

Danica Igrutinović¹

UDK: 316.74:2-67(100)"20"

2-13-021.485(100)"20"

2-662:343.423(100)"20"

Pregledni naučni rad

Primljen: 22.6.2023.

Prihvaćen: 16.8.2023.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2023.21.40.7>

SVETO I SVETOGRĐE U POSTSEKULARNOM SVETU²

Režime: *U postmodernom, postsekularnom svetu u kome se religija ponovo javlja kao bitan društveno-politički faktor, optužbe za svetogrđe se na velika vrata vraćaju kao oružje u simboličkim borbama identitetskih grupa. Ovaj rad će stoga težiti da pruži opšti teorijsko-istorijski uvod u problematiku optužbi za svetogrđe, bogohuljenje, blasfemiju ili skrnavljenje svetinja. Nakon definicije pojmova, uslediće istorijski pregled pristupa blasfemiji u tradicionalnom judaizmu, hrišćanstvu i islamu, nakon čega će dat prikaz razvoja problematike u postsekularnom svetu. Zatim će se razmotriti funkcije koje optužbe za svetogrđe mogu obavljati u društvu, a posebno kako se njihovom proučavanju može pristupiti u kontekstu Srbije XXI veka.*

Ključne reči: *svetogrđe, blasfemija, skrnavljenje, postsekularno, religija i društvo*

THE SACRED AND SACRILEGE IN THE POSTSECULAR WORLD

Summary: *In the postmodern, postsecular world in which religion is reemerging as an important socio-political factor, accusations of blasphemy make a very public re-appearance as a weapon in the symbolic struggles of identity-based groups. This paper will therefore strive to offer a general theoretical-historical introduction into the issue of accusations of sacrilege, blasphemy, or desecration. A definition of the terms will be followed by a historical overview of approaches to blasphemy in traditional Judaism, Christianity, and Islam, after which the development of the issue in the postsecular world will be briefly reviewed. This will be followed by an assessment of the functions that blasphemy accusations can fulfill in a society, and especially how their study can be approached in the context of 21st century Serbia.*

Key words: *sacrilege, blasphemy, desecration, the postsecular, religion and society*

1 Fakultet za medije i komunikacije, Univerzitet Singidunum.

E-mail: danica.igrutinovic@fmk.edu.rs

2 Rad je nastao u okviru projekta Instituta društvenih nauka iz Beograda pod nazivom „Relevantnost religije u savremenoj Srbiji“ koji se sprovodi u toku 2023. i 2024. godine u okviru redovnih aktivnosti instituta finasiranih od strane Ministarstva nauke, tehnološkog razvoja i inovacija Republike Srbije. Rad se oslanja na master tezu autorke *Sveto i svetogrđe: interdisciplinarno razmatranje pojma svetogrđa u teoriji i praksi*, a njegovi delovi će se pojaviti u knjizi *Sveto i svetogrđe u postsekularnoj Srbiji*.

Pojmovi i njihove definicije

U petak, 12. avgusta 2022. godine, na predavanju u Njujorku napadnut je i teško ranjen nožem Salman Rušdi, više od trideset godina nakon što je njegov roman *Satanski stihovi* (1988.) poslužio kao povod za u to vreme iznenađujuće nasilne činove, demonstracije i izlive gneva zbog percipiranog svetogrđa koje se u knjizi nalazi. U ovih tridesetak godina, svet se umnogome promenio, te optužba za blasfemiju nije samo povod za podsmeh arhaičnom atavizmu davnih dana, već iznova goruće aktuelan koncept koji moraju ozbiljno shvatiti svi oni koji imaju nameru da se iole ozbiljno bave društveno-političkim temama. Ovaj rad osmišljen je upravo kao opšti teorijsko-istorijski uvod u problematiku optužbi za svetogrđe, bogohuljenje, blasfemiju ili sknavljenje svetinja.

Mora se odmah na početku priznati da je sam predmet istraživanja u ovom radu teško precizno definisati, pa i imenovati. Blasfemija, bogohuljenje, svetogrđe, sknavljenje – ovo su zasebni ali srodni izrazi čiji se smisao istorijski razvija, čini se, ka konvergenciji značenja pri upotrebi u identitetskim igrama postsekularnog sveta.

Blasfemija potiče od grčkog pojma *βλασφημέω*, složenice reči *βλασ* (povrediti) i *φήμη* (govor). Pojam je nastao kao prevod nekoliko hebrejskih reči srodnog značenja koja se odnose na proklinjanje ili uvredu upućenu direktno najvišem božanstvu Tore (Mozaffari 1990, 420). Izraz blasfemija ili bogohuljenje u hrišćanskom svetu odnosi se na uvredu upućenu svetinjama (Levy 1995, 3) ili, još šire, na napad na religijska verovanja (Nash 2007, 1).

Svetogrđe, desekracija, i sknavljenje upućuju na latinski izraz *sacrilegium*, složenicu reči *sacer* (sveto) i *legere* (ukrasti). U vreme antičkog Rima koristio se za pljačkanje hramova i grobnica, na šta se bez većeg prekida nastavilo hrišćansko poimanje ovog prestupa, uključujući u sebe činove poput krađe, uništenja ili oštećenja svetih predmeta (u zakonu), ili uvredljive činove sprovedene nad samim svetinjama (u teološkom razmatranju) (Levy 1995, 526).

Neki autori navode da se istorijski bogohuljenje koristilo prevashodno za verbalne uvrede, a svetogrđe za materijalne, dočim drugi tvrde da zloupotreba svetih slika oduvek čini bitan deo rane istorije blasfemije (Levy 1995, 526; Nash 2007, 2; Plate 2005) i da je teško razgraničiti ova dva pojma (Coleman & Fernandes-Dias 2008, 5). Obe reči se sada učestalo koriste za prilično slične prestupe, i to mahom simbolične, poput umetničkih i satiričnih reprezentacija svetinja koje se mogu videti kao uvredljive jer na neprihvatljiv način mešaju sveto i profano (Plate 2005; Nash 2007, 2).

Ikone koje su predstavljale Isusa Hrista uvek su, recimo, bivale potencijalno kontroverzne bez obzira na nameru upravo zbog teškoća pri iznalaženju prave mere mešavine svetog i profanog koja bi prikazala otelovljeno božanstvo (Nash 2007, 44), a „blasfemija je uvek imala veze sa pokušajem da se nađe prava mera

između božanskog i ljudskog“ (Cabantous 2002, 2-3). Možda najkorisnija definicija predmeta ove knjige mogla bi stoga biti Levijeva po kojoj je blasfemija „neprihvatljiva profanacija svetog“ (Levy 1995, 3), a reč svetogrđe je izabrana za naslov da ukaže na sva ova potencijalna značenja i upotrebe zbog toga što kao složenica reči „sveto“ i „(na)grditi“ verno odražava ovu definiciju.

Kratka istorija svetogrđa

Religija je sama po sebi povezivanje svetog sa profanim, a istorija blasfemije pokazuje koje mešavine svetog i profanog društva u određenim trenucima smatraju nedopustivim (Nash 2007, 1). Svetogrđe se u istoriji pojavljuje i kao krivično delo, te pokazuje „odnose moći između autoriteta na vlasti i onih pojedinaца koji su to osetili na svojoj koži“ (Nash 2007, 8). Kao „oblik izdaje najviših sila u univerzumu“ (Levy 1995, 3), blasfemija je uvek i politički čin, te optužba za nju često pokazuje kako funkcionišu društva u kojima se ta optužba iznosi (Cabantous 2002, 2). Ovo poglavlje će se usredsrediti više na diskurs vezan za blasfemiju, posebno binarne opozicije koje se uspostavljaju prilikom optužbi, a manje na pravne aspekte.

Kao istodobno i narodu i religijskoj zajednici, Jevrejima je svakako optužba za bogohuljenje bila i verski i politički čin. Zločin i zahtevana kazna opisuju se u Knjizi Izlaska 22:28 i u Knjizi levitskoj 24:10. Moguće je huliti samo direktno protiv božanstva poimence, pominjanjem tetragramatona, i potrebno je da dva svedoka navedu da su prestupniku prvo izrekli upozorenje. U praksi je kazna za bogohuljenje obično bila izopštenje, mada po Tori i talmudskom zakonu za nju sledi kamenovanje kao vrsta ritualne žrtve kojom se čisti čitava zajednica od greha. Prestupnik time na sebe uzima funkciju žrtvenog jarca bivajući izdvojen iz zajednice i/ili ubijen za svoje – i njene – grehe (Girard 2001; Levy 1995, 8; Mozaffari 1990, 420).

U antičkoj Grčkoj i Rimu blasfemija je gotovo uvek povezana sa činom izdaje države, retko je čisto religijski čin (Nash 2007, 2). Samo u atinskoj državi bilo je više zabeleženih slučajeva optužbi i kazni za blasfemiju – neki od značajnih prestupnika bili su Euripid, Alkibijad, Protagora, Dijagora, Sokrat – i svi ovi slučajevi bili su ujedno politički i zbili se u trenucima unutrašnje nestabilnosti i spoljašnje ugroženosti zajednice (Levy 1995, 4-7).

S obzirom na to da je po novozavetnom narativu Isus Hristos pogubljen upravo zbog optužbi za ‘hulu’ (Matej 26, 65), može se ići do toga da se tvrdi da je „blasfemija osnivački čin hrišćanstva“ (Cabantous 2002, 5). Kao otelovljeno bestelesno božanstvo, besmrtni bog koji umire na prokazan način, viseći na drvetu (5 Mojsijeva 21: 23; Galatima 3:13), i vaskrsava, i čije se telo zatim obredno jede a krv pije, što je sve višestruko problematično za religiju na čijem je temelju hrišćanstvo nastalo, Isus Hristos kao figura je, moglo bi se i tako smatrati,

ekstremna sablazan i profanacija svetog. Možda su upravo zbog ovog velikog upli-va svetog u profano u hrišćanstvu verske vođe imale veću potrebu da preciznu meru što jasnije definišu, te je i istorijat blasfemije u hrišćanstvu najbogatiji primerima.

Treba pomenuti i da mnogi autori osporavaju realnu istorijsku mogućnost da su verske vođe okupiranog Izraela osudile Isusa na smrt razapinjanjem zbog blasfemije, te navode da je svakako u pitanju bio politički proces okupacionih vlasti zbog političke dimenzije jednog potencijalnog mesije. Visokosveštenici Judeje su verovatno bili u kolaboraciji sa rimskim vlastima i verovali da je Isus kriv za političke zločine – optužba za blasfemiju eventualno je pridodata da bi se optuženik mirne savesti predao vlastima Rimskog carstva (Levy 1995, 17).

Hrišćanstvo blasfemiju definiše šire nego judaizam, obuhvatajući ovim pojmom prestupe od psovanja svetinja u pijanom stanju do različitih jeresi (Mozaffari 1990, 420). U srednjem veku fokus je na disciplinovanju marginalnih slojeva društva koji remete javni red i mir. Posle reformacije na zapadu dolazi do podela, te su katolici recimo počeli brižnije da kontrolišu upotrebu ikona i skulptura da bi sprečili svetogrđe, dok su ih protestanti često upravo kao svetogrдне uništavali. U periodu prosvetiteljstva, kao bogohulni su se često doživljavali posve civilizovani iskazi neverovanja koji su poticali i iz viših društvenih slojeva, jer su navodno dovodili u opasnost moralnu i materijalnu bezbednost nacije (Nash 2007, 3-5). Posle francuske buržoaske revolucije, recimo, u Engleskoj je bilo rašireno vero- vanje da je bogohuljenje uvezeno sa strane, iz jakobinskih izvora s one strane Lamanša, i da je opasno za domaće društvo koje nikako ne bi moglo i samo da iz- nedri sumnje u božansko otkrovenje. Ovo uverenje da blasfemija dolazi sa strane bilo je relativno često u evropskim državama (Nash 2007, 196).

U prvoj polovini XX veka, posebno nakon Oktobarske revolucije u Rusiji, u zapadnoj Evropi se pokazuju jasniji uticaji geopolitičke situacije na razmatranja o svetogrđu. Tako je nakon I svetskog rata traumirani veteran Georg Gros koji je kroz svoje crteže kritikovao upotrebu religije za ratnu propagandu optužen za blasfemiju i oslobođen tek pred Vrhovnim sudom. Tu je utvrđeno da crteži – od kojih jedan recimo prikazuje Isusa koji je došao u rov da propoveda a kome se nameću čizme i gas maska i viče se na njega da umukne i služi – ne kritikuju samu figuru Hrista. Gros je svoju pobedu smatrao bitnom za opravdanje slobode izražavanja u umetnosti (Nash 2007, 88-9), a čitav slučaj je nagovestio kasni- je često pitanje koje se u primerima optužbi nameće: kome pripadaju religijske figure i koji pojedinci imaju pravo da ih prikazuju i kako.

Zanimljivo je da su nacisti relativno često posezali za optužbama za blasfe- miju. Izložba „Degenerisana umetnost“ koju su nacisti organizovali u Berlinu 1936. sadržala je i dela koja su nazvana „blasfemičnim“, a stranka holandskih Nationalsocijalista je zahtevala da vlast učini nešto povodom navodno bogohul- nih karikatura u časopisu *De Tribune* u kojima se kritikovala upotreba religijskog

diskursa za ratnohuškačke svrhe. Jedna karikatura prikazala je Boga kao izumitelja otrovnog gasa koji će se koristiti protiv Sovjeta, i tu su sliku holandski nacisti postavili na plakat na javnom protestu, da bi što više ljudi videlo šta to vlast dopušta. Vlast je odgovorila zatvorskim i novčanim kaznama za časopis koji je objavio karikaturu, ali i uništenjem plakata (Nash 2007, 91-92). Zanimljivo je primetiti već ovde pristup koji na navodno percipiranu neprihvatljivu profanaciju svetog u slikama reaguje širenjem tih istih slika u javnost e da bi se izazvao revolt i reakcija. Sekularizacija evropskih društava od prosvetiteljstva nadalje, a posebno posle II svetskog rata, u velikoj meri je potisnula mogućnost da se oko svetogrđa podigne veća buka, bilo društveno, bilo zakonski.

U islamu stav prema huli nije baš najjasnije definisan. Mofazari pominje da Kur'an ima prilično blage sure posvećene problematici, koji pozivaju hulitelja ili apostatu da sroči lepše stihove ako ume, a vernike koji huli prisustvuju da se uklone i prosto – ne slušaju (Mozaffari 1990, 421) – ali ignoriše daleko oštrije pretnje ponorom pakla za bogohulne koje se takođe mogu naći. Kada se dodaju sune, stvar postaje kompleksnija, a među islamskim pravnicima inače vlada nesaglasje oko ispravne definicije blasfemije, njene veze sa apostasijom, i posledica za bilo koji od ova dva čina. Piskatori tvrdi da su šiiti, recimo, češće propisivali smrtnu kaznu za apostasiju, posebno ukoliko je krivac rođen u veri, a suniti (posebno oni reformistički nastrojeni) naglašavali mogućnost pokajanja u nekom trenutku, zbog čega se izvršenje kazne po nekima nužno odlaže do – prirodne smrti (Piscatori 1990, 782). Mofazari tvrdi da je to stoga što šiiti imaju manje realnog iskustva u primeni šerijatskog zakona, za razliku od sunita, te je njihova veća strogoća prevashodno teorijske prirode (Mozaffari 1990, 423), premda teško da bi se ovaj argument mogao uvažiti kao valjan (Otto 2010).

Neki autori su primetili da je u stvari blasfemija postala bitna tema u islamu tek nakon afere Rušdi. Dočim je apostasija postojala u islamu kao pravna kategorija, suđenja su praktično nestala u islamskim državama između 1883. i 1950. godine, i tek se opet javljaju u osamdesetim godinama XX veka, čemu je afera Rušdi potencijalno poslužila kao katalizator (Johansen 2003).

Čini se da se upravo u kasne osamdesete mogu smestiti mnogi ključni istorijski momenti vezani za ponovnu pojavu svetogrđa kao teme u svim za Evropu bitnim religijama.

Postsekularni svet

U državama Evrope, posle prosvetiteljstva uglavnom je došlo do manjeg ili većeg distanciranja države od crkve. Jedna od bitnijih tekovina ove sekularizacije jeste po Libeu odvajanje veroispovedanja od građanskih prava, što ne mora da znači odvajanje crkve od države, ali mora da znači ustavno garantovanje slobode religije. Disidenti, apostate i ateisti imaju zakonom zagarantovana prava, a od države

se zahteva da garantuje nezavisnost ljudskih prava od religije. Religijske institucije umnogome prestaju da budu sredstvo društvene kontrole (Lübbe 1986, 13).

Društveni teoretičari su dugo pretpostavljali da će se ovaj proces sekularizacije društva globalno nezaustavljivo širiti i produbljivati do trenutka kad religioznost potpuno nestane sa lica zemlje. Međutim, u većini država proces sekularizacije se u poslednjim decenijama obrnuo, te posve nereligiozni građani uglavnom predstavljaju gotovo zanemarljivu manjinu (Berlinerblau 2005, 1-2).

Nakon doba sekularizacije, počelo se govoriti o postsekularnom dobu, koje bi najšire govoreći moglo da okarakterise shvatanje da teorija sekularizacije nije održiva, te da religija nastavlja da igra ulogu u društvu, politici i javnom životu (Habermas 2008). Sekularizaciona teza je pretpostavljala da će veća modernizacija dovesti do manje religioznosti (Boeve 2005, 99) ali od osamdesetih godina XX veka postmoderni senzibiliteti dovode u pitanje ovaj veliki narativ sve veće homogenizacije i racionalizacije sveta, vraćajući fokus na heterogenost i iracionalno (Boeve 2005, 113). Do pada Berlinskog zida, zapad je sebe smatrao neprikosnovenim čuvarom prosvetljenog prava na slobodu govora i slobodu (od) veroispovesti, ali ova sigurnost je poljuljana kasnih osamdesetih (Nash 2007, 15). Alister Mekgrat je tvrdio da je završetkom hladnog rata okončana epoha racionalnog koja je otpočela Francuskom revolucijom, te da se period kome sada svedočimo može nazvati „sumrakom ateizma“ (McGrath 2004). Tu je ulogu igrao prebacivanje uloge Drugog sa Sovjetskog na islamski istok, posebno u kompleksnom kontekstu povećane imigracije sa tog istog prethodno kolonizovanog prostora.

Postsekularno doba nosi sa sobom ono što je Talal Asad nazvao postsekularnim hibridima. Upliv religije u javni život i debate oko politika dovodi do kreiranja modernih „hibrida“ u kojima „princip strukturalne diferencijacije – po kome religija, ekonomija, obrazovanje i nauka pripadaju autonomnim društvenim prostorima – više ne stoji“ (Asad 2003, 182). Jedno od pitanja koja se često pominju u diskusiji o postsekularnom i postsekularnim hibridima jeste pitanje roda: s jedne strane, religije – posebno one čiji vernici nisu mahom „sekularni“ – na udaru su kritike zbog percipirane neizostavne patrijarhalnosti, a s druge strane je jasno da žene čine značajan element u oživljavanju verskog života (Bracke 2008, 52). Slična dinamika se može videti i u pristupu neheteronormativnim seksualnostima – i jedna i druga grupa ugroženih ljudskih bića koriste se kao pioni u različitim narativima o „sukobu civilizacija“ kao prirodnom nastavku kolonijalizma (Braidotti 2008, 6). Nacionalizam i seksualnost su opet povezani, kao što vazda biva (Connell 1990, 1992; Peterson 1999; Greenberg 2006; Peterson 2000; Nagel 1998), samo se normativnost drugačije postavlja, pa sve češće umesto heteronacionalizma govorimo o homonacionalizmu (Sabsay 2012). Kada je u pitanju sprega nacionalizma i seksualnosti sa religijom, možemo govoriti o različitim oblicima režima religio-seksualnih nacionalizama (Sremac 2015, Sremac and Ganzevoort

2014), od kojih su neki heteroseksistički, a neki već homoseksistički. Neki su pak, bar u društvima gde je akcenat na sekularizmu veći, ustvrdili da je seksualnost zamenila religiju na mestu uređenja telesnosti ('body-politics') kroz koju se hegemonia ideologija internalizuje i naturalizuje, te je posebno u okviru debata o integraciji imigranata dobila posve nove oblike normativnosti. Homofobija se sve više vidi kao religijski, ili konkretnije, islamski problem, od kog sekularno društvo navodno više ne pati (Verkaaik and Spronk 2011, 85-86). Sličan diskurs može se uočiti i u državama bivšeg Sovjetskog bloka gde se katolicizam ili pravoslavlje uvezuje sa posebno homofobnim pristupom, pa i u bivšoj nesvrstanoj, postsocijalističkoj Srbiji, posebno u vezi sa Paradama ponosa (v. Igrutinović 2015; Igrutinović *et al.* 2015).

Korisno je ovde bar donekle dekonstruisati koncept sekularnosti kao vrednosno i kulturno neutralnog koncepta. Talal Asad primećuje da je sekularnost itekako vrednosno obojena ideja te da izaziva asocijacije ne samo na nereligioznost, već na toleranciju, humanističku orijentaciju, savremenost, progresivnost, hrišćansko kulturno poreklo, ili prosto – zapad. Zamišljeni i suprotstavljeni Drugi ove sekularnosti u Evropi koji joj i daje dobar deo značenja po Asadu je umnogome islam i time se može sakriti kulturno hrišćanski sadržaj zapadnog javnog života; s druge strane, hrišćanska desnica često napada „sekularni humanizam“ zbog podriivanja porodičnih vrednosti i patriotizma (Asad *et al.* 2009, 10). Moglo bi se reći da je sekularnost vrednost hrišćanskog zapada koji ne priznaje i ne primećuje da je hrišćanski, već sebe smatra kulturno neutralnim, objektivnim, racionalnim, i nadasve superiornim.

Svetogrđe u postsekularnom svetu

Upravo optužba za blasfemiju kao iznova relevantna pojava igra važnu ulogu u ovim procesima sekularizacije i desekularizacije i povlačenja zamišljenih linija između „sekularnog“ zapada i njegovog nerazvijenog, iracionalnog, arhaičnog, istočnog antipoda neophodnog za konstruisanje sopstvenog identiteta (McGarry 2014, 35-6). Prekretnica je bila 1989. godina, kada su reakcije na Ruždijev roman *Satanski stihovi* uzele maha, ali se zbio i pad Berlinskog zida, te bi se moglo reći da su obe ove situacije dovele do toga da se islam nametne kao novi Drugi. Većina medijski ispraćenih slučajeva blasfemije u postsekularnom dobu upravo su se ticali islama i potcrtavali ove novokreirane binarne opozicije.

Nazvan po epizodi iz života Proroka Muhameda kada je po nekim zapisivačima usled satanskog iskušenja priznao trima paganskim boginjama pravo na obožavanje, a zatim to priznanje povukao, roman *Satanski stihovi* je od početka bio shvaćen kao potencijalno provokativan, iako je dotična epizoda samo delić masivnog, kompleksnog, postmodernog umetničkog dela. Možda još više no postmodernistički poziv na sumnju u sve vrste tekstova osim možda književnih,

uvređenost je potekla od načina na koji je prikazana figura Muhameda, koliko god bila narativno izmeštena, i njegovih supruga, čija imena su nosile radnice u javnoj kući u romanu (v. Igrutinović 2011). U toku 1989. organizovani su masovni protesti muslimana širom sveta u kojima je nastradalo više desetina ljudi, a roman je demonstrativno spaljen na protestu u Bredfordu. Možda najzloglasnija reakcija bila je fatva ostarelog iranskog Ajatolaha Homeinija – takođe satirično predstavljenog u jednoj od epizoda romana – koja je po ozbiljnijim analitičarima predstavljala puki politički čin kojim je Homeini proglasio sebe za duhovnog vođu čitave ume, sunita kao i šiita, jašući na talasu jakih emotivnih reakcija koje su preplavile javnu sferu (Ruthven 2012, 216-8).

Politička levica na vlasti u Evropi tada je listom stala uz Ruždija, dok je desnica češće branila religijske vrednosti kao neprikosnovene protiv svakako škaljivog romana. Ovo je bio slučaj kada je levisi još uvek bilo relativno lako stati uz slobodu govora – još uvek je bila smatrana za liberalnu vrednost, Rušdi je sam poticao iz iste zajednice iz koje su potekle optužbe za svetogrđe, a roman je imao nespornu umetničku dimenziju, te se teško mogao prozvati za ideološki napad na grupu ljudi. Mondal i Mofazari smatraju da se konflikt na liniji zapad-islam produbio upravo posledično ovoj aferi i binarnoj opoziciji prosveteni sekularni zapad/zatucani islam koja se od tada još više utisnula u diskurs (Mondal 2014, 14-15; Mozaffari 1990, 434-435).

Dalji slučajevi medijski praćenih optužbi za blasfemiju zbivaju se posle 11. septembra, na teškoj liniji istodobnog jačanja desnice suprotstavljene imigraciji iz većinski islamskih zemalja i jačanja islamskog fundamentalizma koji sve kritike svojih pozicija rado predstavlja kao islamofobiju. Među prvim zastrašujućim događajima bilo je ulično ubistvo Tea Van Goga, voditelja i autora nekoliko filmova. Povod za zločin bio je film *Potčinjavanje*, realizovan prema projektu Ajan Hirsi Ali, koja je bila primarna meta napada, ali je za razliku od Van Goga prihvatila policijsku zaštitu. Film opisuje zlostavljanja žena u islamskom društvu i doživljen je kao napad na sam islam (Coleman & Fernandes-Dias 2008, 1).

Ubistvo Van Goga bilo je u pozadini inicijative da danski časopis *Jilands-Posten* 2005. godine objavi na naslovnoj strani 12 karikatura Muhameda, kao znak da bi trebalo prevazići strah koji onemogućava slobodu govora i izražavanja kada je tema islam. Reakcije su bile jače tek nakon uključenja medija i vlasti muslimanskih zemalja, gde protesti dovode do konačne brojke od 139 poginulih. Poseban gnev izazvala je karikatura Muhameda sa bombom u turbanu. Neki su osudili časopis kao neodgovoran u uzavreloj atmosferi u Danskoj koja je na prethodnim izborima već skrenula ka anti-imigrantskoj desnici. Drugi, kao Karolin Furest iz redakcije Šarli Ebdoa, prozvala je kritičare za licemerje, primetivši da nije karikaturista koji kritikuje povezivanje Muhameda sa terorizmom kriv za to povezivanje, već teroristi koji vrše teror u Muhamedovo ime (Fourest 2015, 14).

Sam časopis, koji je malo ranije iste godine dobio EU nagradu za borbu protiv diskriminacije, teško da bi se mogao nazvati glasnogovornikom ekstremne desnice (Marshall & Shea 2011, 271).

To bi se još više moglo reći za ekstremno levičarski časopis *Šarli Ebdo*, čiji su karikaturisti i drugo osoblje 2014. godine bili žrtve masakra koji su počinili islamski teroristi. Tada je blasfemija dospela u žižu svetske javnosti. Salman Rušdi se tom prilikom oglasio kritikujući komentatore koje je nazvao „the But brigade“ – one prilično mnogobrojne koji su na pokolj reagovali sa „Verujem u slobodu govora, ali“ – i izneo svoj stav da je sloboda govora ili nedeljiva ili ne postoji. Može nam se ne sviđati humor *Šarli Ebdo* koji nije uvek smešan, rekao je Rušdi, ali to nikome ne oduzima pravo na govor. Povod za napad bilo je, između ostalog, izdanje iz 2006. godine, u kome su ponovo objavljene danske karikature, a na čijoj se naslovnici našla karikatura Muhameda koji je vidno uznemiren što ga kao izgovor za nasilje koriste teroristi i koji, ispod naslova koji glasi „Muhamedu je dosta fundamentalista“, kaže „Teško je kada te vole kreteni“ (Fourest 2015, 17). Objasnjavajući već prilično jasnu nameru iza ove naslovnice, Šarb lamentira zbog očito namernog nerazumevanja i izvrtnja smisla ove i drugih karikatura koje kritikuju zloupotrebu verske figure za ekstremističko nasilje (Charb 2016, 22). I on je bio jedan od onih koji su ovu kritiku platili životom.

Ovo namerno nerazumevanje kritike opasnijih ili moćnijih postsekularnih hibrida izgleda da čini okosnicu mnogih slučajeva blasfemije koji su dobili veću medijsku pažnju. Koji spojevi svetog i profanog su prihvatljivi a koji blasfemični i od kojih odnosa moći to zavisi? Koji postsekularni hibridi su prihvatljiva instrumentalizacija religije a koji nailaze na hinjeno nerazumevanje jer su u suštini kritika ovih prvih? U kojoj meri ovi slučajevi podsećaju na nacističke optužbe za blasfemiju protiv autora koji su kritikovali upotrebu hrišćanstva za ratnu propagandu? Do koje mere je povređenost ugroženih grupa autentična a od koje borba lidera za pravo da se, jašući na talasu nezadovoljstva, bude glasnogovornik i predstavnik određene religije i da se ona instrumentalizuje isključivo za svoje potrebe? Šarb je primetio da u Francuskoj i katolici koriste reč „katofobija“ za svaku percipiranu uvredu, pokazujući time ljubomoru na strah koji islamski fanatici izazivaju (Charb 2016, 24), a slična se dinamika može videti i u drugim diskursima vezanim za optužbe za svetogrđe, recimo u Srbiji.

Istočnije se i dalje dešava da incidenti vezani za hrišćanstvo u kontekstu svetogrđa budu prilično burni i propraćeni u medijima, što se svakako može objasniti prethodnim sekularizacionim režimima koji su religiju skrajnuli na nasilan način, te se ona nije mogla prirodnim postepenim procesom pacifikovati i otvoriti. U većinski katoličkoj Poljskoj, aktivistkinja i psihoterapeutkinja Elzbeta Podlesna, koja je oreol na ikoni Bogorodice oslikala u duginim bojama u znak podrške LGBT populaciji, bila je zbog toga uhapšena, a poljski ministar unutrašnjih

poslova je na Tviteru pohvalio policiju osudivši „skrnavljenje ikone Bogorodice, koju Poljaci smatraju svetom“. Ikona koja je koristila za uzor poznata je kao „Crna Madona“ iz manastira Jasna Gora, i simbolično je krunisana kao „Kraljica Poljske“ u XVII veku, što pridodaje element etnonacionalnog identiteta slučaju. Poruka Podlesne bila je eksplicitno da bi Sveta Majka zaštitila sve ljude drugačije seksualne orijentacije, čime se kritici podvrgava postsekularni hibrid heteronacionalizma i religije. Podlesna je 2021. godine oslobođena optužbi.

Moguće je da se pripadnici verskih zajednica bivšeg Istočnog bloka osećaju skrajnuto na sličan način kao muslimani u zapadnijim delovima Evrope, pri čemu je postsocijalističko pravoslavlje posebno zanimljivo, s obzirom na to da se teže vezuje uz internacionalne verske identitete već gradi sopstvene, vezane uz nacionalne pomesne crkve. Za razliku od katolicizma, ali i protestantizma, nema znatnu davnju tradiciju zakonskih zabrana blasfemije, ali zato očito ume da zajaše postsekularni talas uvređenosti vernika. Svakako najispraćeniji slučaj u međunarodnim medijima bio je pank moleban „Pusi rajot“ 2012. godine, kada je pet aktivistkinja izvelo performans u Hramu Hrista Spasitelja u Moskvi. Cilj protesta bila je kritika vlasti Vladimira Putina i posebno postsekularnog hibrida prožimanja države i crkve. Metod je bilo kreiranje drugog postsekularnog hibrida – molitve Bogorodici da otera Putina, sa jasnom porukom da pravoslavlje ne pripada (samo) trenutnoj vlasti, već (i) nosiocima bunta protiv nje. Upravo se čini da je u ovoj kritici postojećeg i ponudi alternativnog postsekularnog hibrida viđen ključni problem sa ovom izvedbom, pa se u reakciji zdušno trudilo da se ova poruka uopšte ne razume. Aktivistkinje su osuđene zbog „huliganskog ponašanja motivisanog verskom mržnjom“ (Uzlaner 2013, 444-450). Već iduće godine donet je Zakon o zabrani vređanja vernika, a na istoj sednici Dume i Zakon o zabrani homoseksualne propagande.

Dve Srbije: borba za kreiranje postsekularnog identiteta

Situacija u Srbiji je još zanimljivija i specifičnija, s obzirom na to da je u pitanju ne samo postsocijalistička, već i postotomanska država, čiji se osnivački principi mogu u potencijalnom odnosu binarne opozicije naći i sa zapadnom Evropom i SAD, i sa islamskim istokom, i sa komunizmom, i sa globalnim kapitalizmom, s obzirom na čestu poziciju na razmeđu između dve velike imperije i posledično čestu ulogu ili bitne šahovske table ili tampon zone tokom istorije. Noviji slučajevi optužbi za svetogrđe odražavaju ovu liminalnu diskurzivnu poziciju nacionalnog identiteta koja se razvija u XXI veku.

Desekularizacija na prostoru današnje Srbije postaje primetna u Jugoslaviji krajem 80ih godina XX veka, i trebalo bi je posmatrati u istorijskom kontekstu izgradnje nacije nakon raspada Jugoslavije (Blagojević 2005, 2009). Naciju i crkvu je teško razdvojiti u Srbiji, dočim su nacija i država često imale potencijalno

neprijateljski odnos – i pod Otomanskim Carstvom i pod socijalističkom Jugoslavijom postojao je osećaj da je etnički identitet ugrožen, a u oba perioda se crkva pokazala ključnom za „održavanje srpskog nacionalnog identiteta sa čvrstim uporištem u prošlosti i tradiciji“ (Blagojević 1995, 24). Neki su u procesu revitalizacije religioznosti videli i paralelni proces nazvan „sakralizacija nacije“ – koji je dodatno pojačan tokom ratova 90ih (Radulović 2012, 57), svakako zbog toga što je upravo religijska pripadnost poslužila kao jedina приметna „etnička“ *differentia specifica* na ovim prostorima (Vukomanović 2001, 97).

Od pada Miloševićevog ideološki hibridnog režima, obe do tada potisnute struje su istupile kao naslednice prava da definišu kulturni identitet nove Srbije, pri čemu je 2001. godina simbolično važna – tada se dogodilo i uvođenje veronauke u sistem školstva i prvi pokušaj održavanja Parade ponosa (Igrutinović *et al.* 2015). Dve struje su poznate kao ‘dve Srbije’, što je trop oživljen početkom devedesetih, gde je mahom prorуска ‘prva Srbija’ prava, nebeska, i pravoslavna, dok je zapadnije orijentisana ‘druga Srbija’ moderna, evropska, kosmopolitska, građanska, i demokratska (Naumović 57-58). Prava žena i LGBT zajednica u velikoj meri služe kao lakmus papir za članstvo u ‘civilizovanom’ zapadnom svetu, ili konkretnije u EU, i time čine deo paradigme ‘druge Srbije’. Religijski diskurs, koji se često formira u direktnoj suprotnosti sa diskursom za koji se oseća da je nametnut za ‘zapada’ zajedno sa čitavom ‘prvom Srbijom’ okreće se umesto toga zamišljenom idealu Putinove Rusije. Liminalna geostrateška pozicija ovih prostora, po ko zna koji put u istoriji – između istoka i zapada, islama i hrišćanstva, socijalizma i kapitalizma – opet igra bitnu ulogu.

Upravo se na ovoj liniji razdvajanja zbivaju simbolički sukobi vezani za optužbe za svetogrđe i javne debate koje u jeku njih nastaju. Optužbe za svetogrđe u Srbiji su nov fenomen, koji se u medijskom prostoru može uočiti tek od desekularizacije. Neki od vidljivijih slučajeva bili su izložba *Ecce Homo* u sklopu Nedelje ponosa 2012. godine, uklanjanje rada *Reci: novac* iz Kulturnog centra Novi Sad 2013. godine, ljubičasta kecelja sa feminističkom porukom „Abortus je ljudsko pravo“ i ikona Bogorodice sa oreolom u duginim bojama nošena na Paradi ponosa 2019. godine, ali i nedavno prikazana humoristička serija Popadija. Analiza ovih slučajeva biće predmet posebnog rada. Premda je nezahvalno nuditi preteranja uopštavanja, moglo bi se reći da kritika heteronacionalističkih postsekularnih hibrida i ponuda alternativnih, koji povezuju pravoslavlje sa ženskim i homoseksualnim identitetima, najviše proizvodi optužbe za sknavljenje u kontekstu Srbije.

Uloge svetogrđa u društvenoj sferi – konstante i transformacije

Tokom istorije, optužbe za svetogrđe igrale su različite uloge u društvima. Kažnjavanje blasfemije neretko je bilo u funkciji održanja stabilnosti društva,

a iznošenje optužbe za sknavljenje neke ili nečije svetinje moglo je igrati ulogu i u sukobima između društvenih grupa. Svetogrđe mogu objašnjavati i teorija sukoba i teorija harmonije u društvu.

Kada je 1728. godine holandski mornar tokom oluje hulio i izazivao Boga da ga ubije, pri povratku u luku bio je osuđen na smrtnu kaznu (Nash 2007, 116). U ovom slučaju se brod može uzeti kao metafora za društvo i u njega učitati jedna od bitnih funkcija kažnjavanja blasfemije tokom istorije – izopštavanje i ubijanje hulitelja kao žrtvenog jarca da ne bi čitav narod trpeo posledice njegovog greha. Primera za ovakav pristup ima mnogo – Luj XII je nakon vojne pobeđe u Italiji krenuo u obračun sa bogohuljenjem u narodu u znak zahvalnosti, a članovi parlamenta u Engleskoj su 1721. verovali da će donošenje strogog zakona protiv blasfemije spasiti državu od Južnomorskog mehura, viđenog kao posledica bezbožnosti (Nash 2007, 191).

Proučavajući spise inkvizicije i druge slučajeve tokom istorije, Kabantus je zaključio da se definisanjem „blasfemije“ utvrđuje šta je „istinsko pravoverje“ (Cabantous 2002, 23), a ko razmišlja drugačije od toga: ukratko, „hulitelj je Drugi“ (Cabantous 2002, 201). Kažnjavanje svetogrđa ispunjava važne društvene funkcije: prinosi žrtvu uvređenim božanstvima, opravdava veru vernih, posebno svešteničke kaste, ponovo uspostavlja norme koje društvo deli, dok tolerisanje svetogrđa „ugrožava jedinstvo društva“ (Levy 1995, 3).

Identitet grupe zasnovan na deljenim svetinjama čini se kao bitan faktor u incidentima oko svetogrđa. Optužba za bogohuljenje u ulozi alatke jedne kulture, tvrdi Bari, „pomaže da se definišu granice jedne grupe, a one pružaju mogućnost da se izgradi jedinstvo“ (Barry 2016, 78). Gde god su „identitet i sigurnost“ zajednice bivali „ugroženi, ispitivani ili u procesu izgradnje“, primećuje Naš, „blasfemija kao koncept je cvetala“ (Nash 2007, 233). Optužbe za blasfemiju definišu i potcrtavaju granice zajednice, ali možda bi se moglo primetiti da se to, posebno u podeljenim društvima, može primeniti na obe zajednice u sukobu. Optužbom za svetogrđe opcrtava se granica oko tvrdih vernika jedne grupe, što je najčešće praćeno čitavim vrednosnim sistemom, ali obično i etnonacionalnim grupnim identitetom: verni Poljaci, imigranti iz Pakistana koji štiju Proroka i njegove supruge, ili pravoslavni Srbi kojima je heteronacionalizam bitan deo identiteta. Tolerisanje ili odbrana sadržaja označenog kao sknavljenje svetinje pak svrstava osobu u grupni identitet dovoljno racionalnog, sekularnog i prosvetljenog Evropljanina, recimo. Svakako u oba smera reakcije na svetogrđe mogu poslužiti kao lakmus papir za pripadnost grupi.

U toj funkciji izgradnje i/ili odbrane identiteta zajednice, kao i crtanja granica oko grupnih identiteta, optužbe za svetogrđe su se na velika vrata vratila u javni život, pokazujući šta jedna zajednica zaista doživljava kao svetinju, makar to bila sloboda govora, seksualne slobode ili sekularizam (Korte 2015). Aspekt

u kome je došlo do promene jesu zvanični argumenti koji se koriste pri optužbama. Od hule se štitio prvo sam Bog, zatim ispravna vera, zatim mir i stabilnost, a sada je najčešći argument povređena osećanja vernika (Marshall and Shea 2011, 335; Mondal 2014, 19). Nezvanično, moguće je da su razlozi uvek vrlo slični, i uključuju želju da se što više proširi, ukoliko je moguće, shvatanje svetinje koju ima onaj ko optužuje – a to zavisi od moći koju realno ima. Bez imalo sentimentalnosti, Mondal definiše blasfemiju kao mehanizam uz čiju pomoć različite strukture zabranjuju govor koji bi mogao da ih dovede u pitanje i tvrdi da je povik ‘blasfemija!’ performativan i demonstrira moć (Mondal 2014, 20).

Umesto blasfemije, dakle, na strani onih čija vera nije deo dominantnog državnog aparata i kao takva u nekim sistemima podložna zaštiti, postoji uvređenost, te čuveno slobodno tržište ideja sada ima svoje naličje, tržište uvređenosti (Mondal 2014, 21). Pritom je veoma bitno zapamtiti da dominantna grupa u jednom društvu oduvek lakše – mada apsolutno ne uvek rado – ignoriše uvrede i drugima poručuje da ne budu toliko osetljivi (Mondal 2014, 26). Ključno pitanje je, dakle, ko u incidentima vezanim za svetogrđe ima stvarnu moć, a ko je zaista i na koji način ugrožen. Ovo nije pitanje na koje je uvek lako dati odgovor.

Ono što je malo lakše utvrditi u debati oko kulturnih relativizama jeste razlika između uvrede sistema ideja (pa i indirektno grupa i individua koje ih se drže) i povrede ili ubistva ljudskih bića. Pero je možda moćnije od mača, ali prejaka reč nije nikog nikada doslovno ubila – pero i mač nisu ravnopravna oružja.

Zaključna razmatranja

Ukoliko je modernistički veliki narativ sekularizacije umnogome i potisnuo iz javnog života ideju blasfemije kao atavistički relikv drevne iracionalne prošlosti, u postsekularnom svetu, koji iracionalno priznaje kao valjano, ona se vraća na velika vrata kao sad postmoderni fenomen. Svaka identitetska grupa ima pravo na svoju verziju realnosti koju je iznova problematizovano dovoditi u pitanje. Ironično je što je svojevrstni okidač za povratak svetogrđa u sferu većinskog interesovanja bio upravo polifoni postmodernistički roman Salmana Rušdija *Satanski stihovi* koji između ostalog daje glas istoj skrajnutoj, autsajderskoj manjinskoj grupi koja se u najvećoj meri protiv njega i podigla, tražeći status punopravnog insajdera čija je religija zaštićena zakonom o blasfemiji (v. Nash 2007, 104). Tragično je što se ovo poglavlje ere blasfemije u Evropi u trenutku pisanja i okončava napadom na Rušdija, koji pod fatvom živi već preko trideset godina. Roman koji je povezao i iskazao razumevanje za toliko različitih likova i supkultura poslužio je za podele i pozive na nasilje.

Optužbe za blasfemiju se pokazuju kao relevantne u liminalnim zonama, kao što je to postkolonijalno imigrantsko, ali i postsocijalističko posleratno iskustvo, jer se kroz njih granice nestabilnih grupnih identiteta ispituju i iscrtavaju.

Svetogrđe služi kao lakmus papir za pripadnost grupi, posebno ukoliko nekog treba proglasiti za Drugog sa bilo koje strane. Kao ateista islamskog porekla, rođen u Bombaju a obrazovan i formiran u Britaniji, kroz optužbu za blasfemiju spram islama Rušdi je označen kao pripadnik racionalnog sekularnog zapada, i slično se dešava i u drugim incidentima. Uvek se povlače linije između ‘nas’ i ‘njih’ i nemoguće je ne naći se na jednoj od strana.

Kako bi bilo najbolje pristupiti očito ponovo aktuelnom problemu svetogrđa i reakcija koje izaziva – bilo sama uočena neprihvatljiva mešavina svetog ili profanog koju sačini jedna strana, bilo optužbe i rešenost da se zajaše na talasu uvređenosti deljenjem spornih sadržaja po medijima koje pokazuje druga strana? Pored svega gore navedenog, apsolutno je moguće da velika većina ljudskih bića, bez obzira na religijsku i ideološku pripadnost, u većini okolnosti može da živi sasvim prijatno zajedno, čak i bez zakonskih odredbi koje bi zabranjivale vređanje sistema ideja i uverenja – uz jednu etiku istinskog prioritizma, ne deklarativnog i identitetskog, već realnog i materijalnog. Rušdi je svakako u pravu kada podseća da je ljudsko telo ranjivije od svakog proizvoda ljudskog uma, i svako fizičko nasilje nad ljudskim bićem mora u jednom etičkom sistemu trijaže imati primat nad simboličkom uvređenošću identitetske grupe.

Literatura

- Asad, Talal. 2003. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Asad, Talal, Judith Butler, Saba Mahmood, Wendy Brown. 2009. *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California Press.
- Barry, James. 2016. „Pragmatic Dogma: Understanding the Ideological Continuities in Iran’s Response to the Charlie Hebdo Attacks“. *Islam and Christian-Muslim Relations* 27 (6): 77–93.
- Berlinerblau, Jacques. 2005. *The Secular Bible: Why Nonbelievers Must Take Religion Seriously*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blagojević, Mirko. 1995. *Približavanje pravoslavlju*, Niš: Gradina Junir.
- Blagojević, Mirko. 2005. *Religija i Crkva u transformacijama društva: Sociološko-istorijska analiza religijske situacije u srpsko-crnogorskom i ruskom (post)komunističkom društvu*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I. P. “Filip Višnjić.”
- Blagojević, Mirko. 2009. “Revitalizacija religije i religioznosti u Srbiji: Stvarnost ili mit?” *Filozofija i društvo* 2: 97–117.
- Boeve, Lieven. 2005. „Religion after Detraditionalization: Christian Faith in a Post-Secular Europe“. *Theological Quarterly* 70, 99–122.
- Bracke, Sarah. 2008. „Conjugating the Modern/Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a ‘Post-secular’ Conjuncture“. *Theory, Culture & Society* Vol. 25(6): 51–67.
- Braidotti, Rosi. 2008. In *Spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism*. Theory, Culture & Society 2008 (SAGE, Los Angeles, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 25(6): 1–24

- Cabantous, Alain, *Blasphemy: Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century*, translated by Eric Rauth, Columbia University Press, New York, 2002
- Coleman, Elizabeth Burns and Maria Suzette Fernandes-Dias (ur.). 2008. *Negotiating the sacred 2 : blasphemy and sacrilege in the arts*. Canberra: ANU E Press.
- Connell, R. W. 1990. „A Whole New World: Remaking Masculinity in the Context of the Environmental Movement“. *Gender and Society* 4(4): 452-478.
- Connell, R. W. 1992. „A Very Straight Gay: Masculinity, Homosexual Experience, and the Dynamics of Gender“. *American Sociological Review* 57(6): 735-751.
- Girard, René. 2001. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Prevod na engleski James G. Williams. Maryknoll: Orbis Books.
- Greenberg, Jessica. 2006. „Nationalism, masculinity and multicultural citizenship in Serbia“. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 34(3): 321-341.
- Habermas, Jürgen. 2008. „Secularism's Crisis of Faith. Notes on Post-Secular Society“. *NPQ*, Fall 2008.
- Igrutinović, Danica. 2011. „I do not like that other world: The Role of Religious and Mythical Imagery in Ulysses and The Satanic Verses“. *ELLSIIR*. Beograd: Filološki fakultet.
- Igrutinović, Danica & Mariecke van den Berg. 2020. „*Ecce Homo* in Sweden and Serbia: State, Church and Blasphemy. U M. Derks, & M. van den Berg (ur.), *Public Discourses about Homosexuality and Religion in Europe and Beyond* (str. 261-283). Palgrave Macmillan.
- Igrutinović, Danica, Srdjan Sremac, & Mariecke van den Berg. 2015. „Pride Parades and/or Prayer Processions: Contested Public Space in Serbia #Belgrade Pride 2014“. *Journal of Empirical Theology* 28 (2): 204–25.
- Igrutinović, Danica. 2022. „Sloboda veroispovesti i/ili sloboda govora u postsekularnoj Evropi“. *Religija i tolerancija* 37: 113-131.
- Igrutinović, Danica. 2015. „Tanks, Truncheons, Testosterone: A Panicky Reconstruction of Masculinity in the Serbian Media after the Pride Parade“. U *Representation of Gender Minority Groups in Media: Serbia, Montenegro and Macedonia*, Ur. Tatjana Rosić, Jasna Koteska, & Janko Ljumović, 63–77. Beograd: FMK.
- Johansen, Baber. 2003. „Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments“. *Social Research* 70 (Fall): 687–710.
- Korte, Anne-Marie. 2015. „Het politiek-lichamelijke gebaar van 'blasfemische' kunst: Pussy Riots punkgebed in genderkritisch perspectief“. *Tijdschrift voor Theologie* 55 (2): 169–92.
- Levy, Leonard W. 1993. *Blasphemy: Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Lübbe, Hermann. 2012. *Religion nach der Aufklärung*, Verlag, 1986. Srpsko izdanje *Religija posle Prosvetiteljstva*, prev. Slobodan Damjanović. Beograd: Albatros plus.
- Marshall, Paul & Nina Shea. 2011. *Silenced: How Apostasy and Blasphemy Codes Are Choking Freedom Worldwide*. New York: Oxford University Press.
- McGarry, Molly. 2014. „Base, Vile, and Depraved: Blasphemy and Other Moral Genealogies“. *Qui Parle*, Vol. 22, No. 2 (Spring/Summer): 31-56.
- McGrath, Alistair. 2004. *The Twilight of Atheism*. London: 2004.
- Mondal, A. A. 2014. *Islam and Controversy: The Politics of Free Speech after Rushdie*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Mozaffari, Mehdi. 1990. „The Rushdie affair: Blasphemy as a new form of international conflict and crisis“. *Terrorism and Political Violence* 2:3, 415-441.

- Nagel, Joane. 1998. „Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making of nations“. *Ethnic and Racial Studies* 21(2): 242-269.
- Nash, David. 2007. *Blasphemy in the Christian World: A History*. Oxford: Oxford University Press.
- Naumović, Slobodan. 2009. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I. P. „Filip Višnjić.“
- Otto, Jan Michiel (ur.). 2010. *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*. Leiden: Leiden University Press.
- Peterson, V. Spike. 1999. „Political identities / nationalism as heterosexism“. *International Feminist Journal of Politics* 1(1): 34-65.
- Piscatori, J. 1990. „The Rushdie Affair and the Politics of Ambiguity.“ *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)* Vol. 66, No. 4, Seventieth Anniversary Issue (Oct., 1990): 767-789.
- Plate, Brent. 2006. *Blasphemy: Art that Offends*. London: Blackwell Publishing.
- Radulović, Lidija B. 2012. *Religija ovde i sada: Revitalizacija religije u Srbiji*. Beograd: Srpski genealoški centar.
- Ruthven, M. 2012. *Encounters with Islam: On Religions, Politics and Modernity*. London: Tauris.
- Sabsay, Leticia. 2012. „The emergence of the other sexual citizen: orientalism and the modernisation of sexuality“. *Citizenship Studies* 16(5-6): 605-623.
- Sremac, Srđan. 2015. „The Interplay of Religious and Sexual Nationalisms in Central and Eastern Europe“. U Srđan Sremac and R. R. Ganzevoort (ur.). *Religious and Sexual Nationalisms in Central and Eastern Europe: Gods, Gays, and Governments*. Leiden & Boston: Brill. 1-14.
- Uzlaner, Dmitrij. 2013. „Slučaj „Pusi rajot“ i postsekularni hibridi“. *FILOZOFIJA I DRUŠTVO XXIV* (1), 444-457.
- Verkaaik, Oskar & Rachel Spronk. 2011. „Sexular practice: notes on an ethnography of secularism“. *Focaal*, no. 59, spring: 83-88.
- Vukomanović Milan. 2011. *Sveto i mnoštvo: izazovi religijskog pluralizma*. Beograd: Čigoja.
- Vukomanović, Milan. 2008. *HOMO VIATOR: Religija i novo doba*. Beograd: Čigoja.
- Zucca, Lorenzo. 2012. *A Secular Europe: Law and Religion in the European Constitutional Landscape*. Oxford: Oxford University Press.