfeld zwischen dem kalten Kriegs und der antikommunistischen Hetzkampagne, den Gesetzesänderungen auf dem Gebiet des Zuzugs von Ausländern, und in Folge dessen die Entstehung zahlreicher neuer („asiatischer“) religiöser Bewegungen, der Institutionalisierung der reaktionären, gegen Kulte gerichtete Bewegung und der Tragödie des Volkstempels (People's Temple) in Jonestown in Guyana angesiedelt sind.

Die Konvertierung und die weitere Mitgliedschaft in den neuen religiösen Bewegungen wurde durch die Anwendung äußerst wirksamer Techniken der sozialen Beeinflussung erklärt, die den Neulingen ihre freie Entscheidungskraft beraubt und gleichzeitig spezifische psychopathologische Symptome verursacht haben sollen, wie z.B. das plötzliche Abgleiten in dissoziative Zustände, die stark ausgesprochene Unfähigkeit, Entscheidungen zu treffen, und eine äußerst große Beeinflussbarkeit (Singer). Diese These wurde 1990 von der Fachwelt endgültig verworfen, da sie beweisen konnte, dass auf die angeführte referenzielle Gruppe kein Bezug genommen werden kann, d. h. auf die Forschungsarbeiten einer Gruppe von amerikanischen Psychologen und Psychiatern, die das Verhalten einiger gefangen genommener Mitglieder der UN-Truppen im Koreakrieg und einiger Zivilisten untersucht hat, die nach der Unterzeichnung des Friedensvertrags frei gelassen wurden. Gleichzeitig durchgeführte empirische Studien haben erneut darauf hingewiesen, dass zwischen der Tätigkeit der gegen die Kulte gerichtete Bewegung (Abprogrammieren) und das Erscheinen der beschriebenen psychopathologischen Symptomen eine starke Verbindung besteht.

Schlüsselwörter: *neue religiöse Bewegungen, Sekten, Gehirnwäsche, Umerziehung, Überzeugen unter Zwang, Kontrolle des Geistes*

Aleš Črnič

**DIE NIRVANISIERUNG DES GLOBALEN
DORFS – DIE ATTRAKTIVITÄT
ASIATISCHER RELIGIONEN FÜR DIE
MODERNEN WESTLICHEN
GESELLSCHAFTEN**

/Zusammenfassung/

In der heutigen globalisierten Welt wird die kulturelle Identität des Menschen nicht nur von der jüdisch-katholischen Tradition geschaffen, sondern auch andere Religionen üben einen bedeutenden Einfluss aus. Unter diesen haben in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem die asiatischen, vor allem die indischen und chinesischen Religionen, an Bedeutung gewonnen. Die religiösen Ideen gelangen durch homogene religiöse Gruppen in den Westen, die sich mehr oder minder an die ursprünglichen Überlieferungen halten. Auf der anderen Seite existieren eine Reihe von religiösen Ideen und Praktiken (z.B. Reinkarnation, Karma, Yoga, etc.), die sich aus ihren ursprünglichen Rahmen gelöst und sich selbständig in das bunte kulturelle Mosaik der westlichen Welt eingefügt haben. Hierbei darf natürlich nicht vergessen werden, dass eine solche Anwendung fernöstlicher Konzepte, Ideen und Praktiken vor allem die Folgen des auf Konsum ausgerichteten Lebensstils in den modernen kooperativ-kapitalistischen Gesellschaften lindern soll. Gleichzeitig handelt es sich hierbei aber auch um den Ausdruck eines unverfälschten Bedürfnisses nach der Antwort auf die „letzten Fragen“ der menschlichen Existenz und dem Platz des Menschen im Universum. So ist auch in Slowenien eine Reihe von Gruppen und Bewegungen aktiv, die ihre religiösen Ideen aus der reichen fernöstlichen Tradition schöpfen. Es existieren aber noch mehr Konzepte und Ideen, die ihren eigenen Platz im alltäglichen Leben zahlreicher Slowenen gefunden haben.

Schlüsselwörter: *Religion, Buddhismus, Hinduismus, Reinkarnation, Yoga, neue religiöse Bewegungen, New age, Sekten, Kulte, Gemeinschaft für das Krishna-Bewusstsein*

Barbara Potrata

**DIE SPIRITUALITÄT DER NEUEN
EPOCHE**

/Zusammenfassung/

Die Autorin kommt auf Grundlage ihrer einjährigen Feldforschung unter den slowenischen New-age-Anhängern zum Schluss, dass im Gegensatz zur allgemeinen Überzeugung unter den New-age-Anhängern ein gemeinsamer ideeller, konzeptueller und religiöser Rahmen existiert, der in ihrem Beitrag auch detaillierter vorgestellt wird. Auf Grundlage dieses gemeinsamen Rahmens redefinieren die New-age-Anhänger andere Systeme und Praktiken, mit denen sie sich befassen. Die Autorin beschreibt das Phänomen New age als eine Art von psychotherapeutischer Praktik, in der der einzelne immer neue und genauere Einblicke in sich selbst und auf seine Position in der Gesellschaft erhält und somit in einer Position, in der der einzelne von der Gesellschaft im Vorhinein determiniert ist, einen Prozess der Individualisierung und Emanzipierung erlebt.

Schlüsselwörter: *Slowenien, Spiritualität, New age, Psychotherapie*

Jure Trampuš

**MILLENARISMEN UND VERFRÜHTE
APOKALYPSEN**

/Zusammenfassung/

Der Artikel beschäftigt sich mit den Millenarismen der heutigen Zeit. Zuerst werden die eschatologischen Ideen beschrieben, aus denen die millenarismischen Bewegungen hervorgegangen sind und unter denen die jüdisch-christliche Geschichtsschreibung zu den bedeutendsten zählt. Darauf werden die Millenarismen als gesellschaftliche Bewegungen beschrieben und klassifiziert, die die unausweichliche Veränderung der gesellschaftlichen Ordnung erwarten, in die eine übernatürliche Macht eingreifen wird. Im zweiten Teil des Artikels werden sechs millenaristische Bewegungen der heutigen Zeit beschrieben, die mit einem Massenmord geendet haben, und es wird versucht, die Gründe aufzuzeigen, die zu diesem tragischen Ende geführt haben.

Schlüsselwörter: *Apokalypse, Millenarismus, Eschatologie, gesellschaftliche Bewegungen, Massensebstmord*

Vinko Potočnik

**RELIGIÖSE ÜBERGANGSRITEN IN DER
TRANSITION**

/Zusammenfassung/

Der Artikel beschäftigt sich mit religiösen rituelle Handlungen, die in Slowenien – in einer Zeit, in der der Transition besondere Bedeutung zugemessen wird - anlässlich bedeutender Stationen im menschlichen Leben gefeiert werden: Geburt, Heirat und Tod. Nach einer allgemeineren soziologischen Definition einiger Elemente und der den symbolisch-rituellen Handlung zu Grunde liegenden Prozessstruktur, die in drei Phasen verläuft (präliminale, liminale und postliminale Phase), auch im Zusammenhang mit dem weiteren kulturellen Geschehen, analysiert der Artikel die aktuellen kirchlich-rituellen Praktiken der Taufe, der kirchlichen Heirat und des kirchlichen Begräbnis der katholischen Kirche. Auf Grundlage empirischer Angaben stellt der Autor fest, dass die behandelten Riten nicht mehr einem säkularen Rückgang unterliegen und sich ein Wachstums abzeichnet. Darüber hinaus stellt der Artikel fest, dass für den Großteil der Bevölkerung die angeführten Rituale von Bedeutung sind. Das bedeutet, dass sie Interesse für das Religiöse und Sakrale bei den zuvor angeführten Stationen bekunden und ihnen beiwohnen. Rituale – und damit auch die Kirche – begleiten somit auch in der heutigen Zeit als "sakrale Szenerien" den Menschen bei dem Übergang aus einem sozialen Status in den anderen.

Schlüsselwörter: *Soziologie der Religion, Übergangsriten, Katholizismus, rituell-symbolische Handlungen, religiöse Kultur*

Vida Kramžar Klemenčič

**ÖKONOMIE UND RELIGION – VON
DER KENNZEICHNUNG RELIGIÖSER
MÄRKTE BIS ZUR UNTERSUCHUNG
IHRER DYNAMIK**

Zu den Gebieten der Erforschung der Religion zählt auch der wirtschaftliche Ansatzpunkt bzw. die Wirtschaft der Religion. In der letzten Zeit wird

dieses Konzept theoretisch immer komplexer und in diesem Hinblick gewinnt es immer mehr an Aktualität. Und somit ist man schon zu Beginn mit dem Problem der Methodologie zur Erforschung der religiösen Märkte im empirischen Sinne konfrontiert, bzw. genauer gesagt, mit Problem der Bestimmung der bedeutendsten Indikatoren des funktionierenden Markts, woraus sich schließen lässt, dass es sich um eine junge Theorie handelt. Gleichzeitig reichen aber die Probleme einiger Forscher auf das alles andere als marginale Gebiet der Erforschung der Religiosität, da sie die grundsätzliche Rolle der Religion sowohl in der Gesellschaft als auch ihre Beziehung dem einzelnen gegenüber im modernen Sinne tangieren und schon deshalb ausreichend bedeutend sind, um sich mit ihnen auch in Slowenien bekannt zu machen.

Ziel des Artikels ist somit die Bekanntmachung mit einigen Aspekten der erwähnten Theorie, die zumindest teilweise dazu beitragen könnte, die Verhältnisse auf diesem Gebiet in der slowenischen Gesellschaft zu verstehen, und jene Personen anzuregen, die sich für dieses Gebiet interessieren.

Schlüsselwörter: *religiöse Wirtschaft, religiöser Markt, religiöser Pluralismus, Monopol der Kirche, öffentliche Religion, religiöse Unternehmen, Regulation religiöser Märkte, dynamische Theorie religiöser Märkte, Mikroökonomie religiöser Überzeugungen*

Ksenija Šabec

**UNTER DEM BALDACHIN DER
RELIGIÖSEN UND SÄKULAREN
NATIONALISMEN**

/Zusammenfassung/

Die immer größere Präsenz und der immer größere Stellenwert sowohl der religiösen als auch der säkularen nationalistischen Bewegungen auf der gesamten Welt ist zumindest einer der Gründe, warum diesem Phänomen so viel Aufmerksamkeit gewidmet wird. Diese Bewegungen sind vor allem als Antwort auf die Modernisierung und auf die (vor allem negativen) Folgen zu verstehen, die aufgrund der unvollendeten oder fehlgeschlagenen Reformen entstanden sind, die entweder in traditionellen oder modernen Gesellschaften durchgeführt worden sind. Nicht selten handelt es sich bei diesen Bewegungen aber auch um den radikalen

Ausdruck des Wunschs einer Gruppe von Menschen nach einer eigenen und gemeinsamen Identität in einer Welt mit sich immerwährend verändernden Grenzen. Der Artikel deckt die Gemeinsamkeiten und Unterschiede religiöser und säkularer Nationalismen vor allem deswegen auf, um auf die Fehler hinzuweisen, die entstehen, wenn irgendein Konzept, das universal ist, außerhalb eines jeden Kulturkreises oder Zusammenhangs steht, und an solches verwendet wird, so wie der Westen, der in anderen Teilen der Welt seine eigenen ideologischen Modelle über den Menschen, seine Ideen über den Säkularismus und andere Konstrukte der "demokratischen" westeuropäischen Vorstellung als einzig wahre verbreitet.

Schlüsselwörter: *Nationalismus, Religion, Säkularisierung, Bewegungen, Stereotypen, Staat, Westen, Demokratie*

Dijana Krajina

**DIE NACHKRIEGSTRENDS DER
HYPERRELIGIOSITÄT UND DER
RELIGIÖS-NATIONALEN EXKLUSIVISMUS
IN BIH**

Vergleichende Studie zwischen Doboj und Makljenovac I, Republika Srbska, Matužići, Makljenovac II und Ularice, BiH

/Zusammenfassung/

Die Autorin behandelt die neusten Trends der Hyperreligiosität nach dem Krieg in BIH und ihre Korrelate – das traumatische Erleben und die Dämonisierung der Vergangenheit – sowie den religiös-nationalen Exklusivismus. Zu den Indikationen der Hyperreligiosität zählt die Autorin: 1. ein äußerst großes Bekenntnis zur religiösen Zugehörigkeit und eine äußerst große Intensität der religiösen Überzeugung; 2. ein äußerst großes Bekenntnis zur Intensität der inneren Sicherheit; 3. ein großes Bekenntnis zur Intensität der Glaubensbekennung in der Öffentlichkeit und im Privatleben; 4. eine äußerst große Anwesenheit von religiöser Ikonographie in den Häusern der Befragten. Nachfolgend werden im Artikel die Phänomene der vergrößerten Religiosität und der Konversion nach dem Krieg untersucht und am Ende werden die zu Beginn genannte Korrelate der Hyperreligiosität dargestellt. Mit Hilfe der Ergebnisse der Umfrage, die im Februar 2000 auf dem Gebiet der ehemaligen

Gemeinde Doboj durchgeführt wurde, die jetzt in einen serbischen (Doboj), einen bosnischen/moslematischen (Doboj jug) und eine kroatischen Teil (Usora) geteilt ist, wird die chaotische religiöse Situation - ähnlich wie in ganz BIH - nach dem Krieg dargestellt. Zum Abschluss werden die Erkenntnisse der Studie sowie Vorschläge zur Lösung der jetzigen Situation in BIH vorgestellt, in dem weder Krieg noch Frieden herrscht.

Schlüsselwörter: *BIH, Konflikte, Hyperreligiosität, religiös-nationaler Exklusivismus, Laisierung, Pluralismus*

Judith Roof

DER POSTMODERNISMUS

/Zusammenfassung/

Der Text stellt einen Versuch zur Analyse der Verbindungen zwischen dem Postmodernismus und der Homosexualität als subjektive Kategorie auf der einen Seite, sowie zur Ermittlung der Unterscheide und der Solidarität zwischen den modernistischen und postmodernistischen Epistemologien auf der anderen Seite dar. Diese zeigen sich in den modernistischen Anlagen zur Identität und in den terminologischen Konzepten, die ein Problem bei der Entzifferung der postmodernen Realität darstellen können. Die Autorin schlägt vor, auf die modernistische Behaglichkeit der Kategorien der Identität zu verzichten, und verweist auf Autoren und Autorinnen, die im Rahmen ihrer Arbeit hochwertige analytische Modelle ausgearbeitet haben.

Schlüsselwörter: *Postmodernismus, Modernismus, Meta-Erzählung, Politik der Identitäten, Kategorien der Identität, Gender studies, Poststrukturalismus, Gays, Lesben, Queer, Performativität, sexuelle/geschlechtlich Systeme*

Judith Butler

**SUBJEKTE DES BIOLOGISCHEN
GESCHLECHTS, DES
GESELLSCHAFTLICHEN GESCHLECHTS,
WÜNSCHE**

/Zusammenfassung/

Die Autorin problematisiert das Konzept "Frau" als einheitliches feministisches Subjekt, dem es nicht gelingt, "alle" Frauen anzusprechen, was die

Folge der Behauptung von der Universalität des Patriarchat ist. All dies zeigt auf die unausweichlichen Grenzen der Identitätspolitik; nicht zuletzt kommt es schon auf Grund der Unterscheidung zwischen dem biologischen und dem gesellschaftlichen Geschlecht zum Bruch innerhalb des feministischen Subjekts. Wenn schon das biologische Geschlecht die ganze Zeit hindurch das gesellschaftliche Geschlecht ist, so ist nicht die Biologie, sondern die Kultur das Schicksal.

Thomas A. King

DIE HÄNDE EINSTEMMEN

/Zusammenfassung/

Die Studie beschäftigt sich mit der Suche nach den historischen Mustern und Quellen des Verhalten der sog. "Kemps". Dieses wurde zuerst mit dem extravaganten Verhalten der Aristokratie in Verbindung gebracht und wurde als Teil des snobistischen Geschmacks der höheren gesellschaftlichen Schichten verstanden. Seine Imitation in der homosexuellen Subkultur wurde als eine Art des Widerstands gegen die herrschenden gesellschaftlichen Normen verstanden. Mit der Hilfe historischer und kunsthistorischer Analogien konnte ein viel umfassender Zusammenhang und tieferer Gründe für die Entwicklung dieser Geste mit hohem Wiedererkennungswert und ihrer Popularität in der heutigen Zeit festgestellt werden.

Schlüsselwörter: *männliche Homosexualität, homosexuelle Subkultur, "Kemp", Performativität, Epistemologie, Bürgertum, Aristokratie, Körper, Identifizierung*

Suzana Tratnik

DAS DRITTE GESCHLECHT ALS BEGINN DER MODERNEN LESBISCHEN IDENTITÄT

/Zusammenfassung/

Der Text durchforscht die Elemente der Wirtschaft, des aristokratischen und politischen Theaters, der frühen Frauenbewegungen, der sexuellen Strömungen in die Städte, der Invention der (Homo)Sexualität, der romantischen Freundschaft sowie die Elemente von Frieden und Krieg, in denen der Text versucht, die frühe Formen der lesbischen

Identität wiederzuerkennen und ein collageartiges Bild einer Intersexuellen zu schaffen, die von den Sexualwissenschaftlern als drittes biologisches Geschlecht kategorisiert wird. Als sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die sexuelle Deviation von der soziogeschlechtlichen Deviation und sich der Sapphismus von der männlichen Homosexualität losgelöst hat, hat die moderne lesbische Identität ihren historischen Weg begonnen und die 20-er Jahre des 20. Jahrhunderts gekennzeichnet, die von den modernen lesbischen Studien häufig als goldene Ära der frühen lesbischen Subkultur bezeichnet werden.

Schlüsselwörter: *Postmodernismus, Modernismus, Meta-Erzählung, Politik der Identitäten, Kategorien der Identität, Gender studies, Poststrukturalismus, Gays, Lesben, Queer, Performativität, sexuelle/geschlechtlich Systeme*

Nataša Sukić

ANDROGYNIE – EINE UTOPIE DER SEXUELLEN REVOLUTION

/Zusammenfassung/

Der Text versucht mittels eines androgynen Repräsentationsmodells den Einfluss der Massenkultur und der modernen Technologien auf die Kennzeichnung des Geschlechts und auf seine Redefinierung zu analysieren. Durch die Beschreibung der Jugend- und Popkultur versucht der Artikel die Frage zu beantworten, was mit den gesellschaftlichen Beziehungen bezüglich der Sexualität, der Lust und der sexuellen Unterscheidung in der Ära von kodierten Metaphern geschieht. Wenn der Körper den ursprünglichen Text, die ursprüngliche Skizze darstellt, die durch die kulturologisch aufgezwungenen Zeichen und Sinnbildern bestimmt wird, was passiert dann mit dem abwesenden Körper, jenem Körper, der an diesen gesellschaftlichen Beziehungen nicht beteiligt ist und sich somit außerhalb des gesellschaftlichen Rahmens bezüglich des Geschlechts und der daraus abgeleiteten sexuellen Rollen aufhält?

Schlüsselwörter: *Androgynie, biologisches/soziologisches Geschlecht, "Kemp", musikalische Subkultur, Popkultur, Stil, Modeerscheinungen, Glam und Glitter, Punk, Indie, Performativität, Kyborg, Kitsch*

Evelyn McDonell

**FEMINISTISCHE KRITIK: DIE
VERBORGENE GESCHICHTE DER FRAU
UND DER BERICHTERSTATTUNG ÜBER
DEN ROCK 'N ROLL**

/Zusammenfassung/

Das Gebiet der zeitgenössischen Musikindustrie und der Musikkritik ist und wird auch eine Männerdomäne bleiben. Der Artikel untersucht die Position der Journalistin – der Musikkritikerin – im Rahmen der von den Männern dominierten kritischen Reflexion über Rock, Punk und andere Musikproduktionen von 1960 bis heute. Hierbei stellt die Autorin vom Standpunkt einer Rockkritikerin Fragen zur Beschäftigungspolitik, zu den Prioritäten der Redaktionen und zu den Arbeitsbedingungen.

Schlüsselwörter: *Musikkritikerin, Musikjournalismus, Sexismus, Feminismus*

Gusti Leben

**AUSSCHNITTE AUS DER
HOMOSEXUELLEN GESCHICHTE DES
BRITISCHEN FILMS**

/Zusammenfassung/

Der Artikel beschäftigt sich mit dem persönlichen und beruflichen Biographien von fünf Film- und Theaterschauspielern: Charles Laughton, Laurence Olivier, Michael Redgrave, John Gielgud und Dirk Bogarde haben die britische Filmkunst des 20. Jahrhunderts geprägt und einen bedeutenden Platz in der weiteren Popkultur eingenommen. Mittels einer eingehenderen Analyse der biographischen Angaben unter Einbezugnahme der persönlichen Seite der Schauspieler sowie ihrer beruflichen Karrieren wird die Rolle der Homosexualität bei ihrem künstlerischen Ausdruck und der schauspielerischen Interpretation freigelegt. Die subkulturell markierten homosexuellen Inhalte und Ästhetiken zeigen sich in kodierten Äußerungen sowie in einer kodierten Lexik und Phraseologie. Die schrittweise Aufdeckung der Bedeutungen und Andeutungen hinter den alltäglich scheinenden Gesten, Dialogen und Szenen ermöglicht ein neues Verstehen der filmischen Klassiker und einen Einblick in die verdeckten Ecken der Filmproduktion.

Schlüsselwörter: *Filmkunst, homosexuelle Filmfiguren, homosexuelle Schauspieler, kodierte Kunst, Filmrezeption, britische/Hollywood-Filmproduktion*

Brane Mozetič

**DER SLOWENISCHE ROMAN UND DIE
FIGUR DES HOMOSEXUELLEN**

/Zusammenfassung/

In der slowenischen Literatur treten Homosexuelle als Hauptfigur sehr selten auf. Im literarischen Rahmen der slowenischen Erzählungen und Romane tritt die Figur des Homosexuellen nur in einem spezifischen Zusammenhang auf – entweder in armseliger Gestalt eines Luststrolchs, der unschuldige junge Männer missbraucht, oder als verkappter Weichling, der sein ganzes Leben hindurch seine Homosexualität verbirgt. Die Motivation der Homosexualität und des homosexuellen Benehmens ist offensichtlich mit Ausnahmezuständen verbunden, wie z.B. Gefängnis, Lager oder Kloster. Beim Roman von Brina Švigelj-Merat „Der Tod einer slowenischen Primadonna“ handelt es sich aber um einen slowenischen Roman, in dem die Hauptfigur und der Ich-Erzähler ein Homosexueller ist. Jedoch bringt die Gegenüberstellung mit dem homosexuellen Erzähler aus der „Primadonna“ im Vergleich zu der bisherigen literarischen Tradition keinen nennenswerten Fortschritt oder geht nicht über die Grenzen der stereotypisch bedingten Stigmen der männlichen Homosexualität hinaus.

Schlüsselwörter: *zeitgenössische slowenische Literatur, homosexueller literarischer Held, literarische Stigmatisierung der Homosexualität*

Tatjana Greif

**WIEDER EIN SITTLICHES MÄDCHEN:
SEXUALITÄT IN DER
WOCHENZEITSCHRIFT DRUŽINA**

/Zusammenfassung/

Der Artikel befasst sich mit der Analyse der inhaltlichen Schwerpunkte von Beiträgen zur Sexualität, wie sie in der Wochenzeitschrift *Družina* in einem ausgewählten Vierteljahr des Jahres 2000 behandelt werden. Die journalistischen Beiträge, die sich mit der Sexualität beschäftigen, wurden in

folgende fünf Gruppen eingeteilt: Männer, Frauen, Familie; Sexualität; künstliche Befruchtung; Homosexualität und homosexuelle Partnerschaften. Die inhaltlichen Akzente und sprachlichen Charakteristiken der einzelnen Beiträge im aktuellen Muster haben ermöglicht, die journalistischen Methoden und die Art der journalistischen Berichterstattung zu klassifizieren. Aus den Ergebnissen geht hervor, dass die behandelten Artikel ideologisch vorbelastet, voreingenommen und diskriminierend sind sowie gegenüber deprivilierten Gesellschaftsgruppen zu Intoleranz aufrufen. Die Zeitschrift *Družina* ist ein Beispiel einer politisch inkorrekten Berichterstattung.

Schlüsselwörter: *Wochenzeitschrift Družina, Sexualität, katholische Medien, ideologisch bedingter Journalismus, Frauen, Homosexualität, Diskriminierung, römisch-katholische Kirche, Staat*

Nataša Velikonja

SCHAU SIE AN, DIE WEGGEHEN

/Zusammenfassung/

Der Text zeigt, einen Überblick vermittelnd, auf, wie sich die Homosexualität im slowenischen öffentlichen Raum präsentiert. Aus der Übersicht geht hervor, dass sich in der Gegenwart die Homophobie aus der Tabuisierung der Homosexualität in die besonderen, verschiedenen und einzelnen Arten ihrer Repräsentation verlagert, die durch Medien, staatlichen Institutionen und Zentren vermittelt wird, die einen breiten Zugang zum öffentlichen Raum haben. Aufgrund des nicht vorhandene öffentlichen Konsens über die Homosexualität in einer Zeit, in der die sexuelle Orientierung einer der grundlegenden Agenden darstellt, stellt sich auch die Frage über den fehlenden Konsens bezüglich des Charakters der Politik selbst und der prioritären Sphäre, innerhalb derer die Lebensgemeinschaft geregelt wird.

Schlüsselwörter: *Homosexualität, Transvestie, Transsexualität, öffentlicher Raum, Politik, Praktiken der Repräsentation, öffentlicher Konsens, Konzepte über das Geschlecht*

Darja Šterbenc Erker

ZWISCHEN DER GEGENWART UND DER ANTIKE: STRUKTUREN DER ETHIK, RITUALISMUS UND IDENTITÄT

/Zusammenfassung/

In der Einführung werden kurz der philologisch-literarische und ethologische Ansatz zur Erforschung der Antike dargestellt, die mehr oder minder explizit die Unabänderlichkeit der Psychologie des antiken Menschen verteidigen. Jedoch üben die Ethik und die Religion durch die Geschichte hindurch einen bedeutenden Einfluss auf das Verhalten und Benehmen des Menschen und auf das Begreifen seiner selbst aus. Die vorliegende anthropologische Untersuchung hebt hervor, wie sich das menschliche Verhalten und die Art der Identitätsbildung in verschiedenen Gesellschaften verändern. Im Vergleich zwischen der Moral und der Religion in den antiken Gesellschaften, vor allem in der römischen, und den zeitgenössischen europäischen Gesellschaften werden folgende Probleme behandelt: die Pflicht zur Gabe, Riten der Blutrache, die in der Antike komplementäre Praktiken des Beschenkens darstellen, Trauerriten, das Verständnis der Befleckung und der Schuld sowie der Ritualismus der römischen Religion. Die Sprache, Riten und Verhaltensmuster sind nicht nur Instrumente, mit denen der Mensch seine Gedanken, Gefühle und seine Haltung äußert, sondern sie formen diese auch mit. Die Unterschiede im Verhalten zwischen dem antiken und dem modernen Menschen zeugen von den Unterschieden in ihrer Selbstauffassung und seinem Platz in der Welt. Rache, Trauer und die Kommunikation mit den Göttern sind in der Antike Rituale, die nach Außen gerichtet sind und von den anderen gesehen werden müssen. Im Gegensatz zur Bildung der zeitgenössischen authentischen und inneren Identität sind der gesellschaftliche Status und die damit verbundenen Aktivitäten bei der Bestimmung der Identität ausschlaggebend. Der Schwerpunkt bei der Bildung der Identität eines jeden einzelnen liegt in der Antike eher Außen und nicht so sehr im Inneren eines jeden einzelnen wie heutzutage.

Schlüsselwörter: *Anthropologie der Antike, Identität, Person, Rituale, Ritualismus, Frauen, Austausch, Rache, Trauer*