

СОЦИОЛОШКИ ГОДИШЊАК

ЧАСОПИС СОЦИОЛОШКОГ ДРУШТВА
РЕПУБЛИКЕ СРПСКЕ

БРОЈ 4

СОЦИОЛОШКИ ГОДИШЊАК: - пишу: ИВАН ЦВИТКОВИЋ,
ДРАГОЉУБ Б. ЂОРЂЕВИЋ, ЗОРАН АВРАМОВИЋ И РАЈКО
КУЉИЋ, ПЕТАР ОПАЛИЋ, ДАНИЈЕЛА ГАВРИЛОВИЋ И
ДРАГАНА СТЕПАНОВИЋ ЗАХАРИЈЕВСКИ, РАЈКО
КУЉИЋ, МИЛЕ ВУКАЛОВИЋ, БОЈАН ЂОРЛУКА, ЗОРИЦА
МАНДИЋ, ИВАНА ПАШИЋ



СОЦИОЛОШКИ ГОДИШЊАК

Издавач:

Социолошко друштво Републике Српске

За издавача:

Др Рајко Куљић

Редакција:

Рајко Куљић, Лазо Ристић, Зоран Аврамовић,
Божо Милошевић, Бисерка Кошарац

Главни и одговорни уредник:

Рајко Куљић

Секретар редакције:

Бисерка Кошарац

Техничка и компјутерска припрема:

Властимир Пантић

Штампа:

„Dis-Company“ д.о.о. Пале

Тираж:

200 примјерака

Социолошки годишњак излази једном годишње

Адреса:

Филозофски факултет Пале, 71420 Пале

Интернет презентација:

www.sd.org.rs

Електронска пошта:

socioloskodrustvo@gmail.com

У финансирању часописа учествује
Министарство за науку и технологију
Републике Српске

Социолошко друштво Републике Српске
Уписано је у Регистар издавача Републике Српске
Под редним бријем 212.

KAKO RJEŠAVATI RELIGIJSKE KONFLIKTE: SILOM ILI DIJALOGOM?¹

Apstrakt: Pacifisti unutar religijskih zajednica. Nenasilje iz perspektive različitih živućih religija, posebno religija okruženja. Smisao dijaloga. Pretpostavke za uspješan dijalog. Različite razine dijaloga u Bosni i Hercegovini. Važnost dijaloga između kršćana i muslimana. Uporišne točke kod kršćana i muslimana za dijalog. Mir i nasilje kao dva pristupa životu. Deklaracija OUN o kulturi mira. Koji su putovi za jačanje nenasilja? Je li svijet mira i nenasilja utopija?

Ključne riječi: pacifisti, nenasilje, dijalog, kršćani, muslimani, mir.

Za mnoge građane, vjernike i koji ne vjeruju, mir prvenstveno znači unutarnji vlastiti mir (pomirbu sa samim sobom, rekao bi narod). Ali, što je s onim vanjskim mirom? Neki su skloni njegovo (ne)postojanje povezivati s religijskom situacijom u društvu – postoji li u njemu jedna ili više religija i konfesija. Ne shvaćaju, ili ne žele shvatiti, da nije problem u postojanju različitih religija, svjetonazora, političkih uvjerenja, već problem nastaje kad ih želimo «pošto-poto» nametnuti drugima: ako ne dijelite naša uvjerenja, svjetonazore, politička gledišta, onda ste «izopćeni».

Bilo bi iluzorno od religijskih zajednica očekivati da rješavaju konflikte, mada mogu dati značajan doprinos održavanju svjetskog mira i stabilnosti. Nemaju vojsku, mirovne snage, ali imaju snagu moralne poruke koja može, ponekad, biti i važnija od vojnih snaga. Naime, svaka od religija našeg okruženja ima svoje etičko naučavanje izneseno u pisanim religijskim autoritetima. Naravno, uvijek, ma o kojoj religiji bilo riječ, trebamo imati na

¹ Završno obraćanje studentima II ciklusa studija sociologije na modulu «Religije i konflikti».

umu da je razlika između njenog normativnog naučavanja i stvarnog ponašanja njenih sljedbenika – veoma velika. A sociolog, za razliku od pravnika ili etičara, uvijek religiju ocjenjuje prevashodno po tome kakva su ponašanja, u društvenim konfliktima, njenih sljedbenika. Dakle, bez obzira na to što religije i konfesije mogu poslužiti kao izvori nesloge i konflikta, tradicije mnogih od njih i njihovo naučavanje mogu biti izvor i poticaj za stvaranje mira. Uvidio je to i UNESCO, pa je svoj prvi simpozij «Religije i mir» organizirao još početkom osamdesetih godina prošlog stoljeća.

Pacifisti unutar religijskih zajednica uvijek se susreću s pitanjem: zašto je nenasilje neupotrebljivo, a nasilje neophodno u mnogim politikama današnjice? Pacifisti unutar kršćanstva pitaju se je li Isus, u svom životu i djelovanju, odbacio mač? Jeste! Nenasilje proizlazi iz Isusova života. I to bi morao ne samo znati, već i slijediti, svaki kršćanin. A da li je tako?

Kako to izgleda iz sikhističke perspektive: „Priznavanje i uspostavljanje ljudskih veza između vas i pripadnika drugih kultura, vjerovanja, svjetonazora treba vam biti stalna briga i dokaz istinitosti vaše vjere. Onaj koji sve ljude smatra jednakim jeste religiozan čovjek“, kaže se u svetom spisu sikha Adi-Grantu (I,730). A što pokazuje život sikha?

Tao te king (Pravilo pravog puta), pisani izvor taoizma, zalaže se za takve društvene odnose u kojima će nasilje, neprijateljstvo i konflikti biti suvišni. A ako i dođe do konflikta, prednost se daje njegovom nenasilnom rješavanju. Slijede li to Pravilo taoisti?

Buddhistički redovnici najčešće nisu politički aktivni. Ako jesu, zalažu se za nenasilne metode u rješavanju društvenih konflikata. Često su bili uključeni u borbe za nacionalnu neovisnost, ali uvijek pozivajući se na *buddhističke vrijednosti* od kojih je jedna nenasilje.

Vratimo se religijama našeg okruženja. Nije li Isus svojim nasljednicima rekao „Ostavljam vam mir; poklanjam vam svoj mir“. Borba za mir se nalazi i u programu Svjetskog saveza

reformističkih crkava. Pri tom je važno imati u vidu da mir nije samo odsustvo rata, već život u zajednici jednih s drugima, uz međusobno poštovanje, jedinstvo, jednaku pravdu za sve i svakoga. Pogledajmo u islamsku perspektivu: Kur'an izražava snažnu težnju za rješavanjem sporova arbitražom, a ne sukobima.

Riječ mir je ključna u monoteističkim religijama našeg okruženja. U židovskoj religiji, riječ kojom se pozdravljaju (Šalom) znači – mir. Samo Božje ime je mir. I kršćani kažu „Isus je mir naš“. Oni se na Božić ljube govoreći "Mir Božji", a tradicionalni franjevački pozdrav je "Mir i dobro!". Kod muslimana u pozdravu ima riječ selam – što opet znači mir. Mir, pravda i svetost su, po islamu, neka od 99 najljepših imena Boga. A što je mir? «Mir je doba u kojem sinovi pokapaju očeve; rat je doba u kojem očevi pokapaju sinove» (Herodot). Mir je prirodno stanje, rat nešto izopačeno.

Korištenje energetskih resursa, demografski rast, i uslijed toga želje za teritorijalnim prisvajanjem, bit će uzrokom mnogih konflikata u XXI. stoljeću. Ključno je: hoće li se ti konflikti rješavati silom ili dijalogom?

Dijalog je teorija življenja nužna suvremenom svijetu. „*Dijalog* je postao ključna riječ u svijesti našeg vremena „ (kardinal Franc König). Ali, nije ga lako uspostaviti. Zato u narodu i čujemo i cijenimo izraze poput onog «čovjek dijaloga», za razliku od onog «on nije čovjek dijaloga».

Dijalog podrazumijeva pluralizam (u ovom slučaju religijski) kao normalno stanje društva. U njemu nijedna strana ne treba pretendirati da uvjeri drugu u ispravnost svojih, a lažnost njenih stavova. Dijalog treba prihvatiti kao put koji može dovesti do rješenja za zajedničke probleme. To od sudionika zahtijeva da mu pristupe pošteno i iskreno. Ako se ima pretenzija da se pobijedi suprotna strana, onda nema dijaloga. U dijalogu valja da slušamo sugovornike, da pokušamo da shvatimo svjetonazore različite od našeg. To zahtijeva odbacivanje predrasuda i imati povjerenje u drugoga.

Onaj tko želi voditi dijalog s pripadnicima drugačijih svjetonazora od osobnog, trebao bi polaziti od načela koja podrazumijevaju da dijalog uključuje različitosti, a ne potiskuje ih. Dijalog podrazumijeva spremnost na kritičko promišljanje i o samom sebi, svom identitetu i vrijednostima. Da, dijalog nije isto što i debata. Sudionici dijaloga trebaju biti spremni, suosjećati, biti samokritični, saslušati drugoga. U dijalogu govoriti u ime svojih uvjerenja, ali ih ne nametati kao jedino moguće rješenje.

Tamo gdje se ne razgovara i ne dogovara – nema valjanih odluka. Kad nema razgovora ljudi se udaljavaju jedni od drugih, problemi produbljuju, krize proširuju.

Moguće su različite razine dijaloga u Bosni i Hercegovini:

a) Dijalog između pripadnika iste konfesije. Stanje odnosa između franjevac i «biskupskih» svećenika, ili između vehabija i pripadnika «tradicionalnog bosanskog islama», bar ako je suditi po onome što donose mediji, daleko je od onoga što bi ilustriralo uspješnost dijaloga na toj razini.

b) Druga razina dijaloga je između konfesija zasnovanih na istoj religiji: katolika i pravoslavnih. Nekih pomaka je bilo poslije rata, ali još je to daleko od onoga što podrazumijeva pojam dijaloga.

c) Treća razina je dijalog između kršćana i muslimana. O njemu se, posljednjih godina, mnogo govori, a to je odmah znak da nešto nije u redu s njim.

d) Četvrta razina je dijalog s pripadnicima alternativnih religija. Zakon o pravnom položaju Crkava i vjerskih zajednica², kojeg je pripremila Međureligijsko vijeće, a Parlament Bosne i Hercegovine bez pogovora prihvatio, najbolje svjedoči o nespremnosti za ovu vrstu dijaloga na čitavom području Bosne i Hercegovine.

e) A što tek reći o petoj razini: dijalogu s onima koji ne vjeruju. Koliko su i muslimani i kršćani spremni na dijalog s njima i ima li uopće tog dijaloga, spominje li ga itko? Po mom sudu niti ga ima, niti ga itko i spominje.

² O tome najbolje svjedoče odredbe o registraciji religijskih zajednica.

Zadržimo se malo na trećoj razini dijaloga, dijalogu kršćana i muslimana. Zašto je to važno? Kršćani i muslimani čine skoro 60% svjetskog stanovništva, a u Bosni i Hercegovini 89,18% stanovništva (od 90,60% koliko ih se, u popisu 1991. godine, izjasnilo da su vjernici). Zato je važan dijalog između pripadnika tih zajednica. Pa dobro, što bi takav dijalog mogao ponuditi muslimanima i kršćanima? Rekao bih: muslimanima šansu da bolje upoznaju kršćanstvo i kršćane, a kršćanima da bolje upoznaju islam i muslimane. Netko će reći: pa imali smo mi dijalog i kroz povijest! Drugi će se zapitati: nije li možda bolje i ne spominjati povijest tih dijaloga i međureligijskih odnosa. Pitanje je koliko nam povijest – u toj domeni - može biti učiteljica, a koliko bludnica.

Zasigurno da će se dijalog između kršćana i muslimana i u Bosni i Hercegovini (pa i u Europi) voditi oko raznih pitanja. Pri tom je važno da on promiče bez mržnje, ponižavanja ili nasilja, već u toleranciji, poštovanju i uvažavanju. Nažalost, i u Bosni i Hercegovini (a i u Europi) ima još mnogo kršćana koji nikad nisu bili u dijalogu s muslimanima, i muslimana koji nikad nisu bili u dijalogu s kršćanima.

Gdje pripadnici dvije najbrojnije religije u Bosni i Hercegovini mogu naći uporište za dijalog? I Muhammed je vodio dijalog s kršćanima i židovima. U Medini je sklopio ugovor s drugim zajednicama o međusobnim odnosima. Prisjetimo se da je Poslanik (u VII. stoljeću) morao iseliti muslimane iz Mekke, poslao ih je među kršćane (Abesinija) gdje su dobili zaštitu. Islam od svojih sljedbenika traži da sa sljedbenicima Knjige raspravljaju «na najljepši način», jer «naš Bog i vaš Bog jeste – jedan» (XXIX, 46). U jednom hadisu se kaže: «Poslanici su braća po ocu. Majke su im različite, a vjera im je ista». Iranski pjesnik Naser Hosro slao je, prije tisuću godina, pouke i kršćanima i muslimanima za jedinstvo, pišući: «Ej muslimane! Po čemu si ti savršeniji od hrišćanina? Izbaci iz svoje glave te ružne i loše misli. Sebe smatraš velikim jer si izabrao Muhammeda (s.a.v.s.) a hrišćanina nevernikom jer je izabrao Hrista. Interesantno je da su njih dvojica Božji poslanici i prijatelji, a vi, njihovi sledbenici se zbog ta dva

Božja prijatelja između sebe mrzite. Ej, muslimane! Ako ne veruješ hrišćaninu, ni on tebi neće» (Fotuhi, 2003:76).

A gdje kršćanin ima svoje uporište za dijalog? Katolici zasigurno u dokumentima II. vatikanskog koncila u kojima se kaže: «Poštovanje i ljubav treba da se gaje i prema onima koji od nas drukčije misle i drukčije postupaju u vjerskim pitanjima; jer što više dubljeg, iskrenog i blagonaklonog razumijevanja budemo imali prema njihovu načinu razmišljanja, lakše ćemo sa njima moći da započnemo dijalog»³.

No vratimo se nasilju i nenasilju, o čemu smo govorili tijekom predavanja. Nasilje vodi samo u podjele u životu. Podsjetimo se: M. Gandhi je postao slavan po prihvaćanju doktrine o nenasilju (ahimsa) putem civilne neposlušnosti. Kasnije se istom metodom, u borbi za crnačka prava u SAD, koristio Martin Luter Kūng. Nadbiskup Oskar Romero je (1980. godine) pisao pismo američkom predsjedniku Carteru s molbom da ne šalje pomoć vojnoj hunti u Salvadoru. Epilog je bio: Romero je ubijen za vrijeme dok je držao misu. Kasnije ga je Katolička crkva u Salvadoru predložila za sveca. Sva trojica spomenutih boraca za nenasilje, iz različitih religijskih zajednica, završila su život nasilno – ubijeni su.

Mir i nasilje su dva pristupa životu. Kako mlade danas odgajati da grade kulturu mira, ako je sila jedini sudac? Kad je sila jedini sudac lakše se opredijeliti za nasilje (kako ga se ne bi iskusilo na osobnoj koži) nego za mir. A mira kao da više nema ni među maslinama i palminim granama, a kamo li među balkanskim narodima koji su ratnim pokličima ispratili XX. i dočekali XXI. stoljeće.

Organizacija ujedinjenih nacija je (1999. godine) usvojila *Deklaraciju o kulturi mira*. Vidjeli smo da je mir sastavni dio sustava moralnih vrijednosti u mnogim religijama: hinduizmu,

³ U “Osnovama socijalnog učenja Katoličke crkve” (2006:6) stoji: “Znak koji danas budi nadu jeste činjenica da (različite) religije i kulture pokazuju otvorenost za dijalog i da uviđaju nužnost što hitnijeg ujedinjenja svih snaga u prilog pravde, bratstva, mira i rasta ljudske ličnosti”.

džainizmu, buddhizmu, kineskim religijama, prvobitnom kršćanstvu (da li i koliko u današnjem!), itd. Kultura mira podrazumijeva toleranciju, solidarnost, dijalog, pluralnost, slobodu mišljenja i svjetonazora, uvažavanje ljudskih prava, itd.

Dok god polazimo od premise «nasilje je u nekim slučajevima opravdano», ono će postojati. «Uvijek iznova primjećujemo kako na nemalo mjesta u svijetu neke vlade i pripadnici religijskih zajednica potiču agresiju, fanatizam, mržnju i ksenofobiju, te raspiruju i opravdavaju nasilne i krvave sukobe. Religija se često zloupotrebljava u političke ciljeve, uključujući i ratove. Nad tim se zgražavamo», stoji u Deklaraciji o svjetskoj etici (Chicago, 1993.).

Nenasilje je aktivno, ono ne znači «sjediti i čekati», već razvijati nenasilnu strategiju i taktiku za rješavanje konflikata. Nenasilna akcija može biti posredna (akcija Crkve u padu socijalizma) i izravna (diskreditacija vlasti, ukazivanje na nepoštivanje ljudskih prava ...). Nenasilne akcije se mogu voditi kroz protest i uvjerenje (protestni marševi, omalovažavanje nagrada, mirni protesti ispred institucija, protestne pogrebne povorke s upaljenim svijećama, peticije), nesuradnju (civilna neposlušnost, ostavka, štrajk, bojkot...) i intervenciju (protestno sjedenje, štrajk glađu, nenasilna blokada, traženje odlaska u zatvor, stvaranje alternativnih institucija...), itd.

Koji su putovi za jačanje nenasilja? Prije svega, vraćanje religijskih zajednica njihovim vlastitim izvorima. Čini se da je bitno da, u religijski pluralnom durštvu, religijski svjetonazor ostane, što je više moguće, izvan politike. Znam da se s tim mnogi neće složiti. Oni hoće «brak» između religije (religijske zajednice) i politike. Ali, tu se otvara niz pitanja koja ne spadaju u ovu temu. Spomenimo samo dilemu: da li će onda vjernik nastupati u politici kao građanin ili kao kršćanin/musliman; hoće li to biti nastup s građanskih pozicija ili s pozicija kršćanstva/islama?

Jedan od putova za jačanje nenasilja je da umjesto s tuđim, raščišćavamo s vlastitim fundamentalizmom. Pri tom će nam pomoći razobličavanje sijača «straha i mržnje». Put je i u jačanju

razumijevanja među muslimanima i kršćanima (umjesto straha). Važna je i interpretacija religijskih učenja u skladu s univerzalnim načelima u čijem središtu je slobodan život i ravnopravnost svih ljudi. Sve se, u suštini, svodi na interpretaciju «svetih tekstova». Nije dovoljno samo razumjeti taj tekst, već i njegov kontekst. Ne smijemo pristajati da se, «u ime religije» čini zlo drugome. Nužno je suzbijanje religijskog ekstremizma koji pogađa većinu religija i religijskih zajednica. Pri tom je važan obračun s vlastitim ekstremistima, odgajanje vjernika za nenasilje i mirotvorstvo, suprotstavljanje mira nasilju.

Kršćani i muslimani trebaju prepoznati «drugoga» u njegovoj različitosti; prihvatiti ga/ju u toj različitosti. Osnovni kriterij moralnosti je «činiti dobro drugima, a drugi je doista jedino mjerilo» (Arendt, 2006:85). Drugi si i ti sam. Mir i sreća počivaju na kulturi različitosti, različitostima, a ne na njihovom ukidanju. Nije izlaz u «odsutnosti različitosti», mada je došlo do krize različitosti (Girard). «Nerazličitost» je vid nasilja (Rene Girard). «Postoji samo jedan način da budemo sretni – živjeti za druge», pisao je Lav Tolstoj.

Često se ističe da je za mir među muslimanima i kršćanima veoma važna tolerancija. Sama riječ tolerancija dolazi iz latinskog jezika: «tolerare», što znači podržati, trpjeti. Eto ga tu i što se može, dakle - niži oblik komunikacije. Što o tome kaže Berđajev: «Priznaje li hrišćanstvo slobodu savesti i versku toleranciju? Ovo pitanje ima krvavu i tragičnu istoriju, o njega se sablaznio hrišćanski svet. Gorele su vatre, lila se krv, kiptale su zle strasti, vršena su najveća nasilja u ime religije ljubavi, religije slobode. Slobodu savesti i versku toleranciju branili su ljudi koji su bili ravnodušni prema svakoj religiji, svakoj veri. Lako je onome ko ni u što ne veruje, ko je ravnodušan prema istini, da bude tolerantan prema svakoj veri. Ali, kako spojiti vatrenu veru i pripadnost jedinstvenoj Istini s tolerantnim odnosom prema lažnoj veri i odricanju Istine? Nije li verska tolerancija uvek znak indiferentizma? Baš tako i misle oni hrišćani koji negiraju slobodu savesti i versku toleranciju. Odbrana slobode savesti i verska

tolerancija postali su prerogativi liberalizma i humanizma koji ne drže ni do kakve religiozne vere. Sloboda savesti i verska tolerancija se brane kao savršeno formalni principi, bez ikakvog odnosa prema nekoj pozitivnoj istini. Religiozni ljudi koji veruju u pozitivnu Istinu koja isključuje svaku laž, branili su slobodu savesti samo na onom mestu i u ono vreme kada je njihova vera bila progonjena i ograničavana» (Berđajev, 2007:174). Još Je John Lock (1632-1704) ukazivao da je odsustvo tolerancije uzrokom vjerskih ratova.

Muslimani kažu da se među 99 Božjih imena nalazi i ime «El-Halim», što bi značilo «Tolerantni Bog». Često citiraju suru II,256 u kojoj se govori da u vjeri nema nasilja. Međutim, tamo gdje ne postoji jednakopravnost građana govorimo o toleranciji, a u demokratskom društvu govorimo ne o toleranciji nego o poštovanju različitosti (u religiji, mišljenju....). Jednakopravnost stvara, a ne potire razlike i različitosti.

«Onaj ko pravi razliku između sledbenika sopstvene religije i sledbenika druge, pogrešno uči pripadnike svoje vere i otvara put nesaglasju i neveri», pisao je Gandhi (2008:172). «Kako bih mogao, makar i u potaji, da pomislim da vera mog suseda ne vredi kao moja, i kako bih mogao da poželim da on odustane od svoje vere i prigrlji moju?» (Gandi, 2008:90).

U ratnom očaju čovjek kaže: «Blago Tebi Bože jer te nema, a kuku nama jer nas ima». Romi bi rekli da Bog nije stvorio svijet da čovjeku bude dobro, već obrnuto. Zato «neka sav svet pomre/ A ti, Bože, preživi/ I pamet u glavu/ Kad iznova svet stvaraš», kaže se u romskoj pjesmi «Molba».

Je li svijet mira, svijet beskonfliktnosti, utopija? Ako i jeste to je pozitivna utopija koju valja podržavati. Moja poruka vama studentima je: nikad ne svodite vaš religijski ili nereligijski svjetonazor, vašu vjeru, na element koji će isključivati one drugih vjera i svjetonazora. Ne zatvarajte se u geto vlastite religioznosti i/ili svjetonazora. Budite mostovi među ljudima i kulturama, religijama, svjetonazorima. Ali, ne zaboravite: po mostovima se gazi i pljuje. Ipak, mostovi povezuju ljude. Gazit će vas, pljuvat će

vas, ali ipak budite most. Ponekad nije nečasno biti od nekih ljudi i popljuvan. Rušite predrasude među židovima, kršćanima, muslimanima, pripadnicima drugih religija i svjetonazora, kako bi svi živjeli u miru i sa što manje konflikata. Moj cilj nije bio da vas osposobim za suživot. Ni za toleranciju. Zato što suživot znači život jednih pored drugih (što je, svakako, bolje nego jedni protiv drugih), a ja bih htio da vi živite jedni s drugima i jedni za druge. Tolerancija je toleriranje drugoga, a ja bih htio da ga ne samo tolerirate, već da poštujete drugoga i drugačijeg.

Literatura

- Arendt, Hannah (2006.). O ZLU. Zagreb: «Naklada Breza».
- Berđajev, Nikolaj (2007.). FILOZOFIJA SLOBODNOG DUHA. Beograd: «Dereta».
- Eliot, T. S. /1995/. KA DEFINICIJI KULTURE. Niš: «Prosveta».
- Fotuhi, dr. Muhamed (2003.). *Ličnost Isusa Krista u književnosti Irana*, u „NUR“. Beograd, br. 38/2003.
- Gandi, Mahatma (2008.). PUT NENASILJA. Beograd: «Službeni Glasnik».
- Marphy, Tim Wellace (2006). OTKRIVANJE TAJNOG KRŠĆANSKOG KODA. Zagreb: «V.B.Z.».
- OSNOVE SOCIJALNOG UČENJA KATOLIČKE CRKVE, (2006.). Beograd: Fondacija Konrad Adenauer i Beogradska nadbiskupija.

Ivan Cvitković

HOW TO RESOLVE RELIGIOUS CONFLICTS: BY FORCE OR BY DIALOGUE

Summary

Pacifists within religious communities. Non-violence from the perspective of different living religions, particularly of those religions from surrounding environment. Signification of dialogue. Preconditions for an efficient dialogue. Different levels of dialogue in Bosnia and Herzegovina. Importance of dialogue between Christians and Muslims. Christians' and Muslims' base points for dialogue. Peace and violence as two standing points to life. OUN Delegation on culture of peace. Which are the paths to strengthening non-violence? Is the world of peace and non-violence Utopia?

НЕКОЛИКА ПИТАЊА СОЦИОЛОГИЈИ РЕЛИГИЈЕ И СОЦИОЛОГУ РЕЛИГИЈЕ*

Апстракт: У тексту се анализирају неколико основних питања социологије религије: Шта проучава социологија религије? На шта социологија религије своди друштвеност религије? Какво је социолошко разумевање језика религије? Је ли социологија религије интердисциплинарна наука? Мора ли социолог религије да буде религиозан? Доприноси ли социологија религије толеранцији, помирењу и култури мира? Има ли перспективу социолошко изучавање религије?

Кључне речи: социологија религије, социолог религије, друштвеност религије, језик религије, перспектива социологије религије

Обраћам се првенствено социолозима религије. За оне који то нису, моје слово биће можда незанимљиво; али, разазнају ли о чему иде реч – неће проћердати време.

Три су задатка науке, урачунавајући социологију, а онда и социологију религије: схватање, објашњавање и претказивање.

Шта проучава социологија религије?

Тачно је: социологија религије требало би искључиво да истражује утицај друштва на религију и религије на друштво. Одатле и незамршено одређивање предмета социологије религије: *она се бави проучавањем односа друштва и религије,*

brkab@junis.ni.ac.rs

* Спремљено у оквиру пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се изводи на Филозофском факултету у Нишу, а финансира га Министарство науке и технолошког развоја РС. Текст је резиме трију јединица: Ђорђевић, 2007а, 2009а, 2009б.

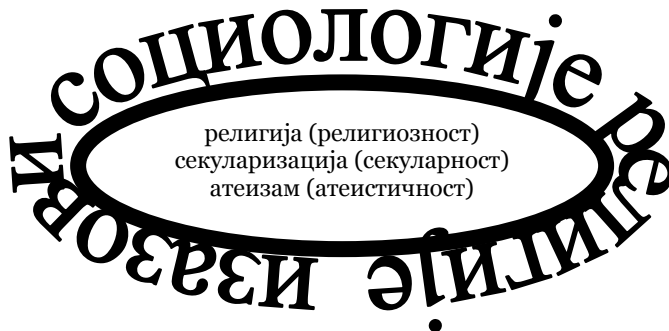
тј. последицама њиховог међусобног утицаја (интеракција).¹ Донекле аналитичније то исто вели Ђуро Шушњић (1998I:28), несумњиви ауторитет у стварима социологије религије: „Ако у току анализе појам *друштвене* структуре (држава, нација, класа, породица итд.), често стоји испред појма *религије* (црква, секта, култ, мистично искуство итд.), онда се то може разумети као *методолошко* начело или усмереност истраживача: он по правилу истражује религијски облик веровања, мишљења и понашања неке групе у зависности од њеног места и улоге у друштвеној структури. Онај ко истражује религију социолошким методом, тај ставља све друштвене категорије испред религијских, јер то захтева социолошки начин посматрања: методолошки детерминизам! Он пре свега настоји да упозна друштво (напр. начине интеграције, легитимизације, контроле итд.), а онда религију: зато се његова наука и зове социологија религије, а не религијска социологија! Тим поступком он не пориче самосталан развој било којој религијској традицији, једино тај развој настоји да сагледа у вези са развојем друштва у коме дата традиција чини саставни део његове културе.“

Згуснуто описујући кључна питања савремене социологије религије, тврдимо да оно што се налази у унутрашњости круга – религија (религиозност), секуларизација (секуларност), атеизам (атеистичност) – и јесте трајан изазов за социологију религије (схема 1).

¹ Детаљније у нашој књизи *Муке са светим – изазови социологије религије* (2007а).

Схема 1

Изазови социологије религије



Једновремено се социологу религије ставља у задатак да, ценећи предметни и методолошки рам социологије религије, што значи – бринући о личној (не)религиозности, (не)религиозности сопствене дисциплине, интердисциплинарности дисциплине, сложености друштва и религијско-црквеног комплекса, религији као друштвеном производу, трагању за критеријумима „праве“ религиозности и ограничености методе дате му дисциплине, а) *схвата*, б) *објашњава* и в) *претказује* појаве и дешавања у пољу међуодношења друштва и религије (друштво ↔ религија), тачније у области интеракција друштва и религијско-црквеног комплекса (друштво ↔ религијско-црквени комплекс).²

Социологија религије, примера ради, има да схвати религију као друштвени производ, поштујући чињеницу да се она не своди само на то, објасни религиозност становништва и оделитих група социјалним чиниоцима и друштвеним догађајима, те пружи пројекцију кретања у будућности. Такође, у другом примеру, социологија религије се првенствено не занима индивидуалним случајевима *преобраћања*, ма колико они били стилизовани и

² Консултовати мој есеј „О чему треба да брине социолог религије при проучавању религије“ (2009)

парадигматични, већ је далеко више води интерес да утврди дали:

– овај феномен задобија масовно испољавање и зашто се усмерава и распростире у једну својеврсну групу по слојном положају, етничкој одређености, верском пореклу, култури и језику;

– у раширеном процесу проверавања кључну улогу играју социјално-економски, богословски, културни или политички фактори;

– бројна конверзија за последицу има бољитак групе, тј. еманципацију и интеграцију, напредовање на стратификационој лествици, јачање политичке моћи и раст угледа; и

– да ли промена вере, буде ли захватила целу групу, доводи до измене свеколиког идентитета?³

Она нам тако и у свим другим случајевима изучавања суодношења друштва и религије, држећи до специфичности прилаза и перспектива које захвата, а трудећи се да своје налазе поткрепи емпиријском евиденцијом и разликујући се од ниске наука усмерених на верску стварност – филозофије и теологије, антропологије и психологије, историје и политикологије – указује на „*друштвеност религије*“.

Далеко би нас одвела анализа низа теорија о настанку религије и о њеној суштини. – једном је биолошки условљена, други пут се схвата као антрополошка универзалија, трећом приликом предата нам је с „небеса“ и тако редом. Од врсте теорије зависи како ће се одредити њена улога, функције и, што је посебно важно, перспектива. Од тога зависи и како ћемо је третирати у односу на науку. (Примера ради, најновија жустра дебата неоатеиста и представника „интелигентног дизајна“ довела је до тога да се напушта до сада преовладавајуће мишљење о немешању науке и религије –

³ Видети моју студију „Протестантизација Рома Србије“ у гореспоменутој књизи (2007а:145-154).

распала се међу њима „уљудна конвенција“ о непреклапању домена.⁴⁾

Социолог, не баталећи ине теорије, превасходно треба да брине о оној која религију држи за друштвену чињеницу – за друштвени производ. Само тако је схвативши, он може да допринесе њеном потпунијем сазнавању, а да је не окрњи као појаву, као специфичан систем идеја, веровања и праксе, што Марко Кершеван (Ђорђевић, 2008а:51-52), знани словеначки социолог религије, прегнантно представља у једном програматском есеју: “Ако заиста третирамо религију као друштвени производ, дакле и као друштвену производњу, као један од начина људског присвајања свијета – онда ни религију не бисмо могли ни смјели искључити из опће динамике друштвених производа и производње. А та динамика значи и то да разлози постанка неке друштвене појаве – па макар и били искључиво алијенацијски – нису исто што и разлози и узроци даљег постајања; баш зато што је, према Магхи, и религија друштвени производ – а не само некакав спонтан рефлекс у главама људи – и она има, као и други друштвени производи, своју релативну самосталност; што значи да може у принципу попримити и нове и другачије карактеристике и функције, задовољавати и другачије потребе. На крају крајева, да може из самог начина задовољавања неких потреба и сама постати потребом односно произвести нове потребе.”

Социолог религије, избегавајући да теологизира религију, никако не сме да упадне у другу крајност – да је социологизира.

⁴ Та се одсудна расправа заташкава, забашурује и скрива од стране српских богослова, друштвених и фундаменталних научника. О томе видети моју скицу за разговор: Ђорђевић, 2008г.

На шта социологија религије своди друштвеност религије?

Важно је схватити да је за социологију религије битније да проучи утицај и последице међусобног односа друштва и религије „на групно испољавање људи – нпр. почев од брачног и породичног живота, преко осталих примарних и секунадарних, парцијалних и глобалних група, све до друштва у целини – неголи на њихово испољавање понаособ“. Избегавали она тиме „судар са сакралним“, јер јој неки мислиоци спочитавају да, примерице у поређењу с богословским наукама или антропологијом, нема никаквих шанси да допре до суштине религије, до *светог*?⁵ Религију, као развијен симболички систем, нужно прати особен *религиозни доживљај* који се тумачи на различите начине. По правилу се религиозни доживљај своди на свето, *што је сусрет са радикално друкчијим поретком ствари који надилази људску моћ, изазива страх, али помаже и привлачи*. Стога је од Емила Диркема (Durkheim) (1982), преко Рудолфа Отоа (Otto) (1983) и Мирчеа Елијадеа (Eliade) (1980), до савремених феноменолога категорија светог незаобилазна саставница религије, оно што њу одвоја од других система идеја, веровања и праксе.

Социологија религије прихвата то да постоји низ тешкоћа, читаво „мука“, око светог, па и у изучавању његовог историјског и друштвеног испољавања. Зато социолог религије треба да брине о сложености друштва и религијско-црквеног комплекса онако како то укратко излаже Штефица Бахтијаревић (1986:73): “Једном ријечју, у истраживању

⁵ Пишући за зборник Муке са светим, Срђан Врцан ми је, ама баш у прву руку, у електронском писму од 10. јануара 2006, упутио кључну научну упитност поводом светог: “Је ли средишње питање планираног зборника питање могућој знанствености социологијског подухвата у сфери религије ако се религија дефинира уз помоћ светог или је то питање о предностима и манама узимања управо светог као дефиниторног обиљежја религије и религијског уопће и то изведеног и проматраног као антрополошке универзалије?” Мој одговор гласи: “Тачно је, централно питање будућег зборника јесте упитност ‘о могућој научности социолошког подухвата у сфери религије ако се религија дефинише уз помоћ светог.’” Поткован приказ етимолошког, еволуционистичког, социолошког и феноменолошког приступа светом даје Јаков Јукић (1997:21-67) у књизи интригантног назива – *Лице и маске светог*.

религије – од њеног дефинирања, разраде теоријско-хипотетских оквира, операционализације, одабира индикатора, до интерпретативних хипотеза – социолог мора водити рачуна *о сложености религијске ситуације* (а ту је, да додамо, и амбивалентност религијског феномена и амбивалентност секуларизационих процеса), *о сложености црквене ситуације* и *о сложености друштвене ситуације*.⁶

Религиолози, поготово социолози религије, истичу да и није основни задатак социологије религије да захвата „срж светог“, већ инсистирају на проучавању његовог оностраног послања. Премда социологија религије, попут религиологије уопште, није џамбасово „бројање зуба код коња“, већ је трновито и систематично научно напредовање ка истини религије.⁶ Јер:

– нема истине о истини религије (религијској истини) без истине о друштвеној улози религије,

– нема истине о друштвеној улози религије без истине о истини религије (религијској истини),

– истина о истини религије (религијској истини) не своди се без остатка на истину о друштвеној улози религије, и

– истина о друштвеној улози религије не своди се без остатка на истину о истини религије (религијској истини).

А то земаљско послање није шта друго до оно што се своди на „друштвеност“. Социолошки појмљена друштвеност религије отеловљена је у верској заједници (називали је ми технички религијским телом, групом, организацијом, институцијом..., мање је важно) – која по степену развоја може бити култ, секта, деноминација и црква.

Верска заједница – била „историјска“ црква, голема „традиционална“ деноминација, „ново“ деветнаестовековна

⁶ „Један од првих професионалних социолога на нашим просторима, пре око 30 година испричао ми је како су у то време, на састанку SISR теолози коментарисали, да је квантитативно истраживање религиозности налик на бројање зуба код коња (вероватно при одређивању старости коња, одн. код тражења индикатора о вредности коња), а све у контрасту са наводно неизречивом и недокучивом, разумски и емпиријски недостижном суштином религије (Флере, 2008б:114).“

секта или светски распрострањен култ – као један од учесника у интерактивном односу (други је *societas cām*: друштво ↔ религијско-црквени комплекс) и транспонујући онострано у онострано, производи друштвеност религије многоструким заступништвима и установама, ангажманима и прегалаштвима, помагалима и техникама. Она ће преко:

– *верника* (следбеника, рубних верника и приврженика);

– *сакралних објеката* (храмова, цркава, цамија, синагога, пагода, молитвених домова...);

– *јерарха* (свештеника, проповедника, оца...);

– *службеника лаика* (упошљених мирјана у администрацији и других саслужитеља);

– *образовних институција* (средњих и високих богословских школа; основних, средњих и високих школа под ингеренцијом, тј. у власништву религијских организација);

– *наставника и професора* (и осталог школског особља);

– *територијалних јединица* (епархија, парохија, унија, цемата...), боље – *распрострањености верске групе*;

– *издавачке делатности* (листови, новине, недељници, месечници, часописи, зборници, књиге...);

– *пропагандне активности* (реч и слика – плакат, календар...; звук – радио-дифузија, носачи звука; покретна слика – телевизија, видео, филм; електронска средства уопште, и интернет посебно);

– *мисионарења* (у домицилном простору и, одсудније, ван њега);

– *економске структуре* (укупна материјална база, не искључиво у новцу); и

– *квалитета и квантитета еха* (одјека или угледа у непосредном окружењу и широј јавности)...

креирати овакву или онакву – богату, сложену, моћну и перспективну или сиромашну, просту, немоћну и безперспективну – друштвеност религије што зависи од досега

и својстава, замашности и одлика потцртаних чинилаца.⁷ Међутим, у дијалектици односа друштва и религије уграђен је и *парадокс*: верска заједница, растући и усложњавајући се, више – спрам друштва – утиче на изграђивање богате, сложене, моћне и перспективне друштвености религије, а када је издела, онда више долази до изражаја глобално друштво чији се печат утискује и на верску заједницу и на друштвеност религије. Испада као да су мале верске заједнице у предности: јесте да не продукују богату, сложену, моћну и перспективну друштвеност религије, но лишене су прекомерног мешања ширег друштва. Трајно није тако, зато што икоје верско тело следи логику: сваки би култ да буде секта, а ова – преко деноминације – црква.

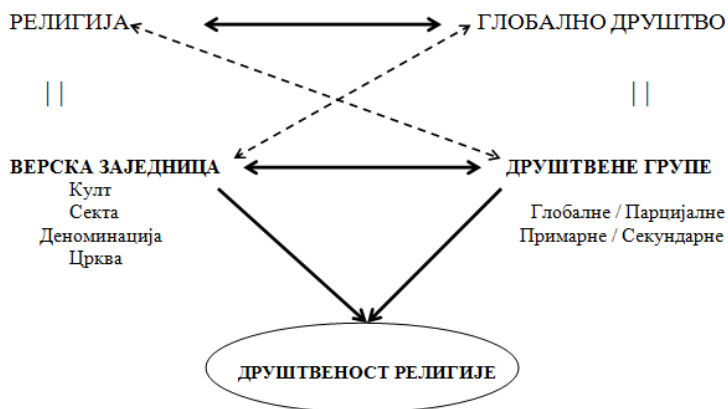
Какво је социолошко разумевање језика религије?

За социологију религије, речено је, религија као друштвена чињеница – друштвени производ који има своју релативну самосталност – остварује се кроз конкретну верску заједницу, а она у садејству са конкретним друштвом креира друштвеност религије (схема 2).

⁷ Они су уједно и параметри усложњавања религијских организација од култа до цркве. Подробно тумачење типова верског организовања дајем у књизи *Секте и култови* (1993).

Схема 2

Друштвеност религије



Друштвеност религије:

- „представља особену стварност која има своја сопствена обележја“ (тако Диркем вели за сваку друштвену групу и појаву),
- нешто је посебно спрам жеља, интереса и индивидуалних особина оних који је творе,
- има у њеној егзистенцији нечег објективно датог што се издиже изнад њих,
- јесте реалност коју није могуће егоистички моделовати...

Елем, ако верска заједница у дугом времену – од тренутка рађања, преко првобитног развоја, усложњавања и учвршћивања, до нивоа општеприхваћености у глобалном друштву – изистински предводи успостављање друштвености религије и уколико у њој, као оваплоћеној збиљи, људи живи своју религиозност као класични верници, онда се она, рачуна ли на „успех“ и „коректна“ ли је према верништву, њима треба да обраћа „социолошки разумљивим језиком“. Хоће се рећи да – иако је тешко двојити онострано и онострано послање религије – социолошко разумевање језика религије, барем по

ауторовом схватању, није ништа друго до његово „превођење“, усмеравање и самеравање (и) савременим, чак тренутно актуелним, горућим питањима васељене, конкретног друштва и људи са којима саобраћа.

Ако тога нема, одговорност пада на плећа сваког појединачног религијског организма (култ, секта, деноминација, црква) и тога би требало да буде свесно његово вођство, челници и одличници. Задатак је социологије религије и социолога религије да на то само укажу.

Је ли социологија религије интердисциплинарна наука?

Социологија религије *јесте* социологија религије, а не филозофија религије, психологија религије или богословска дисциплина. Она треба да буде *јединствена као наука*. Бити “јединствен” никако не значи бити састављен од “једног блока” и изгубити сваку врсту посебности приступа или *background*-а. “Уосталом, данас просто није могуће без интердисциплинарне сарадње на плодотворан начин ухватити се у ‘коштац’ са флуидним религијским феноменом.

Сва је прилика да издвојени ‘јуришници’, па били они врхунски – богослови, филозофи, социолози, антрополози, етнологзи, психолози, политиколози, и тако редом, немају шансу у ‘судару’ са пребогатим системом идеја, веровања и праксе. Свако од њих и сви ми заједно нужно морамо усмеравати поглед иза уских, парцијалних оквира одговарајућих нам наука. Лишавајући се теоријске ускогрудости, професионалне надмености и бежећи од вештачки створене хијерархије међу разноликим дисциплинама, треба увек спремно да саслушамо ‘друге’ – дакако, уз критичку дистанцу. Богослов има пуно тога рећи филозофу, социологу, антропологу... али, како сам негде некоћ написао, зар социолог, а сада додајем – и остали стручњаци немају ама баш ништа вредног да пренесу теологу!? Имају и те како,

па се онда једино ради о томе да дође до ‘срећног сусрета’, до плодне комуникације на обострану добробит.”⁸

Овде тврдим да је социологија религије хтела не хтела упућена на те и друге науке и да може заостати у развоју ако одбија мултидисциплинарну и, пресудније од тога, интердисциплинарну кооперацију. Јер, префикс “*мулти*” подразумева више дисциплина које се паралелно могу бавити неким феноменом и предметом истраживања а да нужно не морају сарађивати, а *интердисциплинарност*, представљајући проже-тост и сарадњу међу наукама, има два значења: “1.) у непосреднијем смислу: повезивање различитих дисциплина у циљу комплетнијег изучавања неке појаве или предмета истраживања и 2.) новије, ‘постмодерно’ значење: *анти-дисциплинарност* или *пост-дисциплинарност* која подразумева превазиђеност традиционалне поделе наука на различите дисциплине (Vukomanović, 2004: 154-155).”⁹

Социологија религије стаје уз одредницу *интер* зато што жели да допринесе “комплетнијем изучавању” религије. Она никако не пристаје на њу ако би то довело до стања анти или постдисциплинарности; довољно је – чак, уз неколико других, и највише – развијена наука у оквиру посебних социологија.

Тачно, социологија религије јесте само једна од дисциплина која се бави религијом у оквиру религиологије, па се и социолог религије може именовати религиологом. Тако је, по дефиницији, *сваки социолог религије истовремено и религиолог*, али *сваки религиолог није у исто време и социолог религије* (јер може бити филозоф, психолог, антрополог, историчар, политиколог, етнолог... религије). Упоређења ради, то је разговетно јасно и у случају новоконституисане науке – *ромологије*. Људе који се још увек баве ромском културом у

⁸ Извадак из моје генералне адресе при оснивању *Југословенског удружења за научно истраживање религије* (ЈУНИР), изговорене 1994 (Ђорђевић и Тодоровић, 2003).

⁹ Фино оддвајајући мултидисциплинарност од интердисциплинарности, Милан Вукомановић (2004:154) наводи добар пример: “(одредница *мулти*- не подразумева нужно и префикс *интер*-, нпр. мултирелигијски дијалог је само први корак ка интеррелигијском дијалогу).”

оквиру социологије, антропологије, етнологије, етнолингвистике, историје... Рома означавамо *ромолозима* – научницима који се занимају науком о Ромима. Ромологија, налик културологији и религиологији, *јесте* интердисциплинарна наука. Пошто је интердисциплинарна, *јесте* и синтетизирајућа наука.

Социологија религије, као јединствена и самосвојна наука,¹⁰ тежи ка мултидисциплинарној и интердисциплинарној сарадњи, али нипошто не би смела да загуби свој идентитет у религиологији, *религиоведениу* (руски назив)¹¹, теорији религије или некаквој – општој науци о религији.

Мора ли социолог религије да буде религиозан?

Одмах спремно одговарам: никако, *социолог религије не мора бити религиозан*. А методолошку недоумицу, енергично наметнуту од стране феноменолога религије по којој само религиозни људи могу досегнути суштину религије и сувисло проговорити о њој, проглашавамо *квазиметодолошком упитношћу*.

И у неким другим научним областима јављају се захтеви налик феноменолошком. Примера ради, многи међу

¹⁰ Пример за углед социологије религије као јединствене и самосвојне науке, како је схватам, демонстрирао је Мирко Благојевић (2005) у монографији *Religija i crkva u transformacijama društva*. Образложење: “Следи похвала: по мом скромном суду, ако није и најбоља, Миркова монографија иде у ред најбољих књига објављених у Србији и Црној Гори од почетка деведесетих година до дана данашњег у области стриктно омеђене социологије религије. Да не буде неспоразума, кад кажем ‘омеђене социологије религије’, онда мислим на ону која не залази претерано у филозофију или психологију религије и не жели да буде општа теорија религије. Када се то деси, а десило се, онда ју ту неприкосновена Ђуре Шушњића двотомна студија *Религија*, коју је у једном приказу колега Вукомановић окарактерисао као катедралу знања. Миркова је књига изврстан спој емпиријског и теоријског, пример примене социолошке методе у стварима религије, што значи и балансираног критичког става према оба пола у односу друштво–религијско–црквени комплекс. Он није, да употребим мој омиљени израз у последње време, адвокат ни друштва нити религије, већ *јесте* заступник сопствене професије. Он не полази од симпатија, а камоли отвореног пристајања уз друштво или религију, како многи чине и постају заробљеници унапред задате тезе и вредносног става, завршавајући у голо навијање. Благојевић је аналитичан и систематичан, прецизан и искуствено утемељен, критичан и објективан, надаасве – правичан (Ђорђевић, 2005б:128).”

¹¹ Видети најпознатији покушај заснивања такве дисциплине: Угринович, 1985.

Ромима мисле да само они могу продрети до аутентичних наслага културе коју живе, а да су ту нероми потпуно немоћни и аутсајдери: “Сматрам да се испитивањем не може доћи до конкретних чињеница, само се доживљавањем и живљењем тог ромског живота може доћи до праве истине (Османи, 2003:43).” Тврдити тако нешто у најмању је руку методолошки некоректно, јер – призивамо типичну методолошку аргументацију¹² – како за проучавање абнормалности или фашизма није нужно да научник и сâм буде психички неуравнотежен или фашиста, тако и за истраживање културе Рома, Срба, Горанаца или Баскијаца није суштински услов да истраживач потиче из истог етноса. Штавише, претерано инсистирање Рома на овом детаљу слива се у став који ћу назвати методолошки национализам.

Тако и у стварима религије: једно је тражити од социолога религије да буде у својим анализама, колико год се дâ, објективан и вредносно непристрастан, а јесте сасвим друго елиминисати га због тога што није религиозан или је изван поједине религијске институције.¹³ Ћар би била да је “религијски музикалан” – штоно рече Макс Вебер, који сâм то није био – али се расправом о томе напушта методолошки терен.

Слично стоји и са дилемом: религијска (религиозна) и/или лаичка социологија религије. Подсетићу на расправу – о којој нас још пре три деценије известио на свој начин Срђан Врцан – поводом деобе социологије религије на тзв.:

- *лаичку социологију религије и*
- *религиозну социологију религије; а потом религиозне на:*

¹² “Насупрот томе ако су искуство и особни доживљај једина основа, онда онај који не може у свом искуству обновити и доживјети луђачку мржњу која је стимулирала Хитлера, не може ништа о њему рећи што би било научно релевантно. То значи да психијатар мора безувјетно и сам бити луд да би могао схватити стање својих пацијената – менталних болесника (Кувачић, 1989:31).”

¹³ Дакако, на трагу смо оног што Јаков Јукић (1991:23) красно саопштава: “Зато је социолог изложен унутрашњем особном процијепу: мора у исти мах бити непристран и дубоко суживљен с религиозношћу вјерника коју истражује. Ако религију мрзи или презире, неће од ње ништа схватити, ако је одвећ уважава, неће од истраживаног имати никакве користи.”

- католичку социологију религије
- протестантску социологију религије и
- православну социологију религије.

Та, у почетку јасна и оштра диференцијација – каткад доведена и до отвореног сукоба – на Западу је превазиђена и ретко избија на површну. (“То је разлика између религиозне социологије и социологије религије, која, дакако, није била само терминологијска разлика. Религиозна социологија у основи се формирала на подлози пасторалне социологије и претежно се развијала као црквена социологија. То је била социологија која је по својој природи била доиста религиозна, а предмет њезина истраживања није била само религија. На другом крају, социологија религије се барем у дјелима неких својих представника конципирала и практицирала као радикално лаичка знаност. Истина, та се подјела поступно барем у називу изгубила: религиозна социологија преузела је назив социологије религије /Врцан, 2001:297-298/.”)

М. Х. Мехидо (2004) на примеру историјске социологије часописа *Social Compass* – установљеног почетком 50-их година од институција Римокатоличке цркве – што је истовремено историјска социологија социологије религије, уверљиво демонстрира гореспоменућу црту развитка социологије религије, тј. четири пређене етапе на друму од религиозне до лаичке дисциплине:

- социографија католичанства (1953–1959)
- социологија католичанства (1960–1967)
- социологија религије (1968–1988) и
- социологија религије као проучавање постмодернистичких збивања (1989 – надаље).

Наравно, и данас постоји лаичка социологија религије, као што имамо католичку, протестантску или православну социологију религије.¹⁴

¹⁴ Упућујем на репрезентативан пример религиозне католичке, протестантске и православне социологије религије: Laloux, 1981; Wallisch-Prinz, 1977; Мандзаридис, 2004.

Но, иако је по одређењу свака социологија, па и она усмерена на религију, вредносно обојена, тешко ћете у резултатима једне, друге или треће од споменутих социологија религије приметити да се држи страна, тј. фаворизује еклезијална структура која се проучава. Да није написано у књизи или тексту одакле потиче аутор и где је запослен, не би се по методу, експликацији и закључку запазило да ли је он римокатолик, протестант или лаик, активни практикант у конкретној верској заједници, верник без припадања или атеиста.

То само значи да конфесионално порекло, не/религиозно стање, положај у религијској групи и занимање *не би требало да превагну* над објективношћу и критичким послањем социологије религије. У супротном, немамо посла с њом као науком. На пример, Жељко Мардешаћ, алијас Јаков Јукић, јесте – и тако га именујем – католички социолог религије, али да ли се у његовим сјајним и светски вредним публикацијама иоле среће накана да више вреднује Рим спрам Цариграда, Меке или Њујорка; он јесте религиозни социолог религије, но због тога не мање критичан, дакако када је потребно, према вери уопште, својој конфесији и цркви, икојој религијској појави. Због свега тога нити је лабавији верник нити минорнији научник.¹⁵ Баш напротив, као такав, без академског покрића а са грандиозним доприносом, овај хрватски социолог¹⁶ јесте оличење социологије религије за коју се залажем – социологије религије као јединствене науке.

Враћајући се у домаћи простор, запажам како ми још *нисмо освојили* западни ниво социологије религије. Намах се у књигама и текстовима може препознати огољен утицај религијско-конфесионалног порекла, не/религиозног стања,

¹⁵ Такође, то му није сметало 2004. године при избору за почасног доктора Свеучилишта у Сплиту. У част тога чина изашла је споменица под насловом *Дијалогом до мира*. Почаствован сам позивом да дам прилог *Мањинска вера, мањинска верска заједница и вера мањина: покушај разјашњења* (Ђорђевић, 2005а).

¹⁶ Др Јукић је у међувремену умро. Погледати моју књигу *Узорници и пријани – скице за портрет ЈУ социолога религије* (2008) о водећим социолозима религије негдашње нам земље.

положаја у религијској групи и професионалног статуса – каткад и отворено протежирање своје вере и верске заједнице, а већма фали заснован критички однос према предмету интересовања. Не претерујем тврдњом о томе да могу прецизно констатовати када иде реч о социологу религије католичког, протестантског или православног исходишта.

Доприноси ли социологија религије толеранцији, помирењу и култури мира?

Социологија религије као наука, без обзира на горе упућене замерке, квалитетно је теоријски обрадила и представила најопштије принципе верске трпељивости – тиме дала и допринос начелној расправи и култури толеранције.¹⁷ Но није много учинила на нижим нивоима општости. Узрок је једноставан: не поштујући све оно што је урађено у иностраној, светској социологији религије, није успела да одреди ни *основне појмове*.¹⁸ Да јесте, не би били оволики проблеми са доношењем *Закона о верским слободама*, нити толики неспоразуми око тумачења елементарних пописних података (када се не прави разлика између религиозне и конфесионалне идентификације).

И даље од тога – што је и погубније и по чему социологија религије није довољно допринела изграђивању верске трпељивости – нису никако *емпиријски истражене*, да их неутрално назовемо, мале верске заједнице протестантског исходишта, пре свега. А то доводи до грдних неспоразума на јавној сцени и у државним и црквеним структурама. (Зато нам главну реч у јавном простору воде полицијски инспектори, попут пуковника полиције господина Зорана Луковића, и неуки новинари у стварима религије, као што је Биљана Ђурђевић; они су *бестселер* писци, јесу најчешће на

¹⁷ Врхунац јесу књиге Ђуре Шушњића.

¹⁸ Нису строго појмовно омеђени следећи феномени: вероисповест и конфесионална припадност, конфесионални или моноконфесионални менталитет, вере мањина, мањинске вере и мањинске верске заједнице.

телевизијским екранима од националне до великих приватних телевизија, а не “скидају” се ни са локалних медија.) Што јест – јест, ту је кривица не само на социологији религије него делом припада и малим верским заједницама које су претерано затворене за једну врсту коректног социолошког истраживања са посматрањем. Оне не поимају да би таква монографска обрада сваке од њих *заиста била корисна* за одстрањивање гро недоумица, за елиминацију негативног одјека који кружи у народу а који се доста пута и намерно креира. Несхватљиво је да немамо сачињене искуствене студије о адвентистима, баптистима, методистима, пентекосталцима, Јеховиним сведоцима и иним малим верским заједницама. Има “писанија” о њима, али то су најопштији подаци – која им је земља матица, где и када су се јавиле, како су се прошириле, како доспеше на овдашњу територију, шта им је учење... – но изостаје строга социолошка анализа и изношење истине на видело, тј. о чему се ту заправо ради.¹⁹

Тек тада би нестало свакојаким прича и подметања. Тек онда на јавној сцени не би доминирали *антикултни* или *антисектарни покрети*, него би се створио баланс и постојали би и прокултни и просектарни; било би и једно поље, оно у средини, заузето од стране социолога религије и осталих религиолога који би у њему држали равнотежу између *pro et contra*. Тако би, као што сада не дела као професија, социологија религије доприносила верској толеранцији.

Социологија религије је изгубила професионалну битку и сноси кривицу за увођење веронауке у јавно школство, а не неког другог предмета који би био знатно савременији попут *религијске културе* – не религиозне културе. (Професор Есад Ћимић је још пре двадесетак година, у тексту објављеном у *Књижевним новинама*, тај однос, тј. диференцијацију између религијске и религиозне културе бриљантно извео.)²⁰

¹⁹ Видети “о чему се ту заправо ради” код адвентиста (Ђорђевић, 1987), назарена (Ђорђевић, 2002) и Еванђеоског удружења студената (Ђорђевић, 2006).

²⁰ Дотерану верзију чланка *Вјеронаука – pro et contra* видети у најновијој Ћимићевој (2005) књизи *Iskušenja zajedništva*.

Изостанком религијске културе социологија је религије као професија изгубила важно поље деловања и доприноса развијању верске трпељивости. А верска толеранција, морамо признати и око тога се сложити, трпи извођењем конфесионалне веронауке, јер – напосто – ова не гаји оно за шта се ми залажемо.²¹

Има ли перспективу социолошко изучавање религије?

Дилема је вештачка: социолошко изучавање религије има извесну перспективу. Само мањина друштвених научника оспорава социологију религије вођена уским интересима сопствене дисциплине. Одавно су је већ пригрлили и римокатолички и протестантски теолози, уверивши се у њену корисност за њихове еклезијалне структуре. Невољно је прихватају – зар је то изненађење – православни богослови, али и они немају куд. Вредело би реконструисати наше “муке” на путу афирмације социологије православља и далекосежну полемику са српским богословским писцима,²² но задовољимо се констатацијом која говори о томе да су најзад и у Српској православној цркви увидели значај социологије религије: “Судећи према искуствима суседне нам Грчке, социологија Хришћанства у оквирима Православља је, и те како, могућа, оправдана и може бити од велике користи мисији Цркве у ширем друштву (Крстић, 1998:102).” И даље: “Хришћанска, дакле, вера, као уосталом и религиозност уопште, има непосредне последице и утицаје на друштвени, економски, политички и културни живот човека, као и на глобално тумачење света. Са друге стране, различити фактори друштвеног, економског, политичког и културног живота утичу на формирање и манифестацију религиозне вере. Ово су теме које истражује Социологија Хришћанства (Крстић,

²¹ Образложеније у: Aleksov, 2004.

²² Што је почетно предузето у напису “Социологија православља и социјално учење СПЦ: услов Цркве за послешивање развоја српског друштва” (Ђорђевић, 2007b).

1998:104).” – *Социологија хришћанства* се од акемске 2006/7. године предаје на Богословском факултету СПЦ.

Било како било, одлучујући процеси у човечанству, преображај религијско-црквеног комплекса и “унутрашња” и “спољашња” критика приморала је социологе религије да, мењајући сржне теме проучавања, поближе представе будућност матичне науке. То је спомињани Мехидо, анализирајући промене *Social Compass*-а, језгровито учинио и истакао три трансформације социологије религије. Прва се тиче преласка са проблема друштвене диференцијације на проблем комуникације и сукоба појединих религијских традиција и различних начина живота у *мултикултурном друштву*. Томе бисмо додали да ће се врло брзо показати сва ограниченост мултикултурализма и да ми предлажемо “причу” о *интеркултуралној заједници*. Тада ће се јавити нова поља истраживања и социологија религије биће неминовно упућена на изучавање, примера ради, “религије и религиозности на граници”, “комбинативне религиозности” и “синкретичке религиозности”. Друга додирује свима знану појаву глобализације, па и глобализацију религијског феномена, коју је тачно описао Жељко Мардешић (Ј. Јукић), потцртавајући утицај комуникацијске глобализације на распрострањавање религија: “Јер незабиљежени раст и разраст евангеличког пентекостализма, исламистичког радикализма, кршћанског екуменизма, неохиндуистичког и необудистичког синкретизма диљем цијелог свијета тешко могу бити протумачени без помоћи медијске и комуникацијске глобализације која је религије ставила у повлаштени положај слободног уласка у сваки дом и собу, без обзира на вријеме и простор. Религија се дакле детериторијализирала у корист своје веће учинковитости и свеprisутности у свијету (Mardešić, 2004:4-5).” Трећа се односи на преокрет к феминистичком приступу социологији религије, бављењу невербалним и новодобским видовима религије, тј. напушта се “универзално схватање социолога као мушкарца, Европљанина, или северноамеричког хришћанина”.

In summa, и ту се слажем с Мехидом (Mejido, 2004:40) – уз корекцију с интеркултурализмом – да ће следећих 50 година социологију религије “сасвим сигурно обликовати ова три повезана фактора: мултикултурализам, глобализација и децентрализација теоријске продукције”.

Књижевност

- Acquaviva, Sabino i Enzo Pace 1996. *Sociologija religije*. Zagreb: Zavod za sociologiju.
- Aleksov, Bojan 2004. *Veronauka u Srbiji*. Niš: JUNIR, Sven.
- Asad, Talal 2008. *Formacije sekularnog*. Beograd: Beogradski krug.
- Бахтијаревић, Штефица 1986. “Напомене уз емпиријска истраживања религијске ситуације на нашем простору.” *Градина* 21(1-2):58-73.
- Blagojević, Mirko 2005. *Religija i crkva u transformacijama društva*. Beograd: IFDT, Filip Višnjić.
- Blasi, Anthony J. (ed.) 2007. *American Sociology of Religion*. Leiden, Boston: Brill.
- Berger, Piter L. (prir.) 2008. *Deseekularizacija sveta*. Novi Sad: Mediterran.
- Beckford, James A. and N. J. Demerath III (edited by) 2007a. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London: SAGE Publications.
- _____. 2007b. Introduction. In *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, pp. 1-16. London: SAGE Publications.
- Безњук, Димитриј 2004. *Увод у социологију религије*. Београд: ИПС.
- Бул, Малколм и Кит Локар 2008. „Врата која се окрећу – студија о адвентистичким обраћеницима и отпадницима.“ *Теме* 32(2):189-201 (Закључно поглавље књиге *Seeking A Sanctuary*. San Francisco: Harper & Row, 1989).

- Cvitković, Ivan 2004. *Sociologija religije*. Sarajevo: DES.
- Ćimić, Esad 2005. *Iskušanja zajedništva*. Sarajevo: Did.
- Davie, Grace 2002. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd.
- _____. 2004. „New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective.” *Social Compass* 51(1):73-84.
- _____. 2007. *The Sociology of Religion*. London: SAGE Publications.
- Dirkem, Emil 1982. *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta.
- Dokins, Ričard 2007. *Zabluda o Bogu*. Smederevo: Heliks.
- _____. 2009. *Đavolov kapelan*. Smederevo: Heliks.
- Ђорђевић, Д. Б. 1987. „Зашто 'православци' прелазе у адвентисте?” *Марксистичке теме* 11(3-4): 141-149.
- _____. 2003. *Секте и култови*. Београд: „Жарко Албуљ“.
- _____. 2004. „О протестантизацији Рома Србије – уводна расправа.” *Religija i tolerancija* 1(1):103-112.
- _____. (прир. и уводну студију написао) 2007а. *Муке са светим: изазови социологије религије*. Ниш: НКЦ.
- _____. 2005а. Манјинска вера, манјинска верска заједница и вера манјина: покушај разјашњења. У *Dijalogom do mira*. Split: Franjevački institut za kulturu mira.
- _____. 2005б. Сјајан принос Врцановској школи социологије религије. *Теме* 29(3):427-429.
- _____. 2006. With Jesus to a Camp – at a Camp with Jesus. In *Protestantism on the Balkans: In the Past, Today and Future*, edited by Т. Branković, D. B. Ђорђевић. Niš: Mašinski fakultet, YSSSR.
- _____. 2007б. Sociologija pravoslavlja i socijalno učenje SPC. У *Crkva i država*, uredili Ђ. Vukadinović i S. Antonić, str. 77-87. Beograd: ИС Nova srpska politička misao.
- _____. 2008а. *Узорници и пријани: скице за портрет YU социолога религије*. Београд: Чигоја штампа.

- _____. (edited by) 2008b. *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*. Niš: YSSSR.
- _____. (прир. и предговор написао) 2008 в. *Успон социологије религије у бившим ЈУ земљама*. Ниш: ЈУНИР.
- _____. 2008г. Наука, атеизам, религија и развој – скица за разговор. У *Изазови и донети савремене социологије друштвеног развоја*, прир. Митровић, Љ. и Г. Стојић, стр. 381-388. Ниш: Филозофски факултет, Департман за социологију и Центар за социолошка истраживања.
- _____. 2009а. О чему треба да брине социолог религије при проучавању религије. У *Religija između istine i društvene uloge*, str. 99-115. Beograd: Dereta.
- _____. 2009б. „Социолошко разумевање језика религије: о чему иде реч?“ Реферат саопштен на научном скупу *Научно разумевање језика религије*, који је одржан априла месеца на Богословском факултету ХАЦ-а у Београду.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. и Драган Тодоровић (прир.) 2003. *Религија и верски обичаји Рома*. Ниш: ЈУНИР, Свен.
- Ђорђевић, Снежана 2003. Хришћанска назаренска заједница. Ниш: ЈУНИР, Пунта.
- Eliade, Mircea. 1980. *Sveto i profano*. Vrnjačka Banja: Zamak kulture.
- Flere, Sergej 2005. *Religija, družba, posameznik*. Maribor: Pedagoška fakulteta.
- _____. 2008а. “Questioning the Need for a Special Methodology for Study of Eastern Orthodoxy.” *Social Compass* 55(1):84-100.
- _____. 2008б. Бројање зуба или напредак науке у истраживању верског живота. У *Успон социологије религије у бившим ЈУ земљама*, (прир. и предговор написао) Ђорђевић, Д. Б., стр. 114-116. Ниш: ЈУНИР.
- Гараджа, Виктор И. 1996. *Социологија религији*. Москва: Aspent press.
- Goše, Marsel 2006. *Rašćaravanje sveta*. Beograd: Filip Višnjić.

- Hamilton, Majkl 2003. *Sociologija religije*. Beograd: CLIO.
- Hervieu-Léger, Danièle 2007. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Јаковљевић, Драган 2006. *Религије и вредности*. Подгорица, Београд: Ratio.
- Јовановић, Бојан 2008. Религијске истине и истине о религији. У *Апстрактима* са скупа Религија између истине и друштвене улоге (умножено). Београд: Филозофско друштво Србије.
- Јukić, Jakov 1991. *Budućnost religije*. Split: Matica hrvatska.
- _____. 1997. *Lice i maske svetoga: Ogledi iz društvene religijologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Knoblauch, Hubert 2004. *Sociologija religije*. Zagreb: Demetra.
- Коковић, Драган 1996. *Социологија религије и образовање*. Сомбор: Учитељски факултет.
- Коррек, Ivan (ur.) 2005. *Religija i novac*. Zagreb: FTI DI.
- Крстић, З. (ђакон) 1998. Могућности и донети социологије православља. У *Календар СПЦ*, стр. 102-105. Београд: СС СПЦ.
- Куљић, Рајко, Ристић, Лазо и Зоран Аврамовић 2008. *Култура религија*. Источно Сарајево: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Laloux, Joseph 1981. *Uvod u sociologiju religije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Лукман, Томас 2005. “Религијска ситуација у Европи: позадина савремених преобраћења.” *Теме* 29(1-2):135-144.
- Мандзаридис, Георгије И. 2004. *Социологија хришћанства*. Београд. Хришћански културни центар.
- Мардешић, Жељко 2004. “Desekularizacija svijeta u globalizaciji.” *Crkva u svijetu* 39(1):3-5.
- _____. 2007. *Rascjep u svetome*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Marinović Jerolimov, Dinka, Zrinščak, Siniša and Irena Borowik 2004. *Religion and patterns of social transformation*. Zagreb: Institute for Social Research.

- Mejido, Manuel J. 2004. „On the Genesis and Transformations of *Social Compass*.“ *Social Compass* 51(1):23-44.
- Османи, Ибрахим 2003. Роми, прилагођавање и притисак. У *Религија и верски обичају Рома*, Ђорђевић, Д. Б. и Д. Тодоровић (прир.), стр. 43. Ниш: ЈУНИР, Свен.
- Oto, Rudolf. 1983. *Sveto*. Sarajevo: Svjetlost.
- Ratzinger, Joseph 2008. *Kršćanstvo i kriza kultura*. Split: Verbum.
- Roof, Wade Clark (ed.) 2007. Religious Pluralism and Civil Society. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 612.
- Skledar, Nikola 1986. *Um i religija*. Sarajevo / Zadar: Veselin Masleša / Narodni list.
- Šušnjić, Đuro 1988. *Religija*, tom I i II Beograd: Čigoja štampa.
- Tomašević, Luka 2007. *Crkva pred izazovom globalizacije: vrednovanje i kršćansko propitivanje*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Tržište duša 2006. *Limes plus* 2-3.
- Угринович, Дмитрий М. 1985. *Введение в религиоведение*. Москва: Мысль
- Уилсън, Брајън 2001. *Религијата в социологическа перспектива*. Велико Търново: Праксис.
- Vrcan, Srđan 2001. *Vjera u vrtlozima tranzicije*. Split: Dalmatinska akcija.
- Vukomanović, Milan. 2004. Studije religije na univerzitetima u Srbiji. U *Crkva, verske zajednice, mediji i demokratija*, D. B. Đorđević (ur.), str. 153-156. Novi Sad: Novosadska novinarska škola.
- Wallisch-Prinz, Bärbel 1977. *Religionssoziologie*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Забала, Сантяго (съста.) 2005. *Ричард Рорти / Джани Ватимо: Бъдещето на религијата*. Софија: КХ.
- Знеполски, Ивайло 2006. *Около Чарлз Тейлор. Религија и политика: безпокойствата на модерноста*. Софија: Дом на науките за човека и општеството.

Zrinščak, Siniša 2007. "Sociology of religion in Central and Eastern Europe. Rapid development, how much promising?" *ISA RC22 Newsletter 2.2007-December*, pp. 6-7.

_____. 2008. Пledoаје за социологију религије: скица за разговор. Предговор књизи Д. Б. Ђорђевића *Узорници и пријани: скице за портрет YU социолога религије*, стр. 9-14. Београд: Чигоја штампа.

Dragoljub B. Đorđević

A FEW QUESTIONS FOR THE SOCIOLOGY OF RELIGION AND ITS SOCIOLOGIST

Summary

A few main questions of the sociology of religion are analyzed in the paper: What is its field of research? How is it related to religious humanity? Does it understand the religious language and to what extent? Is Sociology of Religion an interdisciplinary science? Is it necessary for a sociologist of religion to be religious? Does it entice tolerance, reconciliation and peace? Does the sociological research of religion has its perspective?

СОЦИОЛОШКИ ПРИСТУПИ РЕЛИГИЈИ

Апстракт: У тексту се анализирају неколико основних питања социологије религије: Шта проучава социологија религије? На шта социологија религије своди друштвеност религије? Какво је социолошко разумевање језика религије? Је ли социологија религије интердисциплинарна наука? Мора ли социолог религије да буде религиозан? Доприноси ли социологија религије толеранцији, помирењу и култури мира? Има ли перспективу социолошко изучавање религије?

Кључне речи: социологија религије, социолог религије, друштвеност религије, језик религије, перспектива социологије религије

Социологија религије је посеба социолошка дисциплина која проучава *односе и везе* између друштва и религија. Она се пита у којој мери су ти односи зависности, условљености, детерминисности, дијалектичности. За социолога религије не постоји дилема око повезаности друштва и религије, већ питање како друштво и његов развој утиче на религију (развој друштвене поделе рад, развој науке, технике и технологије) и какве друштвене последице производи религија и религијске организације?

И друге науке се баве феноменом религије. Филозофија испитује истинитост и сазнајну страну верских учења, психологија унутрашњи индивидуални доживљај религије као и мотиве, ставове и потребе верујућих људи. Антропологију занима однос религије и одређене културе у којој се практикује. Видимо да се социологија религија разликује по приступу, одређивању круга проблема, методолошком програму од других наука о религији.

Да се, најпре, осврнемо на појам религије. Свака религија духовно, мисаоно, осећајно и социјално повезује једну заједницу људи са моћним бићем (Богом или неким "вишим силама"). Бог је у религији свемоћно и свеприсутно биће коме се човек моли и од кога страхује. Са молитвом захтева помоћ и милост за проблеме које има или за опроштај грехова које је починио. Типична религиозна осећања су дивљење, страх, чуђење, ишчекивање. Поред молитве верујући човек приноси жртву Богу, или вишим силама, а жртва симболички означава обнављање савеза са Богом. Он у сваком случају верује у постојање "моћне силе" која влада судбином човека и природом. По суду Арнолда Тојнбија религија је "извор животности цивилизације".

Али није довољна само вера. Потребно је и вршење одређених практичних радњи у цркви. Обавља се молитва, приноси жртва, опраштају грехови, а слави се и рођење оснивача религије, читају се књиге написане о његовом животу и његовој моћи, итд.

По мишљењу А. Гиденса (Социологија, 1998), свака религија подразумева два основна елемента – скуп *симбола* који изазивају поштовање и страхопоштовање, односно специфични *обреди или церемоније* у црквеним храмовима. Гиденс одговара и на питање шта религија није – није монотеизам, религија није исто што и скуп моралних учења, није обавезно учење о настанку света, не може се изједначити са надстварним бићем. Другим речима, постоје вере које не садрже ништа од монотеистичких религија. Премда у основи верујући однос према животу и свету, религија садржи сазнајне, афективне, ритуално-организациске елементе.

Социолошки приступ проучавању религије отежавају они социолози који истраживачку пажњу померају више према појму религије, а мање према природи односа између друштва и религије. Припадници ове струје тврде да је религијски феномен *sui generis*, да је природа религијског доживљаја несводива на искуствена проверавања и да

разумевање тако схваћеног доживљаја није научно могућно. Религија као природни феномен (особени доживљај веровања) не може бити предмет социолошког рационалног објашњења. Другим речима, сваки покушај научног објашњења религијског доживљаја само је особени социолошки, психолошки и антрополошки редукционизам. Религију (а можда и друге облике веровања као што је магија) могућно је схватити само феноменолошки и херменеутички.

Оваквом отежавајућем социолошком приступу религији иде на руку и методолошки агностицизам по коме не треба трагати за истинитошћу религијских уверења зато што су те истине другачије од чињеничких и искуствених. Хамилтон исправно примећује да социологија религије која прихвата методолошки агностицизам «неоправдано ограничава себе јер не допушта могућност да нека «религијска» идеја о неком виду стварности, или његово објашњење, може да буде тачна са становишта религије» (Хамилтон, 2003: 20).

Како одредити предмет проучавања социологије религије? Супстанцијалне дефиниције покушавају да са једним атрибутом одреде особеност социолошког приступа. У ову групу дефиниција може да се укључи и функционална (диркемовска).

Примери супстанцијалне дефиниције су:

1. Социологија религије истражује два суштинска питања: «Зашто религијска веровања и њихови вероисповедни обичаји заузимају тако значајно место у култури и друштву и зашто попримају тако различите облике» (Хамилтон, 2003, 9)

2. Задатак социологије религије је да покаже како се стање друштва одражава на: а) тип религијског организовања (цркве, секте); б) тип вођства или ауторитета у религиозној организацији, в) на ритуал; г) не само верско учење, односно, на догме одређене религије или конфесије (Павићевић, В.1970, 63).

Хамилтонова дефиниција је преширока а да при том не спецификује низ значајних питања на релацији друштво

религија. Приговор једностраности у приступу односи се на дефиницију из уџбеника Вука Павичевића. Ништа се не говори о духовним елементима и идејама религијских система које могу материјално да утичу на друштво, друштвене догађаја и човека.

Други круг дефиниција покушава да помоћу више атрибута (својства која дефинишу врсту) заокружи предмет социологије религије.

То су следећа својства: 1) божанска бића и односи човека, 2) раздвајање елемената света на свете и световне, 3) усмереност на спасење, 4) извођење ритуала, 5) убеђења – истинитост- која се не могу ни логички ни емпиријски доказати, 6) етичка правила, 7) надприродне казне за преступе, 8) свете књиге, 9) митологија, 10) свештенство, 11) припадништво моралној заједници, 12) припадништво етничкој заједници (Саутволд, према Хамилтону, 2003: 44).

По чему је карактеристичан социолошки приступ религији? Поред осталог и по томе што постоји мноштво приступа а не само један.

Социологија је рационална мисао о друштву која, утврђивањем чињеница, сазнаје истину о друштву. Та истина се концентрише преваходно на откривање друштвених услова појединачних појава а мање на законитости друштвеног живота. Социологија покушава да разликује суштину и форму друштвених појава.

Три могућна приступа у оквиру социологије религије су структурално-функционални, историјски и антрополошки. Први приступ се усмерава према ономе што је састав религије, њени унутрашњи односи и улоге коју религије имају у систему културе и друштва. Проучаваоци овога смера не заобилазе ни питање узрока или услова неке религијске појаве (дела, установе). Историјски приступ се интересује за прошлост и постојање у времену и простору неке религијске појаве, дела, личности. Однос човека и дела, личности и религије,

особеност је антрополошког приступа. Немогућно је искључити човека из проучавања религије.

У примитивним друштвима религија је имала најважнију улогу за опстанак и функционисање заједнице. И током каснијег развоја друштва религијска учења, симболи, обреди утицали су на организовање и структурирање друштва а нарочито је религија утицала на уметничко стваралаштво – књижевност, сликарство, музику и друге форме стваралаштва.

Социологију религије не интересује питање суштине религије, или идеја Бога већ у каквим друштвеним условима се религија узима као више или мање значајна основа структурирања друштва. Како се мења улога религије у разним типовима друштва? Које друштвене потребе задовољава религија и какве последице производи веровање у друштву? Које су религијске институције и организације? Какви типови верника постоје?

Црква је класична институција хришћанске религије. Односи између верских старешина и верника је строго хијерархијски и бирократски уређен. На врху је патријарх или папа а потом следе ниже инстанце свештенства. У верској церемонији може се тачно уочити хијерархијски ред.

У чему је особеност социолошког приступа религији? Религија је део друштвене целине у којој се преплићу верујуће личности, религијске групе и заједнице, институције, професионалне улоге, сукоби између религија али и верско-религијски догађаји. Истраживачи религије упозоравају да вредносни судови утичу на теоријске закључке социолога религије. Социолога, дакле, не интересује сам феномен религије колико природа везе између ових феномена и њихових друштвених услова. На основу прикупљених података, он описује и објашњава и тумачи појаве у религијској области друштва.

Основна питања и проблеми којима се бави социологија религије:

1) каква су унутрашња својства религија и религијских заједница и њихови односи (конкуренција или допуњавање).

2) утицај (последике) религија на друштво и културу (колико доприносе друштвеном раслојавању, профилисању класно-слојним интересима).

3) садржај религијских порука (однос свето-профано, информисање, пропаганда, образовање, култура, реклама, социјална контрола).

4) структура моћи у религијским организацијама (стварање, мењање, и подржавање колективних ставова и мишљења верујућих људи).

5) карактер, потребе, интересовања верујућих људи

6) религијске организације и установе (својина, одлучивање, професионализам, јавни морал).

7) какво законодавство регулише рад религијских заједница и организација?

8) како се образују верски службеници??

9) колико религије и цркве обликују јавно мишљење?

10) какав је однос између великих религија?

11) какав је однос између цркви и секти?

12) какав је статус жене у појединим религијама?

13) однос секуларизације и верских институција у модерном друштву

14) религија и медији

15) религија у токовима глобализације

16) утицај религијских веровања на друштвене норме и вредности, друштвену акцију и свест.

17) религија, рационалност, модерност

Листа социолошког поља проучавања религије само нам олакшава теоријско сналажење у овом изузетно сложеном подручју друштвеног система. Прави проблем се појављује када треба да се одредимо за један од социолошких приступа феноменима религије. Не постоји један социолошки приступ већ неколико, а од истраживача зависи за који ће се

определити у истраживању било ког напред наведеног проблема.

У појединачној религијској појави видете општедруштвено. Социолог у личности, догађају, сукобу покушава да открије нешто опште, нешто друштвено и тиме измакне замкама појединачности. Када је реч о религији, социолог настоји да у појединачним феноменима религије открије оно што је општедруштвено. Њега не интересује верујући човек као појединац. У цркви, синагоги, џамији или на неком религијском скупу социолога интересују природа социјалних контаката који се ту стварају, врста симболичке активности, интереси који прате такав догађај, врста одјека који тај догађај оставља у јавности начин материјалне подршке религијским организацијама и догађајима.

Социолог трага за откривањем значења религијских појава. Испод површине религијских догађаја, социолог покушава да сазна какво унутрашње значење сам догађај има за његове учеснике. Да ли је свештенству и верујућима једнако стало до верског чина или је нешто друго у питању? Могућно је да они у верском делу траже неку, за њих релевантну поруку и значење.

Проблем (не)стабилности религијског и друштвеног живота такође интересује социолога религије. Религијске књиге или понашање верујућих људи могу да изазову поремећај друштвене равнотеже или текуће духовне климе, било похвалама било критикама. Један аспект питања односи се на везу устаљених конвенција и промена у самом бићу религијског дела. Социолошка сазнајна пажња се усмерава према укључивању других друштвених група и слојева у сукоб који је по настанку иманентно религијски. Колико тај сукоб дестабилизује текуће односе у друштву и какве последице изазива изван своје особене сфере?

Наравно, стабилност религијског живота може бити поремећена и дејством неких персоналних фракција унутар религијске организације (на пример избор новог патријарха за

време живота патријараха Павла током 2009. године) група изван као у време комунистичке власти.

Проблем (политичке) моћи у држави и религијским хијерархијама представља такође један од социолошких приступа феноменима о којима је реч. Каква је природа односа између политичке власти и религијских организација? Како се религија може довести у везу са политичком влашћу?

Између политичке моћи и религије, постоји суштинска разлика. Политичка делатност је прагматична по својој суштини, она тежи власти над људима и стварима ради општих или појединачних интереса. Религија је духовни живот. Бог је у души човека.

Социолог открива колективну свест у позадини појединачних појава. Какве су заједничке вредности верујућег дела друштва? Религијско дело настаје и »живи« у некој свести заједнице. Социолога религије интересује структура колективне свести као неизбежни контекст верско-црквених догађаја. Религија може да преовлађује у структури колективне свести и та околност нас упућује на закључак да се објашњење потражи у том аспекту религије, а не у верујућој личности, материјалним интересима који су укључени у религијски живот, политичку идеологију, итд.

Социолог открива узроке религијских сукоба, облике испољавања и последице које такви сукоби остављају у друштву и култури. Религија није само молитва и тишина осећања. У религији (и између религија) долази до разних сукоба, који су социолошки релевантни и када се не преливају на друге области друштва. Зашто избијају сукоби у религији? Они могу бити изазвани неједнакостима у оквиру правног поретка или наметањем једне религије другој као што се догодило у НДХ 1941. године, када је део католичког свештенства насилно покрштавао православне хришћане. Националне и верске поделе у држави могу постати плодно тле за сукобе у религији.

Културно или уметничко дело често су повод за распламсавање сукоба у и религијској заједници. Сетимо се примера осуде на смрт иранског писца Салмана Руждија. Он је био осуђен на смрт од стране исламских мула због увреде Алаха у књизи коју је написао (*Сатански стихови*). Овај догађај, уколико би се тумачио кроз призму верског фанатизма, не би био уверљив. Социолошко објашњење тежи откривању система колективне свести културе из које је поникао писац и функције религије у том систему. А у структури колективне свести налазе се идеје, ставови, предрасуде, уверења.

Социолога религије интересује разлика између појава и суштине ствари или латентне и манифестне функције (Роберт Мертон).

У свим фазама настанка, постојања религијског деловања (догађаја, личности, институције) могу се разликовати предњи и задњи план, скривена и латентна функција. Само на изглед један религијски догађај може да буде чисто религиозни. У позадини се налазе чиниоци које социолог открива аналитичким средствима. Примера је безброј. Могућно је да верујући човек одлази у верски објекат и због материјалних добитака, славољубивости, жеље да се допадне особама супротног пола, а не само због верских потреба. Одлазак политичких личности у верски објекат може да буде нерелигијски мотивисан. Невидљиви критеријуми за јавност су идеолошка и политичка оријентација верујућих група и свештених лица и групе.

Проучаваоца религије интересује и питање разликовања верујућих људи. Немају сви верници исти однос према вери нити се сви на исти начин понашају. Најпре, он препознаје *убеђеног*, искреног верника који поседује одговарајуће верско знање и верске обреде. Постоји и велики број *обичајних* или обредних верника. Они испољавају свој верски идентитет посредством традиционалних верских церемонија, обреда и ритуала. Он не одлази у цркву редовно али учествује у њеном

животу углавном обредно (присуствује литургијама). Онај верник који иде у цркву из психолошких разлога припада *емоционалом* типу верника. Он је у цркви због неких душевних проблема и гледа да му црква помогне у решавању личних психолошких невоља. Најзад, уколико изузмемо атеисту, који нема осећај религиозности, препознајемо и *религиозног сноба*. То је верник који се показује на верским обредима или на црквеним догађајима али нема никакав унутрашњи однос према вери нити се понаша у складу са верским учењима.

Као и у свакој другој типологији тако и у овој нема чистих верника већ се у сваком вернику могу наћи трагови и других типова. Социолог се пита који друштвени услови подстичу религиозност а који доприносе напуштању веровања и религиозна пракса?

Социолог препознаје субјекте религијске политике државе (политичари, интелектуалци, верска хијерархија, јавност). Свака држава и свако друштво регулишу и усмеравају верски живот према неким циљевима и користе одређена средства да би те циљеве остварили. Социолог се налази пред сложеним задатком. Он мора да прати рад постојећих институција, да реконструише садржај религијске политике али и да прати текући верски живот. Како се финансирају верске делатности? Какви су закони којима се регулише област религије?

Једно од посебно значајних питања за социологе религије је организовање верујућих људи. Какве све организације у области религије постоје, будући да везе са Богом могу да буду засноване и на личној спиритуалној моћи. Црква је формална верска организација која обликује верска уверења својих чланова из свих слојева друштва. Током историје верске организације су имале различите односе између својих припадника али и односе и са другим организацијама у држави па и самом државом. У неким исламским државама постоји снажно поистовећење ислама и државе. Католичка црква, на пример, имала је вековима важну

политичку, образовну и друштвену улогу. Њен однос према јеретицима који су поткопавали верски ауторитет, мењао се такође. А са Мартином Лутером 1517. и Хенриком VIII уследило је стварање нових цркава – протестанске и Англиканске у Енглеској.

Пораст броја верских организација навео је неке социологе религије да говоре о деноминацији (Старк, Беинбриц, 1985). Овај термин означава верску заједницу која има нека а не сва обележја Цркве. По том гледишту, верске заједнице обухватају Цркве и секте које су у порасту због ширења културног плурализма. Деноминације немају универзалну верску привлачност у друштву, чланство потиче из свих слојева друштва, толеришу друге верске заједнице, хијерархијски су организоване.

Социолог истражује и секте као облик верујућег организовања. Поред црквене организације појављују се и верске секте (sequi - следити). То су мање верске групе које су се одвојиле од матице вере сматрајући да је ова одступила од правог учења. Оне остварују директан контакт са Библијом или Богом. Ернест Трелч наводи аргументе по којима су секте директно супротне верским карактеристикама Цркве: секте су мале и чврсто организоване, нижи друштвени слојеви су циљна група, оне су опозиција друштву, различити степени одвајања од живота, фанатична оданост секташкој вери, секте су страшно везане за своју истину, организоване су више око харизматичног вође а не на хијерархијски начин.

Основни чиниоци који доприносе стварању и ширењу секти су верски и друштвени: нова верска учења, тежња за новим идентитетом, криза породице, страх од непознатог, жудња за нечим посебним. Секте се деле на: 1) оне које су одвојене од хришћанске цркве (баптисти, адвентисти, Јеховини сведоци, суботари), 2) одвојене од хиндуизма и будизма (Хара Кришна), 3) мешање окултизма и магије (сајентологија), 4) сатанисти - Ђаво је Бог (сатанистичке секте, Храм народа).

Могуће опасности секти по друштво су у фанатизму са којом бране своју истину, затим одбацивању традиције што води дезинтеграцији, а неке могу бити претња животу како самих чланова секте, тако и нечланова (пример Храма народа). Неки социолози сматрају да је ширење секти доказ секуларизације друштва, као реакција на стање друштва у коме се губе религиозне вредности.

Социолог религије разматра питање улоге религије у друштвеним променама. Да ли је она препрека или подстиче промене у друштву? Постоје схватања о религији као конзервативној сили која спречава друштвене промене. Али, значење овог појма може да се односи и на традиционална веровања и обичаје. С друге стране, промене могу да обухвате обнову претходног вредносног система као на пример у неким облицима исламског фундаментализма (Иран 1979).

Социолози углавном сматрају да промене у друштву доводе до промена у религији. Неки од чинилаца религијског утицаја на друштвене промене су: садржај религиозних уверења (наглашеним моралним прописима или спиритуалним и светим); какву улогу има религија у култури; какву улогу има религија у друштвеној структури, каква је унутрашња организација религије.

Секуларизација је појам под којим се подразумева слабљење утицаје религије у савременом друштву, односно процес у којем религијско мишљење, понашање и пракса губе друштвено значење. Сматра се да је она последица брзих промена у друштву.

О слабљењу утицаја хришћанске цркве говоре и статистички подаци. Данас у Великој Британији око 5% верујућих иде редовно у цркву док у САД као земљи у којој је навиши ниво религиозности, у цркве одлази једном недељно око 40% (Гиденсу, Социологија, 1998). Пад броја и нивоа ангажованости верника и верујућих људи је један показатељ *секуларизације* савременог живота (опадање утицаја вере у свим подручјима друштвеног живота). Други показатељ је пад

друштвеног утицаја верских организација а то се огледа у паду њиховог ауторитета. Верујући човек не мора да оде у цркву да би исповедао своју веру. Штавише он је критички расположен према моралном и политичком држању свештенства цркве којој припада. Па ипак, клерикализам и данас постоји. То значи да се религијске заједнице мешају у политички живот друштва. Клерикализам је изразит у католичкој цркви која не одустаје од утицаја цркве у свим областима друштвеног живота: политици, моралу, култури. Ову тенденцију испољавају и екстремна крила исламских верских заједница а то се назива фундаментализам. У савременом свету јача исламски фундаментализам упркос тенденцији одвајања државе од вере.

Класични социолози религије предвиђали су слабљење улоге религије са развојем друштва. Диркем је предвиђао да ће са индустријским друштвом и специјализацијом поделе рада, јачати солидарност на основу образовног система а не практиковањем религијских обреда. Вебер је рационализацију претпоставио делању заснованом на емоцијама и традицији. Маркс је тврдио да ће превазилажењем класних разлика религија изгубити легитимацијску моћ. Критичари тезе о секуларизацији наводе као аргумент проблем значења појмова модерно друштво, религија, а користи се и метафизички став да у религији постоји нешто вечно што ниједан поредак не може да уклони.

Карактеристике секуларизације су одвајање религије од политике и економије, опадање религијских веровања у практиковању, повлачење религије из јавног живота и концентрисање у приватни. Међутим, секуларизација није истоветна у свим савременим друштвима. На њу утичу националне, социјалне, културне, тардицијске, регионалне специфичности.

За разумевање проблема секуларизације незаобилазно је питање различитих облика активности у верским институцијама. Верујуће понашање се оцењује на основу

одлазака у цркву, број чланова цркве, учествовање у верским обредима, облици атеизма.

Наводе се и други аргументи за секуларизацију у савременом друштву. Појачана је приватизације вере, као ствар приватне савести, а ослабила њена јавна улога. С друге стране, наводи се чињеница све веће структуралне диференцијације друштва. У таквим условима црква има мање могућности да се укључује у друштвене делатности и мање подсистеме. Додаје се и слабљење заједнице и локалне средине а јачање фрагментизације и глобализације.

На слабљење улоге религије у савременом друштву утицали су: 1) протестанска реформација, 2) успостављење модерних националних држава, 3) развој модерног капитализма, 4) научна револуција.

Међутим, постоје мишљења да религија оживљава у савременом друштву. То се објашњава реакцијом на модерност која је фрагментизовала друштво, усамило појединца а није створен нови идеал. Они понављају тезу да религија даје смисао животу човека и да одговара на питања на која наука не може да одговори.

Образовање и васпитање за религији, такође је важно питање социологије религије. Сваки облик васпитања полази од схватања да се на свест и осећања младог човека може утицати на унапред одређен начин. У науци се образовање и васпитање одређује као стварање и развијање одређених сазнајних, моралних, културних и емоционалних особина личности.

Неки научници одређују васпитање као "уливање идеја и усађивање осећања" (Алексис де Токвил) у структуру душевних способности младог човека помоћу којих тумачи друштвену стварност, разумева живот човека и објашњава свет природе. Међутим, свако друштво се труди да повеже схватања, мишљења, ставове појединца са колективним мишљењима. Током историје циљеви васпитања се мењају са

променама друштвених односа, али је условљен традицијом и знањима.

Путем речи када предајемо неко знање или убеђујемо и уверавамо дете да је нешто добро или лоше, васпитавају и црква и школа. Други начин васпитавања је лични пример родитеља или наставника или свештеног лица. Коришћење текста неке књиге или чланка је такође начин да се пренесу нека васпитна правила.

Шта је циљ религијског васпитања? Да се усвоје религијска знања, вредности и понашања од стране младог нараштаја. Међутим, религијско васпитање обухвата и традицију, као и донос према другим религијама. Религијска традиција је чувар националних вредности и остварења.

У религијском васпитању опредељујемо се више према осећањима него према логичком расуђивању. Полази се од идеје љубави и поштовања као основних начела на којима треба васпитавати децу. Други значајан део религијског васпитања је увођење у религију или обреди рођења, симболичког везивања за веру и давање имена.

Каква је практична функција социологије религије? Социологија религије може да продуби и систематизује теоријско и искуствено знање о овом делу друштвене целине и његовим структурним проблемима. Такође, социологија религије артикулише односе верујућих вредности и њихових друштвених услова.

Ова научна дисциплина развија свест о верским разликама и односима сарадње између религијских институција. Она нам помаже да на потпунији и смисленији начин схватимо себе. На основу овог сазнања боље процењујемо међуделовање цркве и религије.

Од социологије религије очекује се да допринесе разумевању бројних проблема у овој области. Али, та очекивања не треба да буду превелика. Зашто? Треба рачунати са несугласностима у дефиницији самог појма религије. У разматрању проблема полази се од различитих теоријских

претпоставки. Најзад, предлажу се различити правци решавања проблема.

Да ли је социолошка наука немоћна да сазна проблем или је препрека у практичној вољи да се та сазнања користе? Да ли социолог треба да се практично ангажује у области религије? Социолог се руководи научним средствима у сазнавању и вредновању религије у конкретном друштву. Његов идеал је научна независност и објективност. То не значи да он сам не треба да се практично заузме за решавање неког конкретног проблема у религији. Он покушава да одреди јаке аргументе за своје тврдње и анализе а ствар је субјеката религијске политике да ли ће их употребити или неће.

Социолози религије

Социологија религије може да однос религије и друштва концентрише на значајна имена науке која су се бавила овим проблемима или на преглед теоријских становишта о религији.

Када је реч о великим именима, реч је заправо о њиховим делима. Наводим нека имена: Огист Конт, Хербет Спенсер, Едвард Тејлор, Џејмс Фрејзер, Бронислав Малиновски, Сигмунд Фројд, Карл Маркс, Емил Диркем, Радклиф Браун, Макс Вебер, Питер Бергер, Ернст Трелч. (Овај приступ је заступљен у књизи *Социологије религије* Малкома Хамилтона.

У овом делу осврнућу се на идеје социологије религије у делима Карла Маркса, Емила Диркема, Макса Вебера, Бронислава Малиновског, Талкота Парсонса.

Марксова теорија религије, у ширем смислу речи, полази од схватања друштва по коме су односи у производњи пресудни за организацију и развитак духовног живота. Религија се не објашњава психолошки и антрополошки већ као израз друштвено-историјских стања и односа. Да би се разумела Марксова мисао о религији потребан је увид у

његово схватање историје и човека. Историја друштва је непрекинута борба између друштвених класа за расподелу богатства и моћи, а човек се дефинише као биће праксе, као биће које практичним животом ствара и мења услове свог постојања. Маркс и Енглес нису развили систематску социологију религије, али су у разним деловима свог опуса изложили неке идеје које су биле практиковане у неким струјама социјалистичког и комунистичког покрета.

Поред социолошког аспекта, у Марксовој критици религије налазе се и филозофски, морални и сазнајни. Он одбацује објашњење религије из идеје о највишем бићу, сматра да критериј добра и зла треба тражити у људској природи а не у приписаној грешности човека. «Човек ствара религију, религија не ствара човека». Другим речима, човеково спасење је у њему самом.

Карл Маркс је сматрао да религија има друштвене корене и да је у функцији владајућих класа. Не постоји самостални развитак религије. Свака религија има неки идеолошки задатак и у том смислу израз да је то «опијум за народ» треба да значи да религија помаже подношењу и прихватању друштвене неједнакости и неправде тако што проповеда благостање после смрти. Маркс је објашњавао религију у односу према друштвеним и политичким неједнакостима. Религија ублажава патњу коју доноси експлоатација. Гледиште о отуђењу као стварњу богова од стране човека, Маркс је преузео од Лудвига Фојербаха. То значи да вредности које поседује Бог, човек отуђује од себе и приписује их божанству. Непознавање друштвених и природних сила је основни узрок појаве религије, из чега произилази марксистички пројекат њиховог стављања под свесну контролу ослобођеног и разотуђеног човека. Спасење човека омогућава тек бескласно друштво.

Емил Диркем је сигурно један од највећих социолога религије. Он је своју теорију односа друштва и религије засновао на критици теорија анимизма и натурализма, а за

првобитни облик религије држи да је тотемизам. У својој књизи *Елементарни облици религијског живота* (1912) изложио је тврдњу о друштвеном садржају религијског (божанског). Друштво изазива код појединаца осећај зависности, страхопоштовања, мисао о делатним узроцима изван њега самог, али то исто постоји и у религији. У заједници верујућих као и у друштеној обичној ситуацији, појединачни живот се богати емотивно-духовним садржајима великог интензитета. То стање је потпуно другачије од онога када је појединац сам.

Религију Диркем одређује одређује посредством разликовања *светог* и *профаног*. Религијски симболи и обреди су у основи другачији од свакодневних, обичних аспеката живота. Свето изазива довљење и поштовање. Религија је “јединствени систем веровања и праксе повезаних са светим стварима, тј. са оним што је издвојено и забрањено“. Међутим, религија није само испољавање вере већ је то и начин мишљења, а црквени обреди доприносе солидарности заједнице. У свим друштвима, по Диркему, постоји верски церемонијал приликом рођења, брака, смрти. Ти обичаји такође доприносе интеграцији групе. Уопштено говорећи, религија по суду Диркема, унапређује друштвену кохезију. Њега је интересовала религија као институција која доприноси духовној, емоционалној и моралној интеграцији друштва или неке етничке заједнице.

Диркем је тврдио да се први систематски облици знања јављају у религији, да су у њој настале основне логичко-онтолошке категорије – време, простор, узрок, супстанција, да је „идеја друштва душа религије“, односно, друштво је прави објекат религијског обожавања.

Критичари Диркомове теорије религије су истицали недовољност аргументације засноване на проучавању малих примитивних религизних група. Његова схватања се теже могу применити на савремено друштво у коме постоји мноштво подкултура, институција, специјализованих организација,

етничких група. Најзад, сматрају да је Диркем прецењивао значај колективне свести, а самим тим и религију као њен део. Чињеница да се појединци супротстављају друштву говори да „друштво није бог за човека“.

Макс Вебер је социолог који је најсистематичније проучавао светске религије (није стигао да напише део о исламу). Он не схвата религију као веру у „онострано“ биће већ као јединствен доживљај човека који је несводив на друге активности. Њена основна функција је да осмисли кључна питања човекове егзистенције као што су патња, несрећа, самоћа, смрт. Највећи Веберов допринос сазнању односа друштво и религија свакако је теза о „привредној етици“ протестантске (калвинизам, пуританизам) религије. Реч је о аскетској а не хедонистичкој етици. Човек ради због стицања материјалних добара а не ради задовољства. Вебер је истраживао религије са становиште њихове привредне и друштвене функције. У књизи *Протестанска етика и дух капитализма*, (1958) он је доказивао да је протестантизам (пуританизам) узрок капиталистичког привређивања. Калвинисти су најодлучније тумачили хришћанство као рад којим се човек искупљује. Са протестантизмом Мартина Лутера, појмови греха и спасења се тумаче као поштовање моралних начела хришћанства и напоран рад. Радити марљиво и штедети, бити успешан у властитом позиву, а не беспосличити, ленчарити, забављати се и уживати у кафанама – то је протестанска етика. Ради се о аскетској етици која подстиче уздржавање од чулних задовољстава и захтева строгу дисциплину. Заправо, рад је стална борба против греха (изгон из раја је праћен поруком да човек ради у зноју лица свог). Материјално богатство је знак милости Бога. Појам позива се у протестанској религији уздиже до дужности, док католичка вера разликује правила и савете.

Макс Вебер је доказао различит утицај религија према економском и друштвеном животу. У религијама, као што су хиндуизам, конфучијанизам, будизам, религија је одвраћала

људе од прагматике привредног живота. За ове религије било је важније духовно постојање, повлачење из борбе за материјална добра а самим тим и рада. Хиндуизам је био за Макса Вебера «религија ван света», зато што је спречавао друштвене промене. У Европи и Северној Америци религија је била мотор привредног развоја капитализма. Стицање новца и богатства је суштина духа капитализма. Пљашкаши, криминалци, проститутке, коцкари на једној и аскетски протестанти на другој страни борбе за новац и богатство. По Веберу суштина капитализма је стална борба за профит. Он се позивао на савете Беџамина Франклина – „време је новац“, „углед је новац“. Протестантизам је подстицао стандардизацију капиталистичке производње и специјализацију поделе рада. Он је био уверен да протестанска религија може да доведе до економских промена. Неки социолози религије сматрају да је Веберова теорија увод у модерност и модернизам (развој индустријализације, науке и капитализма).

Бронислав Малиновски је испитивао примитивна племена на Тробриандским острвима и закључио да је религија средство које појачава друштвене норме и вредности као и друштвену солидарност. Овај социолог религије полази од психолошке основе религиозних осећања и ритуала. Разне облике напетости, тескобе и фрустрације човек решава религиозним осећањем и ритуалима (магијским радњама). Таква емоционална стања нарушавају стабилност друштва а религија је она духовна и осећајна сила која подстиче солидарност у друштву. Критичари ове теорије су оспоравали тврдње о религијским ритуалима као начину да се човек ослободи стресних ситуација.

Талкот Парсонс припада социолозима који су полазили од вредности, норми и културних значења као основе друштва и људског деловања. Религија је део културе и система вредности и самим тим она даје смернице за друштвено понашање појединаца и група. Довољно је подсетити на

заповест „Не кради!“ па сагледати друштвени значај ове религиозне норме-вредности.

По Парсонсу, религија помаже човеку да реши или да ублажи проблеме са којима се суочава. Ти проблеми припадају непредвидљивим и неизвесним догађајима, као што је смрт, љубав, губитак богатства итд. У друштву пуном противречности, религија даје смисао и значење живота. Када би у животу све текло без напетости и тескобе, религија не би била потребна. Религија такође олакшава људске патње (морална чврстина биће награђена) и даје некакав одговор на проблем зла (добро је награда у Божијем свету). Као Малиновски, и Парсонс је сматрао да религија одржава друштвену стабилност.

Теоријски приступи у социологији религије

Постоје у социологији религије различита теоријска објашњења односа друштво-религија: натуралистичко-еволуционистичка, класно-марксистичка, структурална, функционалистичка, итд.

Натуралистичко-еволуционистичке теорије. Огист Конт је сматрао да се у основи развотка људског друштва налазе идеје. Тако, постоје три стадија кретања идеје – од религијског, преко метафизичког до позитивног мишљења.

Теоретичари еволуционизма су своје тврдње настојали да докажу анализом облика људског веровања. Џон Фрејзер (1818-1941) је у свом делу *Златна грана* управо разматрао настанак и развој религије, а Едвард Б. Тејлор (1832-1917) је доказивао да се религија развила из анимизма (одуховљења природе). Тејлорова истраживања су значајна због уочавања «рецидива» прошлости у културној еволуцији. Рецидивни су саставни део духовних облика културе, а пример су митске, мистичне и магијске традиције које се препознају и у рационалистичким културама. Жилавост рецидива Тејлор објашњава особеношћу човекове психе.

Класно-марксистичка теорија религије. Рад је у основи друштва и културе па отуда и религија се разумева као духовни производ рада и класног друштва. Најпре, рад ствара човека, подела рада доприноси подели на материјалну и духовну културу, а у оквиру духовне културе појављује се религија као облик искривљене свести.

Религија је условљена класним односима у друштву, односно класним и социјалним интересима. Религија, наука, филозофија су форме владајуће идеологије. Она припада тзв. «надградњи» друштва, она је условљена степеном материјалног и политичког развоја.

Ова теорија открива противречности у друштву, али њихов расплет налази у будућности комунизма. По предвиђању ортодоксних марксиста у таквом друштву религија ће нестати.

У класном друштву религија је илузија која олакшава патње чији су узрок капиталистичка експлоатација радника. По марксистичкој теорији, религија као „опијум за народ“ ублажава социјално стање радника на више начина: 1) хришћански рај чини подношљивим „пакао“ на земљи, 2) обећањем награда у Божијем врту, 3) нада да ће се социјални проблеми решити уз Божију помоћ, 4) свет је дат по вољи Божијој.

Марксисте тврде да је религија начин ублажавања социјалних патњи експлоатисаних и сиромашних слојева друштва али и средство за одржавање капиталистичког поретка. Ова друга улога религије потврђује се у разним друштвима, како у традиционалним (Индијске касте) тако и у модерним, као у Америци у којој поједине верске групе врло жестоко агитују за политичке странке. То је доказ да религија нема само конзервативну улогу, у смислу чувања прошлости, већ понекад и активно политичку као што је пример „теологије ослобођења“ у Латинској Америци или „хришћанска десница“ која у САД подржава милитаристичку политику влада.

Новије критике марксистичког схватања религије позивају се на промене у савременом капитализму, пре свега на деперсонализовану својину (корпоративна, мултинационална) и слабљење идеологије владајуће класе у односу на економску глобализацију.

Структуралистичке теорије религије. Појам структуре искључује вредносне судове и историјски приступ. У проучавању религије социолог овог теоријског правца хоће да открије начин на који су делови неке целине повезани. Структурни елементи религије су: 1) замисао о оностраном бићу, 2) верска осећања, 3) ритуали и обреди, 4) верски симболи, 5) религијска организација, 6) свете личности и света места.

Свака теистичка религија полази од филозофског схватања света и човека. По религијском схватању, овај свет и човека створио је Бог или Богови и они управљају животом сваког од нас. То је једно специфично сазнање материјалне и духовне стварности.

Верска осећања су страх од Бога али и захвалност за могућност наставка живота и после смрти. Многи психолози сматрају да је страх од смрти основни психолошки фактор верујућег човека. Та тврдња се може узети као истинита. Али и осећање радости и усхићења је такође део осећања верујућег човека.

Сваки облик веровања је повезан са ритуалима и обредима. Поред молитве ту је и приношење жртве. Циљ је придобијање наклоности Бога.

Симболички елементи религије се налазе у предметима и одећи која се користи приликом службе али и изван литургијског чина. Крст је симбол хришћанске припадности као што је полумесец симбол исламске. Вино и хлеб у хришћанству симболизују тело и крв Христову. Суштина религије налази се у «симболима који нису објективни и изражавају осећања, вредности и наде верника или који организују и регулишу узајамни однос верника и објекта

њихове вере, или настоје да сажму целокупни однос верник-објект вере» (Роберт Балах, према Хамилтону, 2003).

Верске организације су, на пример, цркве (лат.ecclesia). У црквама служе свештеници, лица која су образована за тумачење верских догми, верских књига и тако посредују између верујућих тј. лаика и Бога. Цркве делују у оквиру парохија, а врховни органи Цркве су свети сабори или концили.

Функционалистичке теорије религије. Функционализам је био најутицајнија теорија током XX века а његова основна методолошка идеја је да људске творевине проистичу из задовољавања њихових потреба. Религија је систем верских учења, симбола и обреда којима се задовољава једна значајна друштвена и индивидуална потреба. Та потреба је вера у Бога, комуникација са светошћу, са другим људима и са самим собом. Човек још увек мало зна о природи и друштву и ослонац на Бога је један од одговара на тајне живота. Читав сплет душевних потреба као што су молитва за помоћ, покајање, исповедање, захвалност, човек задовољава обраћањем Богу. Дакле, функционализам проучава религију у склопу потреба друштва: потребу за солидарношћу, вредносном сагласношћу, интегрисаношћу. Религија учвршћује друштвене норме и вредности.

Религија има неколико друштвено-културних функција: сазнајну, културну, комуникативну, етичку, психолошку, идентитетску, интегративну, легитимацијску, политичку. Друштвени живот је један изузетно сложен процес који појединац и групе не могу да смисаоно обухвате на целовит начин. Отуда стварају свој поглед на свет који им омогућава да разнолика искуства тумаче својим погледом на свет. Религија је један облик погледа на свет, односно једно схватање смисла живота. Материјалном свету она супротставља духовни.

Идентитет је потреба коју, поред друштва и културе, такође задовољава религија. Свест и осећање да припадамо

некој заједници и да се разликујемо истовремено обликује религија. Понашање људи се може оправдати на разне начине а један од тих начина је и вера. Теоретичари функционалистичког правца сматрају да религија има кључну улогу у повезивању чланова једне заједнице. Сетимо се традиционалних патријархалних заједница у којима је божанство било врхунски ауторитет у држању чланова на окупу.

Дуго времена током историје религија и црква давале су легитимитет политичкој власти и друштвеном уређењу. У савременом друштву религија нема ту моћ легитимацијског фактора али у појединачним и групним понашањима она је још увек снажан чинилац оправдања власти. Разнолике потребе и жеље оправдавају се религијом. Политичка функција религије данас је најизраженија у исламском свету и у «евангелстичкој инвазији држава бившег Совјетског Савеза». Ентони Гиденс у *Социологији* (1998) наводи податке о таласу верских мисија после пада комунизма у земљама некадашњег СССР-а. Више од 300 мисионарских група делује у Русији. Оне проповедају да је амерички начин живота највернији израз правог хришћанства. Исламске државе су најотпорније према демократији. Од 39 девет држава у којима је ислам основна религија само су неколико прихватиле демократске институције. У већини тих земаља делују јаки исламистички покрети који се супротстављају вестернизацији својих држава. Они сматрају да верске догме Курана морају да буду основа целокупног привредног, политичког и културног живота.

Оваква и сличне политичке функције религије навеле су неке теоретичаре на закључак да ће будући сукоби у свету бити сукоби око верске доминације или сукоби цивилизација у чијем су средишту религије. О томе опширно пише Мајкл Хантингтон у књизи *Сукоб цивилизација* (2000).

Критичари функционализма тврде да ова теорија прецењује интегративну функцију религије. Бројни су примери који показују да религије могу да доведу до сукоба и

напетости у држави (католици и протестанти у Северној Ирској, индуси и муслимани у Индији). Религија једнако доприноси солидарности и конфликтима у друштвима различитог облика уређења и степена развијености.

Теорије о компензаторској улози религије. Социолози религије овог правца тврде да религија задовољава пре свега потребе појединца а не као што сматрају функционалисти, друштва. Полазе од схватања човека као бића који раде оно што верују да ће бити добро за њих. Али добра за којима жуде нису доступна свима. Ако не могу да задовоље своје жеље ту је религија да их увери како ће бити задовољени у царству Божијем. А најважнија компензаторска улога религије, свакако је, обећање вечног живота. Само она може да одговори на питање смисла живота? Крајњег циља нашег живота?

Религија у савременом друштву

Каква је улога религије у савременом друштву, држави и култури? На ово питање се мора одговорити диференцирано. Хришћанска вера губи некадашњи преовлађујући утицај у друштвеном животу. Ислам међутим оживљава, нарочито у својим фундаменталистичким следбеницима. С једне стране, Куран подстиче активистички став верника у борби за веру а с друге стране, они пружају практичан отпор према утицају западних култура.

Процес глобализације није једнозначан. У њему се преплићу локално и универзално. Религије у глобализованом свету могу да се сукобљавају, да сарађују или да се маргинализују. Семјуел Хатингтон у књизи *Сукоб цивилизација*, тврди да ће будући сукоби бити засновани на цивилизацијским разликама, односно на религијама. По његовом суду, људи дефинишу свој идентитет у етничком и религиозном значењу.

Модерност је рационалност заснована на науци. Рационалност одбацује веру, емоције, традицију и концентрише се на циљеве и погодна средства која их

остварују. У литератури се наводе следећи чиниоци развоја рационалног мишљења: аскетски протестантизам, рационална организација друштва, сазнање природног и друштвеног света, рационално решавање проблема. Основна претпоставка научне рационалности је да све на свету може да се побољша и боље да функционише.

Па ипак у модерном друштву постоје ствари које не можемо разумети и објаснити на рационалан и научан начин. Ирационални феномени имају место у животу савременог човека. Смрт или неправда, не могу се разумети рационално. Тешко је одбранити тврдњу да је религија одстрањена из значења и свести који усмеравају човеково деловање и начин тумачења света.

Модерност по мишљењу Ентони Гиденса, карактеришу рационализација и диференцијација. А постмодерну рефлексивност која стално унапређује друштвени живот и помера границе постојања (нова сазнања и искуства мењају институција); промена у организациј простора и времена; нове комуникације и искорењивање. «Религиозна космологија уступа место рефлексивно организованом знању, које се темељи на емпиријском опажању и логичком мишљењу, а усмерено је на материјалну технологију и друштвено применљива правила» (Гиденс, Последице модерности, 1990).

У таквим постмодерним условима човек се суочава са проблемом осећања сопственог идентитета. Религија је незаобилазан чинилац етничког (националног) идентитета. Она штити националну културу и помаже појединцима да се одреде према другим културама. Верски идентитет је начин одбране националног поноса.

Модерност изазива сумњу у моћ рационалности, а потом, јавља се питање смисла живота у моралној празнини. Тај вакум може попунити религија. И поред значајне секуларизације у савременом друштву неће бити угрожена привлачност религије: «наука и рационална мисао остале су неме кад је реч о таквим основним питањима као што су

значање и смисао живота – питањима која су одувек била у сржи религије» (Гиденс).

Друго питање које је релевантно за нову улогу религије у савременом друштву тиче се правног уређења државе и верских права грађана. Историјски гледано постоје три односа између државе и религијских заједница: 1) држава и религија налазе се у јединству власти, 2) држава и религија су одвојене, 3) између државе и религије постоји сарадња, 4) сукоб државе и религије.

Током средњевековне историје владало је јединство «престола и олтара», односно краљ је добијао благослова од цркве за своју владавину. Било је и држава у којима је власт одређивала ко ће бити врховни поглавар цркве. И данас постоје државе у кој се признаје једна религија као државна: Православна црква у Грчкој, јудаизам у Израелу, Англиканска црква у Енглеској, ислам у Ирану. И данас бискупи у Енглеској бивају постављени одлуком краљице а не врховног надбискупа.

Тако је у неким државама (Француска) у другим државама делимично (Немачка) а у некима постоји идентитет вере и државе (Иран). Одвојеност државе од цркве постоји у Француској, Португалу, Турској. Ово раздвајање се односи и на материјану помоћ тако да је вера и делатност цркве приватна ствар грађана.

Трећи вид односа државе и религијских заједница практикује се у Италији и Шпанији, на пример. У тим државама утврђују се посебни облици споразума између власти и цркве у којима се усаглашавају интереси верника и државе.

Четврти пример забележен је у некадашњим комунистичким државама или у време конкордата у Краљевини Југославији 1937. године.

С друге стране, у религијским списима јеврејске, хришћанске и исламске вере не постоји мисао о држави и организацији друштва. Свете књиге углавном се баве односом

човека и Бога. Али, црква је пролазила кроз различите облике државне власти – монархије, диктатуре, демократије тако да је морала бар практично да се одређује према држави и политици. „Цару цареву, Богу божије“, то је један став из хришћанских светих списа. Међутим, током историје Црква се мешала у државни живот. И православно хришћанство је било активно у неким историјским периодима у односу на државу. Али, у време стаљинизма, током прве половине XIX века, црква је много пострадала, а била је и забрањена.

Друга значајна околност је у чињеници да неке религија прелази државне границе (католичка цркве) а друге су поистовећена са нацијом (православље и јудаизам).

У данашњем свету, са око 200 држава, готово да нема једноверске државе, већ државе састављене из већих и мањих религија. Данас у свету постоји велики број великих и малих верских заједница. Појам мултирелигиозности треба да теоријски и практично прошири разумевање религијских идентитета у оквиру вишенационалне државе. Основни циљ ове замисли је ширење толеранције, дијалога и уважавања између различитих религија. У том погледу вишерелигиозност је наставак оне традиције мишљења која се супротставља расизму и сваком другом облику власти над верском разноврсношћу људске заједнице.

У свакој вишенационалној држави односи између религија имају два лица: складни односи али и страх од преверавања и тежња за одбраном верске посебности. Треба стално имати на уму да односи између религија могу бити различити у свакодневnoj, стваралачкој, политичко-историјској култури. Док је у стваралачкој равни контакт са другом религијом углавном подстицајан, у свакодневnoj и историјско-политичкој сфери, сусрет са другом религијом потенцијално је сукобљавање.

У контексту мултирелигиозности треба разумети и верска права. Та права, у форми приватности су одувек постојала само се нису увек поштовала од стране неких

држава. Међутим, ово право су кршиле и поједине цркве наметањем сопствене вера другим вероисповестима, као што се догодило за време НДХ од 1941-1945. године. У савременом друштву угрожавање религијских слобода је забрањено и подлеже осуди. Државе доносе законе о религијским слободама а постоје и међународне норме које се залажу за религијске слободе. Тако *Универзална декларација о људским правима* која је донета у Уједињеним нацијама 1948. брани право на «слободу мишљења, савијести и религије».

Закључак

Социологија религије проучава све оне односе у друштву који се успостављају између религије и друштва. Не постоји у овој посебној социологији један приступ сазнања и истраживања већ неколико. У оквиру дисциплине приступи се диференцирају према аспекту проблема на структурално-функционални, друштвеноистријски и антрополошки. На темељу ових разлика изграђују се одређене теорије социологије религије. Међутим, научно су релевантни и они приступи који се концентришу на изучавање дела великих проучавалаца религије. Социолошке теорије су достигле висок ниво у развоју категоријалног апарата и апстрактно-аналитичког метода. Даљи развој ове социолошке дисциплине ће се вероватно кретати у правцу емпиријских истраживања у области веровања и организације верујућих људи и друштвених група. Али, то не значи да ће се запоставити и теоријски социолошки приступи.

Литература

- Аврамовић, (2008): Култура, Завод за уџбенике, Београд
Павићевић, В. (1980): Социологија религије, Београд,
Гиденс, А. (1998): Социологија, ЦИД, Подгорица
Чајкановић В.(1973): Мит и религија у Срба, Београд

- Диркем Е, (1982): Елементарни облици религијског живота, Београд,
- Тревор Линг, (1993): Историја религије Истока и Запада, Београд,
- Трелч. Е. (1969): Црква и секта, Београд
- Вебер, М. (1989): Протестанска етика и дух капитализма, Сарајево
- Цвитковић, И. (2005): Ријечник религијских појмова, Дес-сарајево
- Цвитковић, И. (2007) Социологија религије, ДЕС- сарајево:
- Малиновски, Б. (1971): Магија, наука, религија, Београд,
- Сапир, Е.(1974): Оглед из културне антропологије, Београд
- Становчић, В. (1999): Политичке идеје и религија, ФПН, Београд
- Клод Леви Строс, (1966) Дивља мисао, Београд
- Косидовски (1988): Оснивачи великих религија, Београд
- Фројд, С.(1973): Тотем и табу, Нови Сад
- Елијаде, М. (1999): Водич кроз светске религије, Београд
- Религија, (1992): Социолошки лексикон, Београд,
- Јеротић, В. (1996): Старо и ново у хришћанству, Београд
- Јевтић, М. (2002): Религија и политика – увод у политикологију религије, Београд
- Јевтић, М.(2000): Савремени цихад као рат, Београд
- Култура и религија (зборник) (1981), Радничка штампа, Београд
- Фрејзер, Ц.(1977): Златна грана, Београд
- Шушњић, Ц.(1998): Религија I-II, Београд
- Православна веронаука (1982). СПЦ, Београд
- Келер Јузеф (2002): Оснивачи великих религија, Београд
- Хамилтон М. (2003): Социологија религије, Београд
- Енциклопедија живих религија (1990) Београд
- Збирка појмова из Јудаизма (1998) Рабин Кадик Данон
- Мартин Линкс (2004): Мухамед, Сарајево
- Освалт, С. (1980): Грчка и Римска митологија, Београд
- Коларић Иван (2004); Филозофско-теолошки лексикон, Ужице

- Религија у мултикултурном друштву, (2005): Зборник (преоредио Милан Трипковић), ФФ Нови Сад, Социолошко друштво Србиј, Нови Сад
- Ђорђевић, Д. (1991): Православље између неба и земље, Ниш, Градина, /приредио и уводну студију написао/.
- Ђорђевић, Д. (2007): Муке са светим: изазови социологији религије, Ниш, НКЦ,
- Куљић, Р, Ристић, Л. Аврамовић, З. (2009): Култура религије, Завод за уџбенике, Источно Сарајево
- Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future, Niš : Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion, 2007 /co-edotors D. Todorović and Lj. Mitrović/ .
- The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics: 1991-2007, edited by Ђорђевић, D. B. Niš: YSSSR, 2008

Зоран Аврамовић
Рајко Куљић

SOCIOLOGICAL APPROACHES TO RELIGION

Summary

A structural frame for sociological research of religion is presented in the paper. The first part of it deals with religious terminology. The second part of the paper deals with the analysis of a special sociological approach to religion and a list of problems a sociologist of religion researches is given. Those problems are described in detail. The next part of the paper offers the interpretation of several great sociologist of religion: Marx, Durkheim, Weber, Malinowski and Parsons. The contents of the main terms of several theoretical conceptions are analyzed in the next part of the text: naturalistic, class-marxist, structural, functional and compensatory. Finally, the last part of the paper deals with the role of religion in modern society.

ИНСТИТУЦИОНАЛНО НАСИЉЕ У ПСИХИЈАТРИЈИ

Апстракт: У уводу су изложени аспекти агресивног понашања психички оболелих у разним условима и зависно од дијагнозе психичког поремећаја.

Детаљно су изложени социјални аспекти присилне хоспитализације душевно оболелих у епидемиолошком, клиничко психијатријском и опште друштвеном контексту.

У закључку је указано о чему треба водити рачуна и које мере предузети у друштву да се смањи институционално насиље у психијатрији.

Кључне речи: присилна хоспитализација, агресивност душевно оболелих, насиље, психијатрија

Алиби за институционално насиље у психијатрији: агресивност душевних болесника

Не тако давно тематизовано насиље у психијатрији, које се изводи разним облицима присилног смештаја и исто таквог третмана, нашироко се тумачи оправдањем, да су душевно оболели, поред тога што су непредвидиви, још и агресивни или насилни, самим тим опасни и по себе и по друге. Стога ћемо се пре него ли детаљније изложимо социјалне аспекте присилне хоспитализације у психијатрији једним од главних облика институционалног насиља у психијатрији, анализирати проблем тзв. агресивности душевних болесника.

Број насилних радњи међу душевним болесницима, да одмах кажемо, приближан је броју агресивних поступака у општој популацији, због чега психијатри одавно тврде да је готово иста вероватноћа да ће случајни пролазник бити нападнут на улици као и у дворишту психијатријске болнице.

То је потврђено у низу емпиријских истраживања. Стивмен и др. (Steadman et al. 1998, према Pilgrim и Rodgers 1999) су утврдили да је стопа насиља у болницама у којима се лече психотични (без наркомана и алкохоличара) иста као и стопа насиља у здравој популацији. Једно слично истраживање (Link и Stueve 1998, према Pilgrim и Rodgers 1999) у САД у Пицбургу показало је да је вероватноћа догађаја насиља чак мања у душевним болницама. Процент манифестне агресивности међу становништвом био је, према резултатима овог истраживања, 22%, а међу психијатријским пацијентима тек 11%. И кад се јави насиље психијатријских пацијената у ужем смислу (душевних болесника), она је у 86% случајева везано за породичне односе или релације са пријатељима.

У истраживањима овог проблема преовлађује општи став да је знатно већа вероватноћа насилног реаговања психички поремећених онда ако се ради о младим мушкарцима, испитаницима ниже интелигенције и пацијентима са дијагнозом зависности од алкохола или дрога (Waelder 1969; Monahan, Steadman 1994; Cockerham 2000). Поменути став се поклапа са нашим стручним искуством током последњих 30 година у психијатријским диспанзерима у Београду, тачније у пракси Института за ментално здравље и Института за психијатрију Клиничког центра Србије у Београду.

Па чак ако је једном и починио насиље, прогнозирање насилног понашања психотичног у будућности омашује чак у 90% случајева, утврдили су Инис и Имајри (Ennis, Emery 1978, према Pilgrim, Rodgers 1999). На значајнију учесталост агресивног понашања психички оболелих утичу поред дијагноза алкохолизам и зависност од дроге, још и следећа психопатолошка стања, акутна параноидна узнемиреност, дисоцијативни поремећаји личности и тровање, укратко она стања у којима постоји недостатак увида у измењено психичко стање или присуство тзв. продуктивних психотичних симптома, пре свега императивних слушних халуцинација (Schanda и Taylor 2001). Знатан проценат агресивног

понашања у психијатријској установи отпада на поремећаје личности, олигофрене и дементне, што су установили у свом истраживању Шписл и сар. (Spiessl et al. 1998) на узорку од близу 18000 пацијената. Ови аутори су потврдили да су последице измењеног агресивног понашања пацијената препознају индиректно и кроз лаке телесне повреде других (63%), кроз оштећивање ствари (30%), док на тешке телесне повреде отпада 7% агресивних поступака хоспитализованих пацијената.

Сматрамо да је учесталост насилног понашања на психијатријском стационару везана и за атмосферу у установи, за ставове особља, нарочито ако су они ригидни и ауторитарни.*

У бригу друштва да заштити грађанска права пацијената, 'меша' се наравно и држава. Тако у СР Немачкој тзв. Комисије за посете психијатријским установама Министарства унутрашњих послова, редовно прате рад психијатријских болница и процењују законску заснованост евентуалне присилне хоспитализације. Влада В. Британије иницирала је, као алтернативно решење присилном азилирању, тзв. присилну хоспитализацију ван болнице на комунитарном нивоу (Bindman 2002). Слично се ради и у Србији у оквиру Министарства здравља и заштите животне средине, од стране комисије чије чланове (обично искусне психијатре, у правилу

* Како смо запазили на болничким одељењима ИМЗ у Београду од лета 2004. до зиме 2006. после именованја на чело установе личности са ауторитарним стилем руковођења, десила су се чак четири суицида хоспитализованих и неколико напада пацијената на особље. То се догађало после периода од три године без иједног самоубиства, а са свега два инцидента агресивне природе, када је установом руководило лице демократски изабрано, са 63% "за" од стране свих запослених ИМЗ-а. Слична потврда овог нашег става су и три убиства пацијената у Болници "Др Лаза Лазаревић", почињена почетком 2006, највероватније од стране других хоспитализованих болесника, у време кад је ова болница била вођена од личности са вербално агресивним стилем комуницирања (неретка потцењивања и увреде), како са пацијентима тако и са колегама.

професоре Универзитета), именује министар здравља, а која с времена на време надзире стручни рад великих психијатријских болница.

Радикални критичари психијатрије (Henriks 1987) сматрају да су и те комисије одговорне за злоупотребу психијатрије, тачније за целокупну праксу присилног смештаја. Полиција, сматрају они, учествује у насилном смештају душевних болесника директно, али се исто тако ангажује и у гушењу политичких протеста пацијената и њихових организација које се залажу за укидање азиларне психијатрије, као што су били примерице 'Clientenbond' - Савез психијатријских пацијената из Холандије, или Социјалистички колектив пацијената из Хајделберга, затим организација психијатријских пацијената под називом 'Полудети', па 'Helse Nex', феминистички организоване психијатријске пацијенткиње, те 'Wegloophnizen' - организација пацијената побеглих из психијатријских болница, сва три удружења из Холандије. Да је Хенрикс делимично у праву говори чињеница што се у поменуте комисије у Србији бирају професори Медицинског (а не рецимо Филозофског или других факултета), чије је професионално опредељење такво да су далеко мање критички расположени према институцијама, поготово здравственим тј. психијатријским.

На историјском састанку мрежа антипсихијатријских организација 1984. одржаном у Риму, на ком је било присутно око 1000 активиста чак из 18 земаља (одржаном иначе у бившој кланици у којој је Уго Черлети први пут применио електрошок-терапију у лечењу психијатријских пацијената), усвојено је десет закључака, а један од кључних гласи: "Радити на укидању присилне психијатрије у свим земљама" (Roteli 1977, стр. 250). Интересантно је да у овом документу као и у сличним текстовима, антипсихијатри избегавалу да помињу насиље у психијатрији или присилни смештај, пишући опширно о индиректној изолацији и општем отуђењу у

условима дуготрајне хоспитализације као главним недостацима класичне азиларне психијатрије.

Регресија душевног болесника је по свему судећи оно што нас плаши и изазива у нама страх од хаоса, од губитка разума и разарања наших односа са другим људима. А од поменутих страхова до социјално нашироко прихваћене жеље да се казне, физички спрече и сл. они који су га у нама подстакли тј. душевни болесници, мали је корак. Тако ритуално или фантазматско задовољење агресивних и деструктивних фантазија кроз одобравање официјелног агресивног поступка полиције или психијатријских техничара са душевним болесницима, води растерећењу индивидуалне и колективне напетости код већине људи, изазване напором да се држи под контролом сопствена агресивност и регресивност. Претходном несвесним психичким потребама изгледа, не служи само унутрашњем оправдању примене насиља према психијатријски оболелом, него и уопште при стварању негативног стереотипа према психичким болесницима, повезан са ставом да су они опасни јер су неразумни, непредвидиви и агресивни.

Присилна хоспитализација и други облици институционалног насиља у психијатрији

Примена принуде или институционализованог насиља у психијатрији препознаје се у неколико облика. То су: 1 - присилни пријем у болници (принудна хоспитализација у ужем смислу као најчешћи), 2 - присилни третман уопште (фиксирање пацијента за кревет, облачење у одећу која ограничава покрете руку, присилна апликација лека, примена електро-шок терапије, затварање у посебне просторије у којима је узнемирени или агресивни пацијент изолиран, најзад тзв. унутрашња или хемијска фиксација лековима-антипсихотицима у великим дозама) и 3 - примена мање

препознатљивих форми принуде у комуналној и другим гранама ванболничке психијатрије.

Официјелна евиденција о присилним хоспитализацијама је изненађујуће арбитрарна, као што су произвољни и критеријуми процене опасности по друге и по себе, закључује амерички социолог менталних поремећаја Кокерхем (Cockerham 2000), а мало је аргумената који противрече овом закључку. И поред свих елемената хуманизовања рада савремених психијатријских институција започетих 70-их година, сматра се да је око 10% упућених у психијатријске установе лечи и даље под принудом тј. против властите воље, а неретко и уз ангажман полиције (Bruns 1993). Барнс (Burnes 1990, према Pilgrim, Roger 1999) тврди да је у В. Британији годишње око 200 хоспитализованих пацијената приведено лечење у 'невољној пратњи' службеног лица, чувара, психијатријског техничара или полицајца. У Јапану је утврђена до сада највиша стопа присилно хоспитализованих, од 80% свих стационарно лечених душевних болесника. У бившим земљама СССР-а била је довољна квалификација "угрожава или нарушава социјалистичку заједницу", да би се неко без своје воље сместио у психијатријску установу (Pilgrim, Rodgers 1999). Број присилно смештених у државним болницама САД кретао се 1930. г. око 90% свих хоспитализованих, 60-их је износио 80%, да би у 70-им годинама пао на 30-50%. Сматра се да је овај пад настао и као последица социолошких и епидемиолошких истраживања у овој области шездесетих и седамдесетих година 20. века (студије Hollinshead и Redlich-а, Goffman-а, Scheff-а и других), у којима је преовладао закључак да су психијатри претеривали у процени друштвене опасности душевних болесника.

Увидом у литературу о овом питању Бастијан, Деби и Халтенхоф (Bastian, Debus и Haltenhof 1998) констатовали су да се мере присилне изолације, фиксације и присилне медикације примењују у 5-15% свих психијатријских пацијената у Немачкој и Швајцарској. У свом истраживању на

психијатријским пацијентима у ХанOVERу и Баселу током једне године, они су дошли до резултата да је око 7% свих психијатријских пацијената било једном фиксирано, тј. да се физички везује сваки 15. пацијент општег психијатријског одељења, сваки 14. геронтопсихијатријског и сваки 25. болесник одељења за болести зависности. Разлог за то је, по редоследу учесталости: немир пацијента, напад болесника на особље, вербална агресивност, самоповређивање оболелог и на крају општа узнемиреност. Климиц и др. (Klimitz et al. 1988) су, такође емпиријски, утврдили да 81% физичких фиксација психијатријских пацијената у Немачкој траје до два сата, а да се оне уприличавају у ноћним сменама изван регуларног радног времена лекара, када ју на властиту иницијативу предузима особље нижег и средњег образовања, углавном незадовољно ниским дозама медикамената које ординирају лекари, по њима недовољно за сувише узнемирене пацијенте. Слична искуства имали смо и сами из шестогодишњег рада на полуотвореним стационарима ове врсте у Институту за ментално здравље у Београду крајем 70-их и почетком 80-их година. Занимљиво је да су новија истраживања (Lepping et al. 2004) у Енглеској и у Немачкој показала да су ставови и стручњака и лаика о овом питању врло слични, тј. негативни, нарочито према присилној хоспитализацији у првој фази. Међутим, са годинама старости испитаника, и стручњака и лаика, расте број присталица насилног третмана.

Није непознато да се у новије време говори и о присилном лечењу и ванболничких пацијената у тзв. комуналној психијатрији, у Енглеској и Велсу, на пример (Bindman 2002).

Што се тиче институционалног микросоцијалног учешћа у присилном смештају у око $\frac{1}{4}$ су иницијатори и главни реализатори диспанзери психијатријских клиника, у $\frac{1}{4}$ службе социјалне заштите, у $\frac{1}{4}$ приватни психијатри и сродне професије, а све друге службе и појединци у преосталих 25%

случајева (породични лекар, болнице за соматска обољења, особље хитне помоћи итд.) (Bruns 1993).

У Србији нема систематизовано обрађених статистичких података, нити научних истраживања овог проблема, али се може претпоставити да је годишње реч о најмање неколико стотина присилно смештених људи у наше психијатријске болнице. Ова хипотеза наравно, као и обрада низа аспеката овог проблема у нашој земљи, просто вапи за научном провером.

Најтежа ситуација у вези са контролом душевно оболелих је у затворима односно са психијатријским пацијентима који издржавају затворску казну због учињених кривичних дела. На основу прегледа радова из обе области у 62 ревије 12 различитих земаља Запада са 22790 затвореника, Конрад (Konrad 2002) је утврдио да су психичка обољења у затвору значајно присутнија у односу на иста у општој популацији. Тако се 3,7% мушкараца (4% жена) у општим затворима лечи због психотичних промена, 10% мушкараца (а 12% жена) под дијагнозом психотична депресија, а 65% мушкараца (42% жена) под дијагнозом поремећаја личности. У затвору је знатно повећан и ризик од суицида и обољења од депресије, нарочито код старијих затвореника и бивших бескућника. У овој типичној тоталитарној установи психички оболели се, по свему судећи, додатно криминализују и трајно етикетирају психијатријском дијагнозом.

Што се тиче разлога за присилну хоспитализацију најчешћи је тзв. “општа опасност душевних болесника” - 70%, затим следе тзв. “насилне радње душевних болесника на другима” (углавном од стране схизофрених болесника) око 15%, и на крају “опасност по себе” (претећа суицидалност код депресивних пацијената) у око 15% случајева, како је то нашао у свом истраживању Брунс (Bruns 1993) у Немачкој у региону Бремена почетком 90-их година. Међутим, уз психијатријске разлоге примене институционалног насиља, све чешће се јављају физичке повреде и интоксикација као коморбидитет у

које се убраја и покушај суицида и друге агресивне радње (Kropp, Blanke, Meiners-Emrich 2005). Истраживања овог аспекта присилне хоспитализације у Јапану (Ishizuka, Nakatami, Morita, Satoh 2001) показала су да је принудни третман повезан са низом сложенијих чинилаца: са проблемима у медијацији и са лошом сарадњом са пацијентима или болесника са особљем уопште, са самоповређивањима принудно хоспитализованих, па тек тада са њиховим хетероагресивним понашањем. Помиње се и фактор лоши услови живљења (испитаници који су живели сами или у лошим односима са другима пре азилирања). У начелу треба обратити пажњу на пацијенте који нису мотивисани за лечење, који тешко сарађују са терапеутима и упадају чешће у агитирана, агресивна или халуцинантно-параноидна стања. Психијатри су у великој већини (80-95% случајева) склони да, кад им се предоче случајеви који се односе на претходно изложена стања, одобре присилну хоспитализацију, како потврђују истраживања у Аустрији (Haberfellner, Rittmansberger 1996) и у Немачкој и Енглеској (Steinert, Lepping, Gebhart 2003). Нема много разлога да не мислимо да сличне ставове имају и стручњаци у другим земљама.

Према примени насиља у психијатријским установама, нарочито су критични социолози. Тако Чиф (Scheff 1964) сматра да чак код 63% присилно хоспитализованих није постојала опасност ни по друге ни по себе у смислу самоповређивања или претње суицидом. Винг (Wing 1982) посебно скреће пажњу на маничне пацијенте, који се присилно лече а не представљају опасност ни за себе ни за друге, изузев финансијских проблема који могу да направе себи или породици некритичим куповинама у акутној фази болести. Најпроблематичнији разлог присилне хоспитализације представља нема сумње тзв. “превентивни” присилни смештај, иза којег стоји дубиозна мотивација његових актера.

Кокерхем (Cocherham 2000) наводи да је међу онима на којима је примењено институционално насиље више жена које

су проглашене за опасне по себе и више је мушкараца процењених опасним по друге. У присилно смештеним доминирају иначе, пацијенти из града, затим генерално они који потичу из нижих друштвених слојева (и то су најчешће старе жене, као прототип физичке и социјалне маргинализованости, посебно у групи присилно хоспитализованих преко 70 г. старости), затим разведени и самци у старости од 20-40 година, као и млади припадници маргиналних група из најнижих друштвених слојева, као што су Црнци у САД (Singh et al. 2001), односно мањине уопште (Kaltiala-Heino 2004).

Претходни резултати истраживања овог проблема се поклапају, можемо да приметимо, са ставовима социолошке теорије етикетирања. Тако је Чиф још 1975, а затим и други аутори у новије време (Bindman et al. 2002), нашао високу корелацију између сиромаштва, лоших здравствених услуга и социјалне депривације уопште с једне, и високе вероватноће присилне хоспитализације са друге стране.

Више од половине присилно смештених бива отпуштено у року од месец дана лечења, пише Брунс (Bruns 1993). Додали би, на основу утисака из психијатријске праксе у Србији, да је боравак присилно смештених у нашим приликама дужи, мада не драстично, и да као и другде зависи не само од стручних аргумената, него и од добре воље низа људи социјално моћнијих од њих, пре свега од ставова њихове уже родбине.

Уместо закључка

Што се тиче присилног третмана душевних болесника као најдубиознијег облика друштвене контроле психички оболелих и најучесталије форме институционалног насиља у психијатрији, неопходно је континуирано научно преиспитивање ефеката правне регулативе и поштовања етичких начела у психијатрији, поготово за пацијенте који имају делимичне, накнадне или потпуне увиде у своје

поступке и психичко стање у ком се налазе. Дobar пример је егзибиционист који бива осуђен због јавног показивања свог полног органа са малом вероватноћом (као уосталом и све психопатије), да ће се хапшењем и затварањем кориговати његово понашање. При том је под великим знаком питања и правна квалификација под називом 'унутрашња присила', која важи и за тешка неуротична стања, а у судско психијатријском смислу слoви као одлучујуће образложење за губитак контроле понашања (Waelder 1969).

Примена институционалног насиља, било као краткорочни поступак (уклањање душевног болесника из друштва као опасног), било као дугорочни начин контроле над душевно оболелим који су извршили кривично дело (осуђени душевни болесник на затворској мери лечења), било као *ad hoc* техника 'третмана' узнемиреног пацијента, стално ће захтевати свежа стручна, социолошка, психијатријска и правна преиспитивања, не само због основне противречности (кажњен а неурачунљив), него због насиља које је све присутније у друштву а није ни у каквој вези са психичким поремећајем учиниоца.

У америчким диспанзерима за ментално здравље воде се, поменимо, посебни регистри пацијената који су означени као агресивни. Особље диспанзера контактира породицу, пријатеље и социјалног радника пацијента, да би их ови доцније официјелно пратили и информисали о њиховом понашању. На тим списковима било је 1987. године у САД чак 5,5 милиона људи, пишу Пилгрим и Роџерсова (Pilgrim и Rogers 1999). Услов да се неко скине са тог регистра доста је строг, а он претпоставља да лице са тог списка најмање пет година буде без психијатријских симптома, потврђено од стране представника институција које прате његово стање.

Закон у већини земаља дозвољава психијатрима да интервенишу у кућама пацијената. Слично је и у Србији. Међутим ово се питање заоштрава сваки пут кад пацијент

одбија сарадњу, а да при том никога, укључујући и себе сама, физички не мора да угрожава.

Може се очекивати да ће у будућности репресивне форме бити суптилније, и да ће у епидемиолошким подацима бити мање присилно лечених, али да ће значајнију улогу у примени мање видљивог насиља имати непосредна друштвена околина и особље у центрима односно диспансерима за ментално здравље на терену.

У том смислу и закон о душевним болесницима, а поготово његова примена, треба у свакој друштвеној заједници да прецизно регулише следеће аспекте социјалне контроле душевно оболелог:

а) подршку пацијентима у слободном избору психијатра,

б) додатно законско прецизирање обавезивања психијатара на чување тајне о личним подацима везаним за оболелог,

в) јасно временско ограничење присилног смештаја, принудне примене лекова, фиксирања и сличних насилних поступака према пацијенту,

г) обавезно присуство адвоката пацијента при присилној хоспитализацији,

д) укидање ограничења права на телефон, посете и на поштанско комуницирање принудно хоспитализованих,

ђ) захтев да у истраживањима друштвене контроле психијатријских пацијената обавезно мора да буде, поред епидемиолошког, укључен и субјективни аспект проблема (патња присилно хоспитализованог пацијента), односно контролна група дијагностички сличних испитаника (који нису присилно хоспитализовани),

е) подршка испитивања ставова о овом проблему, одвојено или у вези са ставовима према душевним болесницима уопште, и то целокупног становништва као и професионалаца, лекара, полицајаца и представника судства, који су укључени у присилни смештај психијатријских

пацијената, да би се уочиле 'кључне тачке' или 'сиве зоне' овог проблема, којим треба друштво преко својих институција да се конкретно позабави,

ж) обавезно јавно објављивање (једном годишње најмање) броја присилно хоспитализованих у одређеном региону, посебно обелодањивање броја оних међу њима, који су више него једанпут присилно хоспитализовани, као и ефикасно укључивање политичких и друштвених организација, добровољног и непрофитног карактера, које могу да помогну у смањењу последица разних облика институционализованог насиља у психијатрији, пре свега правовременим и објективним упознавањем шире јавности са грађанско-правним, стручним и опште хуманим аспектима овог проблема.

Литература

1. Bastiaan P., Debus S., Haltenhof H. (1998): Zwangsmassnahmen in der Psychiatrie, *Psychiatrische Praxis*, 25, 231-234.
2. Bindman J. (2002): Involuntary outpatient treatment in England and Wales, *Current Opinion in Psychiatry*, 15, 595-598.
3. Bindman J., Tighe J., Thornicroft G., Leese M. (2002): Poverty, poor services and compulsory psychiatric admission in England, *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 37, 341-345.
4. Bruns G. (1993): Ordnungsmacht Psychiatrie, *Psychiatrische Zwangseinweisung als soziale Kontrolle*, Westdeutscher V., Opladen.
5. Cockerham W. (2000): *Sociology of Mental Disorder*, 5-th. ed., Pentice Hall Inc., New Jersey.
6. Coughnard A., Kalmi E., Desage A., Misdrahi D., Abalan F., Brun-Rouseau H., Salmi L. R., Verdoux H. (2004): Factors influencing compulsory admision in first-admitted subjects with

- psychosis, *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 39, 804-809.
7. Haberfellner E. M., Rittmannsberger H. (1996): Unfreiwillige Aufnahme im psychiatrischen Krankenhaus - die Situation in Österreich, *Psychiatrische Praxis*, 23, 139-142.
 8. Хенрикс Т. (1987): Грађанска непослушност против затварања, у: Петровић А., Млађеновић Ј. (ур.): Мрежа алтернатива, Светлост, Крагујевац, 235-237.
 9. Ishizuka Ch., Nakatani J., Morita N., Satoh Sh. (2001): Sociodemographic and clinical characteristics of psychiatric patients coercively brought to hospitals, *Epidemiological and Clinical Neuroscience*, 55, 147-156.
 10. Kaltiala-Heino R. (2004): Increase in involuntary psychiatric admissions of minors: A registrar study, *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 39, 53-59.
 11. Klimitz H., Uhlemann H., Fähndrich E. (1998): Fixiren wir zu häufig? Indikation, Häufigkeit und Randbedingungen von Fixierung in einer allgemein-psychiatrischen Abteilung, *Psychiatrische Praxis*, 25, 235-239.
 12. Konrad N. (2002): Prisons a new asylums, *Current Opinion in Psychiatry*, 15, 583-587.
 13. Kropp S., Blanke U., Meiners-Emrich H. (2005): Involuntary hospitalisations in 2000 according to german "Psych KG" in the City Hannover, *Psychiatrische Praxis*, 32, 18-22.
 14. Lepping P., Steinert T., Gebhart R.-P. Röttgers-Rüdiger H. (2004): Attitudes of mental and treatment in England and Germany - a questionnaire analysis, *European Psychiatry*, 19, 91-95.
 15. Monahan J., Steadman H. J. (ed.) (1994): *Violence and Mental Disorder*, Chicago University Press, Chicago.
 16. Pilgrim D., Rogers A. (1999): *A Sociology of Mental Health and Illnes*, Open University Press, Buckingham-Philadelphia.
 17. Ротели Ф. (1987): Ничија земља - друштвена контрола између затварања и напуштања, у: Петровић А.,

- Млађеновић Л. (ур.): Мрежа алтернатива, Светлост, Крагујевац, 249-252.
18. Schanda H., Taylor P. (2001): Agressives Verhalten psychisch Kranker im stationären Bereich: Häufigkeit, Risikofaktoren, Prävention, Fortschritte der Neurologie und Psychiatrie, 69, 443-453.
 19. Scheff T. (1964): The societal Reaktion to Deviance, Social Problems, 2, 159-73.
 20. Scheff T. (1975): Labeling Madness, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey.
 21. Singh S. P., Croudace T., Beck A., Harrison G. (1998): Perceived ethnicity and the risk of compulsory admission, Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology, 33, 39-44.
 22. Spiessl H., Krischker S., Cording C. (1998): Aggressive Handlungen im psychiatrischen Krankenhaus, Psychiatrische Praxis, 25, 227-230.
 23. Steinert T., Lepping P., Gebhardt R.-P. (2003): Entscheidungen zur Zwangseinweisung und Zwangsmedikation schizophrener Patienten bei Psychiatern in Deutschland und England, Psychiatrische Praxis, 30, 114-118.
 24. Waelder R. (1969): Psychiatrie und das Problem der straffrechtlichen Verantwortlichkeit, in: Mitscherlich A., Brocher T., v. Mehring O., Horn K. (Hrsg), Der Kranke in der modernen Gesellschaft, Kiepenhauer u. Witsch, Köln-Berlin, 264-277.
 25. Wing J. K. (1982): Sozialpsychiatrie, Springer V., Berlin-Heidelberg-New York.

Petar Opalić

INSTITUTIONAL VIOLENCE IN PSYCHIATRY

Summary

The introduction presents aspects of aggressive behavior of the mentally ill in various conditions and depending on the diagnosed psychic disorder.

Social aspects of involuntary hospitalization of the mentally ill are presented in detail, in epidemiological, clinical psychiatric and general social context.

The conclusion points to important considerations and measures to be taken by the society in order to reduce institutional violence in psychiatry.

РЕЛИГИЈСКА, КОНФЕСИОНАЛНА И ЕТНИЧКА ПРИПАДНОСТ КАО ФАКТОР ИДЕНТИФИКАЦИЈЕ И САМОИДЕНТИФИКАЦИЈЕ¹

Апстракт: Налази који су презентовани у овом тексту заснивају се на подацима који су добијени у емпиријском истраживању под називом «Културне оријентације, етничка дистанца и култура мира у Србији и на Балкану».

Основна претпоставка јесте да ће религијска, конфесионална и етничка идентификација бити важан фактор који одређује самоидентификацију и идентификацију испитаника. Наиме конфесионалност, као и религиозност и етничка припадност дају смисао људском постојању и поимању људи као чланова група које могу бити различито вредноване у зависности од ових фактора.

Религијску, конфесионалну и етничку припадност сматрамо независним варијаблама, док се самоидентификација и идентификација третирају као зависне варијабле.

Кључне речи: конфесионалност, религиозност, етничка припадност, самоидентификација, идентификација

Религија у савременом друштву осваја довољан простор да је сматрамо значајним друштвеним феноменом, па чак и да под утиском о њеном значају секуларизацију прогласимо митом. Доминантна теза у социологији религије данас јесте

¹ Овај чланак је резултат рада ауторки на пројекту “Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције” (149014Д) који спроводи Центар за социолошка истраживања Филозофског факултета у Нишу уз финансијску подршку Министарства за науку и технолошки развој Републике Србије.

теза о ревитализацији религије (Гавриловић, 2008:41-61). Религија данас има специфичан задатак: да одговори на потребе савременог друштва и савременог човека. Када се ради о балканском простору онда се улога религије у друштвеним дешавањима мора врло озбиљно узимати у обзир. Такође се мора водити рачуна о врло комплексном међуутицају вишеструко транзиционих друштава и религије.

Религија је као најзначајнији сегмент људске културе током историје остварила огроман утицај на личну и колективну идентификацију људи. Ситуација се у савременом друштву унеколико мења. Човек гради свој индивидуални идентитет бирајући на тржишту понуде идентитета делиће свог сопственог пројекта и облачећи се у други сваки пут када игра неку од многобројних улога, које му савремени друштвени живот намеће. У профаној свакодневици, комуникацији у оквиру породице, кругу пријатеља, послу, верски идентитет појединца не заузима доминантно место. Они играју своје друштвене улоге, не као муслимани, хришћани, Јевреји, већ као људи обезличени у погледу верске идентификације, која се повлачи у ограђени забран личног живота. Међутим, када верски идентитет ступи на сцену, он прекрива друга интересовања и идентитете, па постаје важније бивање православцем, неголи уметником, бивање католиком неголи чланом покрета зелених (Гавриловић, 2008:63-83).

Етнички идентитет на Балкану такође још увек игра велику улогу у идентификацијским изборима. Како се конфесионална и етничка идентификација на овим просторима увелико преплићу, може се очекивати да овај комплекс одређује однос према осталим понуђеним идентитетима.

Емпиријско истраживање „Културне оријентације, етничка дистанца и култура мира у Србији и на Балкану“ изведено је у оквиру пројекта „Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу

евроинтеграције“² који реализује Центар за социолошка истраживања у Нишу, уз финансијску подршку Министарстава за науку и технолошки развој Републике Србије. Финансијска ограничења су утицала на могућност стандардизације реализације теренског истраживања, тако да је спроведено у три градска центра у Србији, Македонији и Бугарској, а не, како је првобитно планирано, регионалним целинама, што није умањило репрезентативност узорка с обзиром на то да су консултована методолошка искуства ранијих истраживања са сличним пројектним задацима и резултати последњих пописа становништва у све три земље, где је обављено истраживање.³ Узорак од укупно 1650 испитаника планиран је кроз три подузорка са идентичним бројем испитаника, те је истраживање спроведено у регионалним центрима - Нишу, Скопљу и Пловдиву, где је анкетирано по 550 испитаника, одабраних из укупне популације становништа узраста 18 и више година. За сваки од наведених градова узорак захтеване величине је планиран тако да су мање административне јединице (поједине градске општине/рејони) биле заступљене пропорционално њиховом учешћу у укупној популацији. Узорак је по типу комбинација случајног, стратификованог и квотног планиран тако да на нивоу подузорака за сваки од наведених градова покрије пропорционално присуство категорија становништва са одређеним социо-демографских обележјима од значаја за испитивани проблем. У сва три подручја узорак је чинило већинско становништво и по две групе мањинског становништва: у Србији (град Ниш): Роми и Бугари; у Македонији (град Скопље): Роми и Албанци; и у

² Теренско истраживање је спроведено у оквиру реализације пројекта (149014Д) којим руководи проф.др Љ. Митровић, а у координацији проф. др Д. С. Захаријевски и проф. др Д. Гавриловић током 2007. године на узорку од 1650 испитаника на територијама три града: Пловдив (Бугарска), Скопље (Македонија) и Ниш (Србија).

³ Из Извештаја методолога доц.др Јасмине Петровић.

Бугарској (град Пловдив): Роми и Турци, с тим што се обезбеђивала увећана квота за мањинско становништво.⁴

Кроз две истраживачке релације, у компаративној анализи, детектују се преовлађујуће идентитетске карактеристике, које се, потом, доводе у везу са религијском, конфесионалном и етничком припадношћу („Које сте вере?“, „Које сте националности?“, „Какав је Вас однос према религији?“). Основни резултати истраживања биће представљени у оквиру посебних целина приказом основних истраживачких варијабли и корелација.

Основни налаз изнесен у овом тексту јесте да конфесионална, религијска и етничка припадност утичу на то како видимо себе и друге, са којим групама се идентификујемо, којој врсти идентитета дајемо примат у свом животном конструкту.

⁴ Основна обележја испитаника реализованог узорка јесу: 1/ готово идентичан број жена и мушкараца 49,8% : 50,2% на нивоу читавог узорка; 2 /структура испитаника према узрасту је следећа у подузorcима, 22,6% испитаника у узрасту 18-29г, 18,% 30-49г., 17,3% 50-59 г, 21,7% 50-59 г., и 20,1% испитаника узраста 60 и више година у подузорку за Србију;29,5% испитаника у узрасту 18-29г, 22,8% 30-49, 15% 40-49 г, 16,3% 50-59 г. и 13,3% испитаника узраста 60 и више година у подузорку за Македонију; 26,3% испитаника у узрасту 18-29г, 17,7% 30-39, 17,8% 40-49г 16,8% 50-59 г.и 22,1% испитаника узраста 60 и више година у подузорку за Бугарску; 3/ према образовању: 9,6% испитаника је без основног образовања, 13,4% са завршеним основним, 59,3% са средњим и 24,9% са вишим и високим образовањем у подузорку за Србију;5,1% испитаника је без основног образовања, 16,0% са завршеним основним, 54,7% са средњим и 24,9% са вишим и високим образовањем у подузорку за Македонију; 3,6% испитаника је без основног образовања, 9,5% са завршеним основним, 48,7% са средњим и 36% са вишим и високим образовањем у подузорку за Бугарску; 4/ према националној припадности:69,8% Срба, 17,3% Рома и 10,9% Бугара у узорку за Србију ,55,8% Македонаца, 15,3% Рома и 22,4% Албанаца, у узорку за Македонију, 88,9% Бугара, 2,2% Рома и 7,1%Турака у узорку за Бугарску.

Идентификовање/самопредстављање и ниво религиозности

На питање: шта најпре желите да знате о особи коју сте тек упознали (идентификација), понуђене су опције: сексуална оријентација, етничка припадност, вера, раса, музички укус, политичка оријентација, професија или нешто од личних карактеристика – карактер на пример, одговор који добијемо различит је у зависности од степена религиозности. Ако ниво религиозности посматрамо као фактор идентификације⁵ онда можемо уочити да између ових феномена постоји статистички значајна веза (Pearson Chi-square 0.02), наиме то да ли сте религиозни, индиферентни према религији или атеиста има везе са оним како се односите према идентитетима појединаца и група. Религиозних на нивоу узорка има 61%, равнодушних 25,6%, нерелигиозних 11%, и атеиста 2%. Све категорије најпре желе да сазнају професију о другом кога упознају и тај проценат је веома уједначен (око 34%). Разлике постоје по питању верске и етничке идентификације, наиме 19,7% религиозних сматра веома важним то којој верској заједници неко припада, док је то важно за само 5,7% нерелигиозних и 3,4% атеиста. Значајна разлика се појављује и по питању етничког идентитета, 10,3% религиозних сматра да је важна етничка група којој неко припада, док је то важно за 0% атеиста. Разлике уочавамо и по питању карактера, система вредности и партијског опредељење које важним сматрају нерелигиозни и атеисти, у већем проценту у односу на религиозне.

⁵ Ниво религиозности је мерен скалом: религиозан, равнодушан према религији, није религиозан, атеиста.

Табела 1 Шта најпре желите да сазнате о особи коју сте
тек упознали?/ Какав је Ваш однос према религији?

Битно ми је %	Религиозни	Равнодушни	Нерелигиозан	Атеиста
1. Сексуалну оријентацију	4,8	4.4	2.5	6.9
2. Етничку припадност	10,3	9.8	8.9	0.0
3. Које је вере	19,7	13.4	5.7	3.4
4. Које је расе	2,1	1.6	1.3	6.9
5. Коју музику слуша	5.0	3.6	8.3	7.0
6. За коју партију гласа	1.1	0.8	1.9	6.9
7. Шта је по професији	34.9	40.4	40.1	34.5
8. Нешто друго (карактер)? ⁶	16.6	18.6	23.6	24.1

Што се тиче самоидентификације ту се статистички значајна разлика уочава само по питању нивоа религиозности и верске идентификације (Pearson Che Squer 0,00). За 53% религиозних је важно да се о њима зна којој верској групи припадају, док је то значајно само за 34% нерелигиозних и 15% атеиста. Код опције „није ми битно“ тај однос се такође потврђује (за 23% верника није битно да као најважније истакну своју верску идентификацију, за 35% нерелигиозних и 69% атеиста). Неке разлике на нивоу фреквенција, мада нема статистичке значајности, постоје и по питању етничке идентификације. Разлике на нивоу фреквенција које би смо могли означити као битне – 61,4% религиозних сматра да је важна информација коју желе да пласирају - коме народу припадају - док тај проценат пада са падом нивоа религиозности, 52% нерелигиозних, 45,5% атеиста.

Иако нема статистичке значајности разлике на нивоу процената (и до 10%), као што се може видети присутне су између религиозних и атеиста у погледу значаја музичког

⁶ Као „нешто друго“ у Србији су наводили – карактер (25%), систем вредности (6,7%); у Македонији такође - 15,4% испитаника као нешто друго наводи карактер, а у Бугарској 11,8%.

стила, професије, града - „световних оријентација“ које су важније атеистима, док је породична ситуација (деца и брак) значајнија за религиозне.

Табела 2 *Колико је за Вас важно да људи о Вама знају?
Какав је Ваш однос према религији?*

<i>Битно ми је %</i>	<i>Религиозни</i>	<i>Равнодушни</i>	<i>Нерелигиозни</i>	<i>Атеисти</i>
Да имате децу	63.6	61.4	55.7	54.5
Да сте ожењени/удати	54.4	52.3	38.8	48.5
Коме народу припадате	61.4	58.2	52.5	45.5
Шта сте по професији	50.7	42.6	41.0	60.6
У ком граду живите	44.1	44.5	44.3	50.0
Да сте Балканац	39.2	33.8	34.4	39.4
Које сте вере	53.9	36.7	34.4	15.2
Да сте Европљанин	38.0	37.5	5.7	36.4
Коју музику слушате	20.4	22.5	21.3	33.3
Ваше политичко опредељење	11.5	8.7	10.4	15.2

Налази овог истраживања показују да виши ниво религиозности утиче на емоционални легитимитет верске и етничке идентификације, док они који нису религиозни и атеисти више држе до индивидуалних карактеристика, као што је карактер. Занимљиво је да када погледамо националне специфичности и одабир идентификацијских и самоидентификацијских маркера, увиђамо да је проценат оних који држе до верске идентификације било као фактора на основу кога разврставају друге или дају информације о себи, увиђамо да се Македонци битно разликују, то јест вишеструко су већи проценти који исказују њихову привреност вери у односу на Србе и Бугаре као већинске народе. У Србији и Бугарској ова врста идентификације нема тај значај, напротив низак је проценат оних који се занимају за верску припадност – не сматрају је важном одредницом. Различита објашњења се

могу понудити за овакву ситуацију. Што се тиче „македонског случаја“ могуће објашњење је дубока верска и етничка подељеност македонског друштва. Могући разлози ниског процента испитаника из Бугарске и Србије који веру сматрају важном идентификационом одредницом могу бити врло различити. У Србији се објашњење може тражити у окретању од прошлости, где је вера поред осталог имала значење одреднице на основу које смо се „у борби распознавали“, док се опредељење бугарских испитаника може сматрати окретањем ка грађанском идентитету, као последици јасне грађанске европске оријентације. (Гавриловић, 2008:35)

Идентификовање/самопредстављање и конфесионалност

Када као фактор идентификације и самоидентификације третирамо конфесионалност онда такође увиђамо да идентификовање са одређеном конфесијом утиче на остале идентификације, било да се ради о доживљавању других или самоидентификацији. На нивоу читавог узорка (Бугарска, Македонија, Србија) доминантна је православна и муслиманска конфесионалност. Број протестаната и католика је толики да на нивоу узорка нисмо могли да изводимо закључке који би били валидни. Када компарирамо ове две конфесије (православце и муслимане) увиђамо значајне разлике (Pearson Chi Squer 0.00), наиме православци у највећем броју (42%) желе да знају које је професије онај кога упознају. Само за 18% муслимана професија је доминантна карактеристика коју желе да сазнају. Следећа значајна разлика је присутна у третирању вере као значајног идентификационог маркера: само 11,8% православаца жели то да утврди при првом сусрету, док чак 35% муслимана ту карактеристику сматра врло значајном. Православци, такође, у већем броју истичу карактер као ону особину која је најважнија за идентификовање „другог“.

Табела 3 Шта најпре желите да сазнате о особи коју сте тек упознали?/Које сте вере?

Битно ми је %	Православни	Муслимани
1. Сексуалну оријентацију	4.4	5.0
2. Етничку припадност	9.2	14.9
3. Које је вере	11.8	35.1
4. Које је расе	1.5	2.5
5. Коју музику слуша	5.0	5.4
6. За коју партију гласа	1.4	4.0
7. Шта је по професији	42.0	18.2
8. Нешто друго (карактер)? ⁷	18.4	12.8

Припадност конфесији одређује и самоидентификацију - оно што сматрамо својим најзначајнијим идентификационим маркером. При захтеву да одговоре у којој им је мери важно да неко други о њима зна њихову сексуалну оријентацију, етничку припадност, политичку оријентацију, град у коме живе, то да су Европљани, Балканци, музички стил - испитаници су имали различите изборе у зависности од конфесије за коју су се изјаснили да припадају. Православци у великом, али значајно мањем проценту (57%), желе да обзнане ком народу припадају, док је то случај са 73% муслимана. Иако се код обе конфесије уочава јака породична усмереност ипак је информација да имају децу најважнија за 60% православаца и 72% муслимана. Којој вери припадају најважније је за 41% православаца и чак 72% муслимана; да су у браку желе да објаве православци у 41% случајева и

⁷ Као „нешто друго“ у Србији су наводили – карактер (25%), систем вредности (6,7%); у Македонији такође - 15,4% испитаника као нешто друго наводи карактер, а у Бугарској 11,8%.

муслимани у чак 65% случајева. Статистички значајна веза између конфесионалности и самоидентификације се не увиђа у случају идентификације са градом у коме живе, идентитетом Европљанина, Балканаца, политичком оријентацијом, док је она присутна у идентификацији са народом, вером, децом и браком. Занимљиво је да ова веза постоји и са музичким стилем.

Табела 4 Колико је за Вас важно да људи о Вама знају?/Које сте вере?

<i>Битно ми је %</i>	<i>Православци</i>	<i>Муслимани</i>
Да имате децу	60.4	72.2
Да сте ожењени/удати	49.0	65.7
Коме народу припадате	57.3	70.0
Шта сте по професији	47.6	48.8
У ком граду живите	43.5	44.1
Да сте Балканац	39.0	33.5
Које сте вере	41.6	72.4
Да сте Европљанин	38.8	33.5
Коју музику слушате	21.6	16.8
Ваше политичко опредељење	11.0	7.9

Припадност конфесији значајно утиче на врсту идентификације до које испитаници држе, наиме муслимани у већој мери у односу на православце желе да истакну верску и етничку припадност, као и породични статус.

Идентификовање/самопредстављање и етничка припадност

Надаље ће бити речи о налазима истраживачке релације која утврђује преовлађујуће идентитетске карактеристике у идентификовању и самопредстављању, које се пропитују у вези са етничком припадношћу („Које сте националности?“). Кључни налаз је да етничка припадност у великој мери утиче на процес креирања идентитета, што потврђује добијена висока статистичка значајност разлика које се појављују у свим испитиваним корелацијама (Pearson Che Squer 0.00).

Табела 5 Шта најпре желите да сазнате о особи коју сте тек упознали?/Које сте националности?

%	Албанске	Бугарске	Македонске	Ромске	Српске	Турске	Σ
Сексуалну оријентацију	6,3	2,9	8,8	4,9	1,8	2,9	4,6
Етничку припадност	15,7	11,8	7,1	4,9	7,2	34,3	9,7
Које је вере	44,1	5,2	29,2	21,6	4,1	42,9	16,5
Које је расе	.0	3,1	0,3	6,5	0,5	2,9	1,9
Коју музику слуша	3,1	7,1	1,9	4,3	6,7	2,9	5,0
За коју партију гласа	0,8	3,7	0,3	1,1	.0	.0	1,2
Шта је по професији	22,0	49,5	34,1	14,6	43,7	8,6	36,5
Карактер	7,1	15,4	17,5	25,4	22,5	5,7	18,0

На нивоу целокупног узорка (Σ) као најбитније се издвајају следеће идентификационе карактеристике: *професија, карактерне особине, верска припадност*, потом, етничка припадност. Најмање интересовање се показује за партијску и расну припадност особе која се тек упознаје. Закључити на основу ових података о предњачењу модернијих идентификационих процеса (професија, карактер) било би највероватније исхитрено, јер већ посматрањем националне дистрибуције преко идентитетских карактеристика добија се

потпунији увид у стварно стање идентитетских матрица на Балкану.

Уочавају се значајне разлике у избору идентификационих карактеристика код већинског становништва и припадника етничких мањина. Наиме, већинско становништво у испитиваним подузорцима на прво место истиче професију: 49,5% у бугарском подузорку, 43,7% у српском и 34,1% у македонском; док је припадницима етничких мањина веома важно сазнање о верској припадности „другог“ (нарочито Албанцима (44,1%) и Турцима (42,9%). И док се код Срба и Бугара након информација о професији појављује интересовање за карактерне особине, а онда и за етничку припадност, дотле је већинском македонском становништву радозналост везана за то које је вере особа коју су тек упознали.

Табела 6 Колико је за Вас важно да људи о Вама знају?/Које сте националности?

<i>Битно ми је %</i>	<i>Албанске</i>	<i>Бугарске</i>	<i>Македонске</i>	<i>Ромске</i>	<i>Српске</i>	<i>Турске</i>	<i>Σ</i>
Коме народу припадате	80,5	58,0	70,9	64,9	41,9	76,2	59,5
Да имате децу	75,2	53,4	61,2	74,6	65,6	54,8	62,0
Које сте вере	69,8	33,8	60,5	59,3	35,4	85,7	46,4
Да сте ожењени/удати	69,0	42,3	52,8	69,7	53,6	35,7	52,1
Шта сте по професији	62,5	45,5	59,2	44,7	42,9	14,3	47,8
У ком граду живите	47,3	46,5	36,6	47,3	41,9	40,5	43,8
Да сте Европљанин	31,0	43,4	25,2	36,2	40,9	40,5	37,7
Да сте Балканац	30,2	40,4	28,9	30,9	43,4	45,2	37,5
Ваше политичко опредељење	12,4	9,3	13,6	13,9	8,9	7,1	10,7
Коју музику слушате	16,5	19,8	18,5	28,0	25,4	14,3	21,5

Као најбитније информације о себи, на нивоу целокупног узорка, истичу се *родитељство* (62,0%), *етничка припадност* (59,5%), *брачни статус* (52,1%) и *професија*

(47,8%); најмање важним се сматрају политичко опредељење и музички афинитети. Већинско становништво македонског и бугарског подузорка карактерише приоритетно истицање сопствене етничке припадности и родитељства, и док је следећа битна информација у самопредстављању за Македонце (две трећине) верска припадност, докле бугарско већинско становништво истиче град у којем живе и професију којом се баве. Срби најпре желе да информишу о свом родитељском и брачном статусу, а потом професији и етничкој припадности. Мањинско становништво најчешће у први план истиче о себи етничку припадност, родитељску улогу, верску припадност и брачни статус, при чему је Албанцима најбитнија етничка припадност, Ромима то да имају децу, а Турцима верска припадност.

На основу предочених налаза утврђено је да постоје веома значајне разлике у процени *етничке припадности*: као идентификациони маркер код готово две трећине испитиваног становништва (59,5%) битна је у *самопредстављању* (битно је да други знају коме народу припадам!), док код идентификовања само 9,7% читавог узорка сматра да је важно знати коме народу припада особа коју су тек упознали.

Национална дистрибуција, такође, показује значајне разлике код вредновања овог идентификационог маркера: у самопроцени је етничка припадност приоритетна Албанцима (80,5%), Турцима (76,2%), Македонцима (70,9%) потом, Ромима (64,9%), Бугарима (58,0%) и Србима (41,9%); у идентификовању најбитнија је Турцима (34,3%), Албанцима (15,7%), Бугарима (11,8%) потом Македонцима и Србима (7,1%, 7,2%), а најмање је битна Ромима (4,9%). %. И у једној и у другој идентитетској релацији етничкој припадности као идентификационој карактеристики највећи значај придају представници етничких мањина (Албанци, Турци).

Питање је у коликој мери фаворизација етничке припадности јесте индикатор изолације и затворености?⁸ У циљу давања одговора на ово питање у анализу се уводе показатељи модерних облика идентификације („шта је по професији“, „да сте Европљани“).

Од оних који у самопредстављању истичу као веома битну информацију „коме народу припадају“ (Албанци, Турци, Македонци) - да су *Европљани* у највећем проценту

⁸ Резултати емпиријског истраживања «Квалитет међуетничких односа, свест о регионалном идентитету и могућности сарадње и интеграције на Балкану», које је спроведено током 2003. године у Србији, Бугарској и Македонији у оквиру реализације пројекта *Културни и етнички односи на Балкану – могућности регионалне и европске интеграције*, који је реализовао Институт за социологију Филозофског факултета у Нишу, а финансирало Министарство за науку, технологије и развој Републике Србије – јасно утврђују у компаративној анализи *преовлађујућу регионалну димензију развоја од изолационизма ка отворености*. Тако на пример: 1/ посматрањем варијабли „национализам“, „ксенофобија“ и „промене“ (три истраживана узорка) уочено је одсуство искључивих опција. Бугарско становништво, у односу на остала два, исказује виши степен самопоуздања, везаног за сопствени групни (национални) идентитет, и најмањи потенцијални отпор према прикључењу ЕУ; македонски узорак показује нешто веће скорове на скали ксенофобије и страха од промена; док је у Србији најмањи скор на скали национализма, али је (као и у Македонији) израженији страх од промена у односу на онај који показује становништво Бугарске; 2/ кључни налаз је да грађани овога региона у највећим процентима укључивање у Европу не доживљавају као губитак националног и етничког идентитета, већ као његово извесно прилагођавање. Преовлађујуће фреквенције оваквог става у Србији и Македонији сведоче о тенденцији већег отварања ка Европи. Иако само једна четвртина испитиване популације у Бугарској дели такво мишљење, не би требало изгубити из вида да међу њима 45% нема став о евентуалној угрожености што, имајући у виду претходне налазе, извесно јесте индикатор чињенице да они немају проблем националног идентитета, барем не изражен на начин који је карактеристичан за Србију и Македонију (са нарастајућим проблемима територијалне и етничке неизвесности). (Видети: Јовановић, Дј, Цветковић, В. 2004: 183-199).

сматрају битним Турци (40,5%), потом Албанци (31,0%), па Македонци (25,2%). Ако узмемо у обзир и податак да је у македонском подзору верска припадност као идентитетска карактеристика, такође високо вреднована, онда уз овај податак о најмањем проценту идентификације са европским идентитетом (на нивоу целокупног узорка) јасно је да Македонија показује још увек да је у значајној мери затворена у традиционалистичким матрицама. „Европљанин“ као идентитетски маркер је најфреквентнији код Бугара (43,4%) и Срба (40,9%). И ту уочавамо један од „балканских парадокса“, наиме бугарско већинско становништво (Бугарска - чланица ЕУ) у самопроцени на прво место истиче етничку припадност, али у односу на читав узорак у највећим процентима сматра битном европску идентитетску самоидентификацију (43,4%). Овде се не потврђује претпоставка да фаворизација етничке припадности значи и фаворизацију изолације (Захаријевски, 2006: 35-46). Откуда ови налази – етничка припадност и Европљанин? Неоспорно је реч о тежњама да се у европски интеграциони простор уђе и остане са сопственим препознатљивим националним бићем.

Национална дистрибуција код идентификовања „другог“ преко етничке припадности показала је да овај маркер као најбитнији сматрају Турци, Албанци и Бугари. Њихово опредељивање за *професију* као идентитетску карактеристику показује значајне етничке разлике: Турцима су далеко важније идентитетске карактеристике етничка (34,3%) и верска припадност (42,9%) него што је професија (8,6%); Албанцима је, пак, важније да сазнају које је професије неко кога су упознали (22,0%) него коме народу припада (15,7%), али зато им је у дупло већим процентима важније које је вере (44,1%); док код већинског бугарског становништва се детектује веома јасна разлика у приоритетима, око половине сматра битном информацију о професији особе коју упознају (49,5%), а само 11,8% истиче етничку припадност.

Шта је неко по професији је важна информација пре свега Бугарима (49,5%), Србима (43,7%), Македонцима (34,1%), а најмање је битна Ромима (14,6%) Иначе се уочава да је ова идентификациона карактеристика значајно мање важна етничким мањинама него већинском становништву.

Религија је у балканским превирањима играла веома важну улогу, наиме након масовне „атеизације“ долази до масовне „ревитализације“ религије. Ни један, ни други процес нису настали потпуно аутономно. Наиме, на овим просторима је бити православац увек значило бити Србин, а бити католик - Хрват. У тренутку када је друштвена клима захтевала појачавање разлика, религија се користи као још један знак диференцијације. Нови друштвени процеси, транзиција друштва у целини, али и транзиција свести постаје императив. Ипак налази овог истраживања показују да динамика идентитета на Балкану има своје специфичности. Спрега *вера и нација* још увек, према овим показатељима постоји. Још једна специфичност јесте да конфесионалност не представља нужно и висок ниво религиозности. Наиме, припадање конфесији се повезује са припадањем народу. При томе код мањинских заједница, било да се ради о етничком или верском мањинству, изазива оно што се у теорији назива „културном одбраном“ - ако осећамо да нам је идентитет угрожен, јаче ћемо га истицати!

Јасно је да ове анализе одсликавају само један део сложене балканске стварности коју, како показују налази наведених истраживања на просторима Србије, Македоније и Бугарске (2003 и 2007), карактерише комплексна динамика националних идентитета са тенденцијом потискивања фактора ретрадиционализације. Постојећи изолационизам праћен преко националних и верских идентификационих матрица показује постепено губљење искључивости. Улазак у Европу се доживљава као неминовност (Захаријевски 2007: 186), али идентификациони процеси још увек носе бреме „балканског“, с тим што је растерећење од колективних облика идентитета

видније у идентификационим релацијама, него што је то случај са самопроцењивањем. Овај налаз може бити показатељ тежње очувања „сопственог“ уз континуирану тенденцију „отварања“ ка другим и другачијим.

Литература

- Castells, M. (2002) *Моћ идентитета*. Zagreb: Golden marketing
- Гавриловић, Д., (2008) *Морал и религија у савременом друштву*. Ниш: Филозофски факултет
- Гавриловић, Д., (2008) „Динамика идентитета на Балкану“ у Дјорђевић, Б. Д/ Тодоровић, Д. (прир.) *Квалитет међуетничких односа и култура мира на Балкану*, Ниш: ИСИ, Филозофски факултет Универзитета у Нишу/Пунта
- Јовановић, Ђ, Цветковић, В. 2004) „Балканске вредносне матрице и културне вредности Европске Уније“, у: Митровић, Љ/ Дјорђевић, Б. Д/ Тодоровић, Д. (прир.) *Друштвене промене, културни и етнички односи и евроинтеграцијски процеси на Балкану*. Ниш: ИСИ, Филозофски факултет Универзитета у Нишу/Свен.
- Норис, Д.Е. (2002) *Балкански мит. Питања идентитета и модерности*. Београд: Геополитика
- Stuart Hall, (1992) *The Question of Cultural Identity*, www.eurozin.com.
- Woodward, K. 2000. *Questioning identity gender, class, nation*. London and New York: Routledge.
- Захаријевић Д., Божиловић Н., Гавриловић Д, Стевановић Б., Миљковић С. (2006) „Идентитети у Србији и на Балкану у процесима евроинтеграције“ у *Култура мира и геокултура развоја Балкана*, пр. Љ. Митровић и други, Ниш: Институт за социологију Филозофског факултета Универзитета у Нишу/Круг

- Захаријевски, С. Д, Костић, С, Спасић, С, (2004) „Становништво у Македонији и Бугарској о Србима: етничке особине и етничка дистанца“ у: *Друштвене промене, културни и етнички односи и евроинтеграцијски процеси на Балкану*. Ниш: Институт за социологију, Филозофски факултет Универзитета у Нишу/Свен.
- Zaharijevski-Stjepanović D. (2006) “From Ethnical Isolationism to Openness: The Prevailing Model of Development”, *Facta Universitatis, Series Philosophy, Sociology and Psychology and History*, Vol.5, No 1.
- Zaharijevski S. D. (2007) „Етничка дистанца, изолационизам и ксенофобијност као фактори угрожавања сигурности и успоравања европских интеграција”, у: S. Tatalović, ur. *Етничке мањине и сигурност у процесима глобализације*. Загреб: Центар за сигурносне студије Факултета политичких знаности Свеучилишта у Загребу, Политичка култура.

Danijela Gavrilović
Dragana Stjepanović Zaharijevski

RELIGIOUS, CONFESSIONAL, AND ETHNIC AFFILIATION AS FACTORS OF IDENTIFICATION AND SELF-IDENTIFICATION

Summary

The findings presented in this text are based on the data collected in the empirical research called „Cultural Orientations, Ethnic Distance and Culture of Peace in Serbia and the Balkans“.

The starting premise was that religious, confessional and ethnic identification is an important factor in self-identification, and identification of the subjects. Namely, confession, as well as religious and ethnic affiliation give meaning to human existence and perception of other people as members of groups, which can be evaluated differently depending on these factors.

Religious, confessional, and ethnic affiliation were treated as independent variables, whereas self-identification and identification were treated as dependent variables.

Рајко Куљић
Филозофски факултет
Пале

ПРОБЛЕМ УНУТРАШЊЕ ДЕЗИНТЕГРАЦИЈЕ СРПСКЕ НАЦИЈЕ

(Зоран Аврамовић, *Родомрци*, Култура полиса,
Графомаркетинг, Нови Сад, 2009)

Социолошка наука покушава од свог оснивања да проникне у узроке интеграције и дезинтеграције друштвених целина. Српска социологија је добила једну књигу на коју се дуже чекало. Последња деценија XX вијека, одвијала се на плану мисли о друштву и држави у Србији између транзиције и ратног разарања СФРЈ, а у првој деценији XXI вијека између залагања за европске интеграције и одбране националних интереса. Са политичким и идеолошким подјелама ишла је и подјела међу проучаваоцима друштва и културе. У унутрашње друштвене, политике и националне противрјечности, спретно се убацивала и инострана мисао о друштву, понекад у идеолошком и пропагандистичком облику, а понекад у теоријском. Све у свему, протеклих двадесет година бурне историје на простору некадашње СФРЈ, форсирала се тврдња о српској кривици за све што се догађало на овом простору. Та оцјена је утемељена у иностраним режисерима рата и сукоба међу нацијама бивше државе, али је свесрдно прихваћена и у јавности некадашњих југословенских република. Међутим оно што је остало скрајнуто у полемикама са иностранством и јавношћу нових држава на Балкану, свакако је идејно и политичко дјеловање дјела српске ангазоване интелигенције. Заправо, оне која је у истом хору са антисрпским интелектуалним и политичким снагама изван Србије, снажно подупирала, а често и производила оптужбе на рачун сопственог народа и државе.

Предмет истраживања у књизи Зорана Аврамовића је управо начин мишљења једног дијела српске интелигенције о српској држави и нацији у поменутом историјском раудобљу. Његово почетно истраживачко питање гласи: да ли је ту ријеч о критици државних и националних одлука, догађаја и актера или се ради о деструкцији темељних интереса нације и државе у вријеме разбијања СФРЈ и стварања нових држава на њеном простору. Да би се приближио одговору на ово питање он се упушта у анализу мотива оваквог мишљења, а понајвише у освјетљавању посљедица дјеловања родомрзачке интелигенције.

Опредјеливши се за истраживање јавног мишљења и дјеловања једног дијела српске интелигенције, Аврамовић је на посредан начин открио своју торијску инспирацију. Она се налази у социологији сазнања Карла Манхајма. То ће се показати нарочито у оним дијеловима студије у којима он освјетљава друштвено групну везаност за несрпске и антисрпске ставове и погледе. Ту долази до израза оно што Манхајм подразумева под конкурентским групама, наиме интелектуалне групе које изражавају различита хтијења, интересе, идеје. С друге стране, напушта се Манхајмово увјерење да је интелигенција " идејни интегратор друштва ". Аврамовићева студија родомрзаца као једне интелектуалне групације у Србији показује да интегративни чинилац треба потражити на другом мјесту друштвене структуре.

Књига је компонована из два тематски повезана дијела. У првом дијелу се анализира политичка улога ДОС-а, а у другом морални пад дијела српске интелигенције. Први дио је био неопходан да би се ближе освјетлио политички амбијент у коме је дјеловала родомрзачка интелигенција прије промјене 2000.године, али пажљиво читањем овод дијела открива заправо рђаву националну и државну политику овог савеза против режима од 1990. до 2000.године. Основна грешка ове политике била је, по суду Аврамовића, у томе што је била максимално заокупљена освајањем власти макар и по цијену

угрожавања државе. А тако нешто су управо потврдили догађаји послје 2000.године: отимање Косова и Метохије 17.2.2008.године, отцјепљење Црне Горе. ДОС-у блиска политичка интелигенција, само је идејно и духовно утемељивала слабљење српске државе и нације.

У методолошком погледу, исраживање се руководило квалитативним инструментима анализе. Чињенички ослонац се тражио у јавним изјавама, ставовима, мишљењима ангажоване, родомрзачке интелигенције, тако да је свака тврдња аутора поткрепљена документом у облику јавних ставова или учешћа у догађајима.

Али, да видимо како Аврамовић одређује појам интелигенције у социјолошком смислу. То су " личности које делују у култури и науци, које развијају духовне вредности и свет симбола, које стварају и преносе знање о друштву и човеку " (стр.73.). Основне карактеристике интелигенције су да ствара и шири знање и да афирмише неке вриједности. Међутим, као што је речено, она се међусобно разликује и у књизи се диференцирају три групације – ангажована, неутрална и приватна, - а критеријум је став према јавним проблемима друштва. Али и у оквиру ових конкурентских група шире се разлике, па тако имамо патриотску и родомрзачку ангажовану интелигенцију, неутралну, формално и прикривено.

У овој књизи, Аврамовић анализира једну интелектуалну групацију у Србији коју именује као родомрзаци. Ко су родомрзаци?

То је она политички ангажована српска интелигенција која се истиче следећим ставовима: непрекидне тврдње о српској одговорности за ратове на простору бивше Југославије; о српским злочинима и злочинцима који треба драконски да се казне у Хагу; о српском национализму као конституционалном елементу српске нације; о сталним слабостима српске демократије(одсуству демократије); о неминовности уласка у европске интеграције; о пореби

промјене српског идентитета из традицијског у модерни; о лустрацији политичких личности, забрани неких организација; о сталном именовану режима прије 2000.године као тираније, диктатуре, султанизма, стељинизма (стр. 78.).

Посебно успјешан дио ове студије односи се на социолошку анализу социопрофесионалне и социогрупне везаности за ову мисао. Тако, аутор истражује облике појављивања родомрзачке мисли са њеним појединцима и групама у оквиру невладиних организација изразито антинационалистичког усмјерења (Хелсиншки Одбор), догађајима умјетничког садржаја (анализа пројекције филма "Грбавица" у Београду), ставовима књижевника (Бора Ћосић, Биљана Србљановић, Владимир Арсенијевић), медијима (Блиц), трансформацији комуниста у демократе и глобалисте (Мирко Тепавац, Латинка Перовић), универзитетским наставницима и научницима (Владимир Гоати, Војин Димитријевић, Стеван Лалић). Бројни припадници ових професија и друштвених група на неки вербални или практичан начин придружили су се родомрзачком интелектуалном крилу у Србији (Иван Чоловић). Када се пажљиво повежу њихови ставови, лако се може закључити да их повезује један "поглед на свијет", једна слика о злим Србима, о нецивилизованом и чак геноцидном народу. Такав ултра ексремистички суд о сопственом народу заслужује далеко шире анализе од ове која је изложена у књизи *Родомрзаци*.

Аврамовић се бави и начинима дјеловања ове интелектуалне групације. Његова анализа покзује да су били добро организовани, да су имали одличну материјалну и медијску подршку из иностранства, да су имали широм отворена врата домаћих, проевропских медија. А нарочито је карактеристична инфлација међусобног награђивања. Из наведених имена (Пешић, Попов) види се да једни сједе у жирију, а други примају награде. Ако треба тражити разлоге за успјех у дјеловању родомрзачке интелигенције у Србији, онда

је то свакако њена одлична организованост, благонаклоност државних власти и масна материјална подршка из иностранства. Патриотска интелигенција није тако организована и њено дјеловање се своди на индивидуално дјеловање, без настојања да се шири, повеже и складније дјелује.

Дио своје студије Аврамовић је посветио и анализи узрока појаве и наступања родомрзачке интелигенције у Србији. Један дубљи узрок налази се у социјалном и институционалном поријеклу ове интелигенције. Она је уживала синекурни положај у социјализму, па је отуда брзим прилагођавањем настојала да одржи такав статус. Када се погледа биографија највећег дијела ове интелигенције видеће се да су били истакнути функционери СКЈ. Опште погоршавање друштвеног стандарда и примицање граници биједи и сиромаштва, нагнало је припаднике ове интелигенције да се "прода" за мање или веће своте новца страним финансијерима. Другим ријечима, пристала је да се корумпира. Уз такво понашање, ова интелигенција је морал и лојалност своме народу у најтежим историјским околностима бацила под ноге. Своје личне интересе ставила је далеко испред интереса нације и државе. Најзад, оваквом усмјерењу родомрзачке интелигенције доприњела је и глобализацијска идеологија. Они "јаки" припадници српске интелигенције за вријеме дводеценијске деструкције друштва и државе, у свом националном идентитету нису пали пред налетом глобализма, док су ови други једва дочекали тај вјетар у своја леђа.

Поре интересних (начин потрошње, становање, углед) и идејних (глобализам) чинилаца, Аврамовић као могуће узроке анализира и емоционални склоп појединих личности. Из неких разлога код дијела припадника родомрзаца избијала је мржња према свом народу. Не треба искључити ни комплекс ниже вриједности као ни антисрпско увјерење.

Када је ријеч о посљедицама дјеловања родомрзаца онда није толико важно одсуство самопоштовања сопствене

личности. У средиште своје аналитичке пажње Аврамовић истиче сатанизацију српског народа која је свој извор имала овде у Србији, а потом је текла према иностранству које је само појачавало већ изречене домаће судове о злу Срба. На тај начин они су допријели иностраном фактору у борби против српских интереса. Коначно, смањивање српске државе имало је своје помагаче и овде у Србији. И то је феномен који заслужује опсежна истраживања. Како објаснити чињеницу да је од свих народа у некадашњим југословенским републикама, српски народ имао тако нелојалну интелигенцију? Аврамовић је овом књигом само покренуо одговоре на ова питања. Потребна су даља истраживања. У завтршном дијелу књиге, аутор скицира одговоре за могућно формирање неродомрзачке интелигенције. Једна национална стратегија заснива се на патриотском васпитању. Друга се односи на политичку одговорност грађана. Свако ко излази на бирачка мјеста мора да зна да од карактера власти зависи и дјеловање интелигенције.

Ова књига је, вјерујемо, прва у теориско-емпиријском и аналитичком расвјетљавању ангажоване родомрзачке интелигенције у Србији. Аврамовић је систематски и са јасним појмовима истраживао ову загонетну појаву у српској култури и српском друштву.

Миле Вукајловић
Филозофски факултет
Пале

ПОЛА ВИЈЕКА СОЦИОЛОШКЕ ИМАГИНАЦИЈЕ
(C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, New York, 1959; Домаће издање: Рајт Милс, *Социолошка имагинација*, Плато, Београд, 1998)

Читање утицајне књиге, педесет година након њеног настанка, готово увијек фокусира пажњу читаоца на њену релевантност у односу на данашње проблеме. Социолошка имагинација, чије је прво издање угледало свјетлост дана 1959. године, веома лако пролази овакав тест јер њен садржај и након пола вијека пружа задовољство и стимулише на размишљање о, између осталог, важности друштвене структуре, вези између личних и друштвених проблема, као и предмету и методу социологије.

Аутор књиге Социолошка имагинација је Рајт Милс (Wright Mills), социолог који је своју академску каријеру од 1945. до 1962. године провео на Колумбија Универзитету. Познат је као веома контраверзна фигура у Сједињеним Америчким Државама (САД), друштву које је у то вријеме било заокупљено хладним ратом и параноичним „ловом на вјештице“, обрачуном са свим носиоцима љевичарских идеја. Његови ставови и научни радови су били под великим утицајем економског детерминизма Макса Вебера (Max Weber) и Карла Маркса (Karl Marx), а остао је упамћен и по жестоком заговарању активнијег ангажмана интелектуалаца у друштвеним промјенама. Најпознатија Милсова дјела су Моћ елите (*The Power Elite*, 1958) и Социолошка имагинација (*The Sociological Imagination*, 1959). Иако је ова књига код нас била преведена још шездесетих година прошлог вијека, није имала већег одјека прије свега јер је Милс, као и у осталим социјалистичким земљама, сматран немарксистичким социологом. Употреба његових дјела је била „сигурна“ само за

идеолошки провјерене социологе и економисте и то превасходно да би, користећи оштрину Мислове критичке мисли и сами критиковали амерички капитализам. С друге стране, Милс је у САД био сматран марксистом, а неријетко и издајником америчких идеала. Данас је Социолошка имагинација обавезно штиво за сваког студента социологије, социолога почетника.

Књига се састоји од десет поглавља: Перспективе друштвених наука, О супертеоријској социологији, О екстремном емпиризму, О врстама практицизма, О бирократском етосу, О филозофији науке, О људској врсти, О служењу историјом, О разуму и слободи, и О политици. Посљедњи дио књиге је додатак "О интелектуалном стручњаштву".

Шта је социолошка имагинација? То је оно што нас као појединце оспособљава да схватимо свој и положај других у друштву разумијевајући историјски развој узајамних односа у датом друштву. То је способност да личне проблеме и бриге уклопимо у већи друштвени и историјски контекст. Она је неопходна да бисмо у потпуности разумјели утицај друштва на живот појединца, као и силе које су довеле до развоја друштва у коме тај појединац тренутно живи. Без ње појединци нису у стању да у дођу до јасне, свеобухватне и сажете представе о томе шта се збива у свијету око њих и како то утиче на оно што се збива у њима самима. Социолошка имагинација од нас захтијева да се ослободимо непосредног утицаја нашег сопственог свакодневног живота како би смо ствари могли разумјети у ширем друштвеном контексту. Друштвени проблем је јако тешко формулисати ако га изражавамо појмовима једног момента, једног локалитета, и из перспективе појединца. Без социолошке имагинације, без историјских материјала и упознавања са другим савременим друштвима, осим оног кога он проучава, социолог се не може надати да ће успјешно разумјети појединачно друштво чак и у његовој статистици. И стварно, како суштински разумјети

проблеме неразвијених земаља, земаља у транзицији, или развијених земаља без поређења, али оног поређења које у обзир узима разне историјске ситуације и глобалне и регионалне односе. Социолошко проучавање савремених етничких конфликта на Балкану се не може сматрати озбиљним уколико се у обзир не узму све разноврсности односа који су кроз историју постојали у на овим просторима, као и утицај других друштава из тих временских периода.

У наставку књиге се разматра како разумијевање друштвених процеса може бити ометено ураћањем научника у разне врсте друштвених супертеорија с једне стране, и коришћењем чистог емпиризма и злоупотребом статистике у друштвеним наукама с друге стране. Посебан нагласак у поглављу "О супертеоријској социологији" је на начинима и могућности разумијевања Парсонсове супертеорије изнијете у дјелу Друштвени систем (The Social System). На задовољство свих оних који су избјегавали удубљивање у наведено дјело због његове неразумљивости, Милс даје инспиративан и концизан „превод“ на општеразумљив језик. *"И један и други правац се оглушују о студију онога што представља задатак друштвених наука. Не поричем да су проблеми методе и теорије битни за рад на нашим задацима, али су у ова два правца они постали сметња; другим ријечима, методолошка инхибиција емпиризма стоји као пандан фетишизму монолитне концепције коју је лансирала супертеорија."* (Милс, 1959, стр. 56). Милс даље преиспитује на које све начине критичка и истраживачка социолошка имагинација може бити онемогућена. Између осталог у поглављу "О бирократском етосу" он анализира стање бирократизације друштвених наука унутар академске заједнице у САД касних педесетих година прошлог вијека. Испуњавањем потреба клијената као што је војска, влада и велике корпорације, а не потреба јавности, академска заједница угрожава објективност примјењене социологије.

Бюрократизација коју Милс спомиње се наставила и добила замаха у савременим академским заједницама осталих земаља. Социолози су заробљени у уско специјализованим истраживањима која се обављају у, за владу и велике корпорације сигурним оквирима, дајући одговоре на актуелна питања која формулишу наручиоци истраживања. Како би се изашло у сусрет „инвеститорима“ често се злоупотребљавају статистички подаци како би се створио привид објективности истраживања која у суштини имају за циљ идеолошко оправдавање постојећих односа моћи. Било да се ради о стварању привида економског раста или о релативизовању штетности појединих политичких одлука. Самим избором да постане социолог, човјек прихвата ангажованост у борби између просвјештености и мрачњаштва, он мора да прихвати да постаје борац за истину. Међутим Милс поред истине као вриједности за коју се социолог бори истиче и разум као есенцијални елемент у раду, као и слободу са свим неодређеностима њеног значења. Социолог мора остати независтан, слободан у избору проблема којима ће се бавити, а свој рад усмјерити како на елите тако и на јавност. *"Социолог се у сфери примјењеног социјалног истраживања обично не обраћа "публици"; он сада има своје посебне клијенте, који опет имају своје специфичне интересе и проблеме. То напуштање публике и концентрисање на клијенте несумњиво чини да се квалитет његове научничке објективности - његове независности, да је тако назовем - у знатној мјери губи."* (Милс, 1959, стр. 111). Погледамо ли савремену социологију у свјетлу наведеног, можемо рећи да њен циљ све више постаје предвиђање и контрола људског понашања. Милс онима који намјеравају да постану социолози савјетује опрезност по овом питању, јер свијет није предмет којим је бирократа позван да управља. Социолог не смије полазити од тога да има посла са стварима којима је могуће на неки начин руковати. Иако је чињеница да људи стварају своју историју, она ипак не буде

увијек у потпуности онаква каву су је жељели, између осталог јер је стварају у околностима које не могу сами бирати.

Једанаесто поглавље је додаток "О интелектуалном стручњаштву" у коме се Милс обраћа директно студентима постдипломцима, то јест социолозима почетницима, дајући методолошке и животне савјете базиране на његовом личном искуству. Наглашава важност независног и самосталног размишљања, креирања личне архиве забиљешки, и свјесности да се и они као личност мијењају уз свој рад. Овај додаток је штиво коме се млади социолози требају често обраћати како би сачували оштрину и ефективност читања, мишљења и писања о друштвеним проблемима. *"Најбоље је, чиними се, да почнем подсјетивиши вас, мислим на вас младе будуће научнике, да они најдубљи мислиоци научног свијета, коме свијету сте одлучили и ви да припаднете, не одвајају свој рад од свог живота. Изгледа да они свој рад и свој живот сувише озбиљно схватају да би допустили такав раскол, те је њихова жеља да користе свој рад да би кроз њега обогатили свој живот, а живот користе да би обогатили свој рад."* (Милс, 1959, стр. 207).

Социолошка имагинација је писана храбро, директно и искрено, без пардона владајућим ставовима у академској и политичкој елити у САД половином XX вијека. У прилог овоме иде и чињеница да је Милс у својој академској каријери имао константан сукоб са управом Колумбија универзитета, као и скоро пронађени документи у архивама СИА о његовом праћењу и прислушкивању. Ово је књига још увијек актуелног садржаја, која за разлику од многих није писана са основним циљем да добије што више референци у индексима цитираности.

И за крај овог приказа неколико питања за које Милс наводи да их сваки класични друштвени аналитичар, који има социолошке маште, имагинације, мора неуморно постављати: Каква је структура овог, проучаваног, посебног друштва узетог у цјелини? Које су његове битне компоненте и

у каквој су вези једне према другима? По чему се то друштво разликује од других врста друштвеног поретка? Какав је однос овог друштва према људској историји? Сходно којим принципима се то друштво мијења? Какво је његово мјесто у оквирима развоја човјечанства као цјелине и од каквог је оно значаја за човјечанство? Какав сој људи и жена сада доминира у том друштву и у том периоду? Какав ће сој у будућности вјероватно доминирати?

Бојан Ђорлука
Филозофски факултет
Пале

СОЦИОЛОШКИ ИТИНЕРЕР ДРУШТВА И СПОРТА (Рајко Куљић / Драган Коковић, *Друштво и спорт*, Old Commerce, Нови Сад, 2009)

Књига „Друштво и спорт“ је конципирана из двије тематске цјелине. Прва цјелина састоји се из пет поглавља и говори нам о развоју социологије, њеном предмету и методу, о елементима друштвене структуре, и о раду и култури који представљају незаобилазне појаве сваког друштва. Друга цјелина састоји се из девет поглавља и настоји да нам објасни предмет социологије спорта, и узајамну повезаност друштва и спорта. Обадвије цјелине имају своју унутрашњу структуру и цјеловитост. Наши познати и уважени социолози су испољили велико научно знање, јер су обадвије цјелине логички и методолошки повезане с једне стране, а са друге стране свака за себе има свој сопствени ентитет.

Социологију можемо посматрати као научну дисциплину, најопштију науку о људском друштву, али и као дјелатност, модерну професију. Социологија као професија развила се из универзалистичког типа образовања, за разлику од неких других професија, које су се развиле из неке традиционалне вјештине. Од чисто теоријске науке, она почиње да развија своју примјењивост. Социологију као науку карактерише теориски плурализам. Можемо је одредити као фундаменталну и теоријску науку о људском друштву као цјелини, његовој структури, историјским облицима кретања и промјенама. Социологија нема свој почетак, већ једино можемо пратити њен настанак. А настанак социологије нераскидиво је везан за развој модерних друштава, која остају главни предмет њеног интересовања. С кризом модерности у кризу запада и социологија, због тога што су социолошке теорије заправо теорије о модерном друштву. Задатак

социологије као науке јесте да разоткрива стварност, а то је немогуће без теорија. Теоријски приступи су значајни и за сам социолошки метод. Социолог не може друштво објаснити уколико не пође од неке социолошке теорије, јер чињенице саме за себе не говоре ништа.

Наредно поглавље обухвата рад и људске потребе. Рад је друштвено организована људска дјелатност у којој човјек мјења природу и свијет који га окружује, па тако мјења властиту свијест и природу, и ствара предмете тј. производе. Један од најважнијих појмова социолошке науке је подјела рада. Човјек као појединац не може да задовољи своје потребе сопственим радом. Предности рада су новац, активност, разноврсност, друштвени контакти. Индивидуални рад је нужан услов опстанка појединца, а подјела рада је основа за организовање и структурирање друштва и његов развој. Човјека највише мотивише на посао добра зарада, занимљив посао и другарска атмосфера на послу. Радници настоје побољшати услове рада, а на такво дјеловање их подстиче задовољавање егзистенцијалних, културно-рекреативних потреба и потреба за друштвеном припадношћу. Не постоји потреба без циља, нити циљ без потребе. Свака човјекова акција је одраз његових потреба и циљева. Задовољавање једне потребе придружује се друга потреба и тако даље. То човјека прати током читавог живота. У том смислу, потребе производе потребе, постојеће стварају нове, „инсистирају“ на томе.

Једну четвртину уџбеника аутори су посветили појму и елементима друштвене структуре. Друштвена структура јесте мрежа односа између и унутар друштвених група, институција и организација и других елемената друштва, који су културним обрасцима (вриједностима) и нормативним поретком уређени и повезани у стабилну цјелину (систем). Структура није исто што и систем, организација или састав. Структура је једна од централних категорија у социологији која је и данас у фокусу и спектру теоријског и емпиријског сазнања већег броја социолога. „Људи се укључују у структуру обављајући

различите дјелатности и тако плету мрежу интерперсоналних односа, чинећи структуру апстрактном, спољашњом, надређеном силом, у којој се свака индивидуа, хтио то или не, мора укључити на одређеном нивоу“ (стр. 115). Без друштвене структуре разне појаве у друштву не би имале одређени облик, не би се разликовале једна од друге и стално би мјењале своје особине. Аутори затим тумаче појмове стратификације, професије, друштвених и етничких група, државе, политичких партија и бирократије.

Последње поглавље аутори су посветили духовно-културним појавама. У најједноставнијом одређењу култура представља начин производње људског и друштвеног живота. Она не представља само очување постојећег начина живота, већ и његово проблематизовање, превазилажење. Као саставни дио друштва, култура доприноси његовој виталности, идентитету и друштвеном развоју. Култура не укључује само духовност, већ све, с изузетком биолошких дјелатности. Она је нешто што прожима све људске дјелатности. Култура је знак друштвености, она је класна творевина, резултат друштвене подјеле рада. „Култура има изразито људску димензију у смислу истицања личности и процеса индивидуализације, али и друштвено обиљежје - кад наглашава друштвене реалности и тоталитет“ (стр. 193).

Други дио књиге обухвата девет поглавља и објашњава нам предмет социологије спорта и узајамну повезаност друштва и спорта. Прво, друго и треће поглавље нам говори о предмету социологије спорта и његовом конституисању. Са конституисањем социологије спорта, спорт престаје да буде најважнија „споредна ствар на свијету“, он постаје значајна друштвена дјелатност. Предмет социологије спорта је истраживање друштвених појава везане за спорт и његову друштвену функцију, проучава утицај друштва на спорт, али и повратни утицај спорта на друштво. Социологија спорта истражује спорт да би што више сазнала о друштву. Спорт је важан за обликовање духа и тијела, он позитивно утиче на

здравље младих људи, а такође помаже људима да кроз игру и рекреацију забораве суморну свакодневницу. Аутори кроз четврто и пето поглавље нам објашњавају класификацију спорта и његове сродне појмове. Посматрајући спорт у ужем и ширем смислу, он се класификује на аматерски и професионални, масовни и елитни, нетакмичарски и такмичарски, и врхунски. Шесто и седмо поглавље нам приказује утицај друштва на спорт. Друштво посредством своје моћи може да утиче на спорт приликом доношења оперативних одлука у спортским савезима, може да користи моћ да манипулише активним спортистима и др. Друштвени систем пружа повољне или мање оптималне услове за развој спорта. За спорт су веома битни медији. Путем телевизије, радија и новина спорт се приказује широј јавности. Аутори у осмом поглављу обухватају друштвене димензије спорта. За развој спорта, његово јачање и усавршавање потребан је новац, спонзори и рекламе. Спорт је уско повезан и са политиком и са културом. Спорт позитивно дјелује на политику када се уз помоћ спорта ствара, шири, стабилизује и појачава политичка стабилност. Политики је примамљив спорт због тога што владајуће политичке идеологије теже да остваре своје личне интересе. Спорт је повезан и са културом као израз одређеног друштвено-културног система и културних вриједности. Култура утиче на прилагођавање, али и на примјену одређених спортова. У деветом поглављу се обрађује феномен спортске публике. За сваки спортски догађај веома је важна публика, јер својим присуством и навијањем употпуњује спортски спектакл. У данашње вријеме све више на снази добија насиље спортске публике. Насиље у спорту се мора одстранити и превазићи, требају се отклонити преваре и манипулације, јер само тако спорт може заузети мјесто у друштву које му и припада.

Књига „Друштво и спорт“ представља вриједан научни прилог, који је ваљано теоријско-методолошки заснован. Кориштена је богата и савремена литература и изучавани су

различити аспекти друштва и спорта. У обради тематских цјелина присутан је критички тон и увијек су нуђени нови приступи и нова рјешења. Књига је писана систематично и прегледно, што ће у многоне олакшати студентима сналажење у овој иначе врло сложенеј материји. Према нашем мишљењу, ова књига је незаобилазна у литератури када су у питању нова остварења из области друштва и спорта.

Зорица Мандић
Филозофски факултет
Пале

МОГУЋНОСТИ СОЦИОЛОГИЈЕ ДАНАС
(Божо Милошевић, *Социологија и савремени свет*,
Филозофски факултет, Нови Сад, 2007)

Професор Божо Милошевић дипломирао је, магистрирао и докторирао на Филозофском факултету Универзитета у Београду – смјер Општа социологија. Редовни је професор на Одсеку за социологију Филозофског факултета у Новом Саду. Био је први шеф Катедре за социологију (1992-97) и руководилац постдипломских студија социологије (1995-2004), на том факултету. Уз врло запажену активност у професионалним асоцијацијама, био је и предсједник Југословенског удружења за социологију (1993-96). Област његових интересовања и истраживања су релативно широка: социологија рада, организација рада, предузетништва и радног стваралаштва; теоријско – методолошки и професионални проблеми социологије; општесоциолошки проблеми модернизације, глобализације и социокултурне транзиције савремених друштава; модерна урбана култура и мултикултуралност. До појаве ове књиге, објавио је: *Могућности и границе кибернетике (Прилог критици неофункционализма у друштвеним наукама)*; *Техничко стваралаштво радника*; *Умјеће рада*; *Социологија рада* (уџбеник); три књиге у коауторству (*Предузетништво и социологија*, *Предузетници и град*, *Урбана култура*), као и око двјеста научних радова.

* * *

У најновијој књизи – *Социологија и савремени свет* - аутор приказује и образлаже могућности социологије у савременом свијету, кроз два теоријска аспекта, који се односе

на критичко посматрање друштвених услова, као и на могућност социологије да проникне у све оно што обиљежава савремени свијет и утиче на промјену друштава у којима живимо.

Једна од особина социологије као науке јесте управо потреба да се критички позабави модернизацијом човјековог друштвеног живота, те да помогне да се рационалније схвати стварност и на тај начин да се ослободи илузија и бројних предрасуда које датирају из наше ближе или дање прошлости. Значај социологије умногоме је већи због чињенице да она, не само да разбија и уклања погрешне представе из прошлости, већ се усмјерава ка испитивању савремених појава и открива које нашу стварност чине јединственом и непоновљивом.

Савремени облици друштвеног живота данас се најчешће означавају као „модерна друштва“ и, као такви, данас се постепено трансформишу у глобалне цјелине које називамо „савремени свијет“. Како је социологија друштвена наука, важно је истаћи да је она на свом развоју највише добијала у вријеме великих друштвених криза и превирања када је стваран и највећи отпор према њој, али тада се и стварала највећа човјекова потреба да сазна актуелне проблеме и да се сазна оно суштинско у њима.

Одлика савременог друштва јесте да је оно непрекидно изложено разним аспектима модернизације који олакшавају човјеков живот и усмјеравају га ка одређеном циљу, а социологија је ту да критички анализира постојеће проблеме и допринесе схватању стварности те да утиче на сазријевање критичке мисли код „обичног“ човјека, а нарочито стручњака који се баве социологијом као науком.

Оспособљавањем кадрова из домена социологије, социолошка професионализација се подиже на један виши ниво, а на тај начин јача њена професионално-практична функција. Ширењем социолошких катедри и оспособљавањем младих стручњака помјера се и тежиште социолошке професионализације, а тиме се шире видици о савременом

друштву. Све више се интресовања социолога окрећу ка професионално-практичном дјеловању у друштву па, на тај начин, дјелатност већег броја социолога поприма размјере стручњаштва које није исто што и интелигенција. Да би се сагледале разлике између стручњаштва и интелигенције проф. Божо Милошевић у својој књизи *Социологија и савремени свијет*, као основне карактеристике стручњаштва, наводи: рутину, претежно извршилачку и мануелну активност и утилитарност; док као особине интелигенције наводи: стваралаштво, критичност, духовност и неутилитарност. Он, такође, као једну од разлика наводи чињеницу да стручњаштво чини друштвену групу „по себи“, а интелигенција друштвену групу „за себе“. То значи да стручњаштво настаје из модерне подјеле рада, лагано и стихијски, а интелигенцију, по његовом мишљењу, чине скупине независних интелектуалаца из чијих је активности и настала социологија као наука. Сваки начин рада, од једноставног до сложеног, захтијева и извијесна практично-техничка сазнања, а модерно доба све више намеће потребу изналагања олакшица у раду, па се тако рад сељака замијењује индустријским радом, који опет поразумијева употребу савремених машина и нових техничких достигнућа која су неупотребљива без оспособљених људи. Индустријализација је човјеку ограничила слободу и везала га за машине и уређаје који доносе економски просперитет, али, истовремено, ограничавају његово кретање и утичу негативно на његов духовни и друштвени живот.

Проф. Милошевић, као један од недостатака код домаћих стручњака, наводи немогућност да стичу неопходна сазнања која се односе на проблем њиховог рада, а који до њих не долазе као цјеловита, већ парцијална сазнања. Негативне посљедице наведених недостатака, како истиче, су практичне и сазнајне природе. У практичном смислу, долази до низа мањкавости, а једна од њих је недостатак креативности, док се у сазнајном смислу стручњаци ограничавају на проучавања професионалног рада из угла природно- научних и

техноекономских могућности човјека да, како наглашава аутор, размијењује материју са природом и између себе. Позитивним, за социологију, сматра се укључивање домаћих стручњака у међународне социолошке токове, као и професионална солидарност и социјализација социолога, а негативне ефекте изазивају недовољно претходно образовање појединих социолога, те утицај свакојаким идеологија на научно-истраживачки рад, а те идеологије су производ неједнаке дистрибуције моћи у друштву и један од основних узрока настајања поткултуре у домену стручњаштва.

Трагајући за истином, као основном вриједношћу научног сазнања, према Милошевићу, напредак у социолошкој професионализацији може се постићи развијањем посебне професионалне поткултуре. Од пресудног је значаја за професионализацију социолога и осујећивање експертског сваштарења, јер сваки социолог може бити експерт за одређену област. Отуда се данас стручњаци из домена социологије, у нас, могу препознати искључиво на факултетима и институтима, а ријеч је о малобројном дијелу професионалаца који су успјели ослободити себе од илузија и заблуда, али још увијек не и друштво у којем живимо. Једна од препрека која се примечује и која ће се и у блиској будућности исказивати односи се на идеологију стручњаштва, коју узрокује криза хуманистичког образовања (којој не иде на руку ни окрњеност социолошке етике у данашњем друштву).

Од педесетих година прошлог вијека па до распада Југославије, социологија је, код нас, прошла кроз неколико развојних фаза и у оквиру њих доживљавала успоне и падове, што је мијењало социологе и социологију, али опет не тако видљиво и друштвену заједницу у којој дјелују.

„Ратно окружење“ које је наступило, 90-тих година 20-тог вијека, довело је до процвата шовинизма и национализма, али и до појачане потребе социолога да задрже критички и реалистичан став према тим појавама или другим „пошастима“ савременог друштва. У таквим условима социолози се боре за

посебну врсту истине која у тим временима није видљива због национализма и шовинизма који су у успону и у сврси парцијалних интереса. У таквим условима „болесног“ и обогалееног друштва, у мору идеолошких лажи које су и довеле до рата као и до мноштва бескућника (који су остали без свега и далеко од домова) лаж дуго опстаје и живи, а социологија се некако „подноси“ зато што је њен циљ истина (и) о тој стварности. Такво друштво се ствара на идеолошким лажима које живе и након рата у облику предизборних (најчешће лажних) обећања и прихватања или негирања нечијих ратних „заслуга“. Рат је довео до распада Југославије и формирања нових држава, од којих су неке спутане, а друге опет имају дозирану слободу, у зависности од тога колике симпатије и "поене" имају код „свјетских моћника“ или, прецизније, какве интересе ти „моћници“ имају. Отуда се неким од њих историја сукцесивно понавља, што намеће питање да ли је то ствар судбине или случајности.

Рат као највећи пад једног друштва, социологији даје могућност открића дезинтеграције друштва у којем се десио, али и могућност еманципације тог друштва кроз разоткривање заблуда и лажи које су људима наметане за вријеме његовог трајања. Како наводи проф. Божо Милошевић, у условима „ратног окружења“ нису пресудни само национални интереси, који су помјерени из сјенке у први план, јер су ту још увијек јаки и генерацијски и професионални интереси, као и потребе човјека као рода. Значај социологије у таквим условима највише се огледа у доприносу да се посљедице рата што брже превазиђу, гдје се у први план ставља дјелатност професионалне заједнице социолога.

Проф. Милошевић говори и о подстицају социологије у развоју модерног друштва, које у позадини има ратна дешавања и кризу која је довела до његове дезинтеграције. Он указује да социолози не могу одмах да отклоне постојеће проблеме, али сматра да постоје социолози истраживачи који иду ка томе, и још једном се осврће на чињеницу да је научна

истина једини начин разоткривања заблуда и лажи у модерном друштву.

Једна од битних особина модерности друштва је и развој тржишних односа и, њима саображеног, маркетинга. Зато се маркетинг-дјелатност јавља као подручје стручног дјеловања савремених социолога (јер је „дужност“ социологије као науке да у корак прати развој друштва и све његове актуелне моменте). У том смислу наш аутор се, у посебном делу књиге, осврће управо на улогу маркетинга на квалитет живљења у савременом друштву и при том наглашава да је неоправдано у нас - у тој сфери друштвене праксе - запостављена социологија.

Социологија, као друштвена наука, остварује научну комуникацију са осталим друштвеним наукама. Једна од њих је свакако историја, која, такође хронолошки прати развој друштва; али је разлика између њих у методолошком приступу изучавања друштвених појава. Историја се на том путу труди да запамти оно што је било, а социологија тражи одговоре на питање зашто се неки догађај десио и које су његове посљедице у будућности. Социологија, у оквиру своје дјелатности, пружа могућност интерпретације историјских дешавања, и обрнуто.

У овој књизи, проф. Милошевић врло надахнуто говори о задатку науке и износи критику сцијентизма (лат. *scientia*-знање, наука), који науку издваја као затворен систем, митологизује је и одваја од њеног правог циља, а то је научно објашњење стварности. Између осталог, сцијентизам искључује могућност *интердисциплинарности*, тј. видно се удаљава од начела тзв. јединства наука које се у филозофији одувек разматра као неопходност за објашњење и разумијевање стварности.

Један аспект своје анализе процеса у модерним друштвима, проф. Милошевић посвећује критичкој анализи улоге образовања у тим процесима. Образовање у савременом друштву - према његовом мишљењу - представља

један од начина да се промијени неповољан друштвени положај депривираних друштвених група, али он наглашава и да развој образовања почива на просветитељским основама, у којима се садржи, поред свијетле, и тамна страна човјековог живота у модерним друштвима. Милошевић посебно наглашава настанак још једног друштвеног феномена у савремености, који он назива „прешколованост“. Незадовољство у професионалном смислу, такође је честа појава, нарочито код образованих људи, а оно је у уској вези са појмом прешколованости, јер присиљава људе да теже да се домогну све већег броју диплома, које - ако се не остваре жељени успјех уз њихову „помоћ“ – доводе до фрустрације и незадовољства.

Аутор се, у овој књизи, бави и питањима положаја етничких заједница у условима (савремене) глобалне традиције. Из друштвене позадине, данас етничко полако прелази у први план друштвених дешавања, а разлози за то леже у тежњи да се конструише другачије друштво, у безобзирности према неприлагођенима и у стварању „упоједињеног појединца“, као и у одсуству адекватних развојних стратегија. Бавећи се проблемом нација, проф. Милошевић истиче да су оне историјски производ, а да су чиниоци који их конституишу истовремено и чиниоци који их растварају у космополитски потенцијал јединства човјечанства. Национална идеологија, као један од начина конституисања националних идентитета, користи се, поред осталог, и пропагандом, а актери њеног „конституисања“ у том процесу се највише служе историјом. Проф. Б. Милошевић систематично образлаже да су на настајање различитих етничких група утицале професионалне групе интелектуалаца: пјесници, филозофи, историчари, али и неки други. У оквиру друштвених појава од великог је значаја и постојање космополитизма, који је зачет још за вријеме антике, а који се односи на процес ширења комуникације и зближавања људи у

свјетским размјерама; он се одвија упоредо са оживљавањем идеологија национализма.

У дијелу књиге који носи назив „Могућности социологије данас“, проф. др Божо Милошевић истиче значај модернизације као подлоге за развојне процесе у сарременом друштву, посебно истичући значај градова и урбане културе у тим дешавањима. Градови, као средишта материјалног богатства, постају мултикултуралне колијевке савременог друштва, а процес модернизације урбане културе своје покретачке снаге црпи из специфичне подјеле рада. Сама модернизација обликовала је неколико модерних димензија савременог друштва као што су: капиталистичко тржиште, индустријски начин рада, војно-полицијску и административно-политичку контролу информација. Између градске (урбане) и сеоске (руралне) културе, аутор даје примат првој, јер су градови мултикултурални центри који су како наводи „колевка“ цивилног друштва. Модерне мултикултуралности нема без индивидуалних актера и индивидуалних акција, и то је оно што разликује ову од традиционалне урбане мултикултуралности.

У оквиру проучавања савременог друштва, његових процеса и појава, социологија се бави и проблемом регионализације, чему се у овој књизи посвећује посебан одјељак. У оквиру образлагања регионализације, аутор истиче да друштвене науке међусобно сарађују с циљем добијања нових и цјеловитијих резултата на том плану. У проблему регионализације преламају се особености модернизације конкретног друштва. Један од најбитнијих проблема, огледа се у разграничењу надлежности појединих држава и региона, те окренутости појединих државних подручја не једном већ већем броју околних центара кроз историју. Проблем регионализма јавља се као правно-политички проблем, тежња за прерасподјелом моћи политичког утицаја, а регионализација се разумијева као друштвени процес.

Историјски оквир за дјеловање модерног човјека је садржан у оквирима прожимања демократског политичког усмјеравања друштва и тржишног начина пословања. Успјеси њиховог усмјеравања су толико велики да се њени недостаци занемарују. У прилог томе, можемо цитирати аутора, проф. Божу Милошевића, који каже: *“Тржишно пословање - у чијем средишту се налази предузетнички активизам, и поредак демократије - у чијем средишту се налази мање или више организован политички активизам, пружају највеће друштвеноисторијске могућности задобијања слободе у савременим глобализацијским процесима.”*¹

Запажање о могућности социологије данас, аутор завршава текстом о социокултурном капиталу, као појму који је дефинисан као најсадржајнија основа за разумјевање свих битних друштвених и културних чинилаца, посебно наглашавајући његову детерминисаност специфичностима историјског развитка сваке заједнице.

Посебност књиге *Социологија и савремени свет* се огледа у јасном, систематичном и критичком (пре)вредновању савремене социолошке професионализације (посебно код нас) и у препознатљивошћу социолошког у неким кључним друштвеним процесима савременог свијета (чији смо и ми дио). У њој је показано да је социологија наука која иде у корак с временом, покушавајући да разбије идеолошке магле („размађија свет“) и укаже на стварне проблеме и појаве у моменту њиховог дешавања, а не само када постану прошлост. Ова књига ће бити од велике кориси не само студентима основних, мастер и докторских студија, већ и широј научној и друштвеној јавности.

¹ Божо Милошевић: *Социологија и савремени свет*, Филозофски факултет, Нови Сад, 2007. стр.190.

Ивана Пашић
Филозофски факултет
Нови Сад

ГРАД НА РАСКРШЋУ
(Љубинко Пушић, *Писаре града*,
Прометеј, Нови Сад, 2007)

Књига има 279 страница од чега три странице садржаја (са 75 наслова) кратких текстова. Текстови су настајали у временском периоду од 1991. до 2004. године. Тема је, наравно, град. Пушић је, критичан према граду. Онај ко се одлучи за читање ове књиге треба да зна да садржај чине сабрани текстови о граду, односно о његовој урбаној свакодневници. Урбану свакодневницу чине имена, места описи разних градова (прљави, провинцијских, прашњавих, мртвих), разних људи (отворених, затворених), те низ "малих" тема попут кафана, бицикла, пијаца, тргова, семафора, кише у граду, пријатеља. Сви текстови су настали конкретним поводом, у зависности од датих прилика, урбаних сцена, традиционалне градске културе или једноставно у зависности од људске судбине.

Љубинко Пушић истиче да није могао побећи од тога да је један од разлога за писање ове књиге Нови Сад. То је град у коме он проводи свој живот, у књизи се спомињу градови попут Амстердама, Хага, Вајмар и Београд. Неки од текстова ове књиге су: Имена, Наш и европски град, Вајмар је мали, али све има, Град и транзиција, Дух паланке, Мирис града, Дине, Периферија, Град и рат, Нови Сад нема капије, Град и рат, Ритам града, Градске пијаце, Градови нису као разгледнице, Кафа, Смафори, Живот у граду и пријатељи. Постоје у животу нека места на која се увек може закаснити. Постоје, нека места чији смо и несвесни тога њихов део. Ма колико веровали да су имена улица тек само низови, који почињу великим словом они су то уствари најмање. Аутор књиге у тексту под

називом имена истиче да је свако име испуњено низом значења.

Овом приликом није од значења његова историјска заснованост већ најпросто о томе да је један градски простор одлучио да промени име. Ново насеље је постало Бистрица али изгледа и даље да се задржало првобитно име. Имена су у граду, као речи у језику његов почетак и смисао. Много пажње Пушић придаје социолошком истраживању урбанизма. У тексту Није свако село – село ко село говори се о томе да је Холандија једна од најурбанизованијих подручјау Европи, и да у њој нема стереотипа као што су: просторно – физички, функционални и друштвени о селу. У Холандији је село град у малом. Село Ријнсбург је удаљено од Хага десет минута мада ништа што је градско не долази до изражаја у овом месту. Аутор се такође бави питањима корупције то је тема која заокупља истраживаче као што су: социолог, економиста, политиколог и правник. Ова врста друштвене стварности је највидљивија управо у граду. Врсте услуга које се чине за паре су: добијање оцена, диплома као и изнуђивање новца од студената за непотребне књиге. Једна од занимљивих тема у овој књизи је тема о градским пијацама. Градске пијаце потврђују сазнање да је неки град стасавао као трговачко место, пијаце су битне за економски просперитет одређене друштвене заједнице које су код нас више рурално него урбано организоване. У Европи су пијаце у двонаменској употреби. Пре подне се продају одређени артикли, а после подне постану тргови, шеталишта и стајалишта. Аутор се држи тезе да градске пијаце не могу бити уређене као у Европи јер се у градовима код нас и даље живи као и на селу, самим тим нам је јасно да треба проћи још доста година док град не сазри.

Као и сваки други град Амстердам има своје урбанистичко, социјално и архитектонско обележје. У овом граду долази до сусрета историје, споменика и кућа које су углавном комерцијалног карактера. Целокупан град живи

брзим темпом и има веома развијен туристички живот. Приликом упоређивања Амстердама са Хагом долази се до закључка да се у Хагу живи доста успореније. Оно што Хаг издваја од свих осталих градове јесте мноштво напуштених бициклова, немарно наслоњених на фасаде кућа, ту постоји улица која је по томе добила назив улица Украдених бициклова. Ту се такође виде зграде које нису уредно одржаване и које немају основне комуналије. Просторно, социјално и организационо то су биле једне врсте гета. У овим градовима долази до урбаног немира када млади незадовољни људи усељавају напуштене зграде.

Крајем деведесетих године долази до дочека Нових година на трговима, за ту појаву се прво сазнаје путем телевизије. Масовна комуникација омогућава да долзи до окупљања грађана на трговима, ту долази до показивања другачијег карактера урбаног живота и дељења радости са другима које се разликује од оног који је пре обележавао наше градове. Многи који истражују социјални профил града нису сигурни да ли се људи радујушто је прошла једна година, што су је живи дочекали или им је нешто друго заједничко као што је незадовољство и празнина у друштву. Долази до класичног судара градске и сеоске културе која се огледа у различитим обичајима и понашањима. Рат на наше просторе донео много људи из других крајева из бивше Југославије, који су изграђивали своју културу, што се види на трговима за дочек Нове године јер долази до шаренила укуса.

Кафане су градске институције, оне су обележја једне средине тј. његовог социјалног живота. По аутору дошло је до промена у кафанској структури, некадашње боемске, радничке, господске кафане заменили су кафићи. За садашње кафиће карактеристична је гласна музика и добра посећеност. Такође је потребно направити урбано социолошко истраживање за типовима друштвених простора кафанског типа. Средње Европске кафане су одолеле изазовима времена, остају непромењене тј. урбано постојане без обзира на то који

социјални слој или групу привлаче. Те кафане се одликују по томе што се фасада ретко кречи и где музика је деликатна и не смета гостима да обављају своје разговоре. У данашње време долази до отуђења појединца у великом граду, и уместо пријатељству људи се све више окрећу материјалним стварима. Социологија, социјална психологија и психологија сама су се бавиле истраживањем појединца чије је понашање различито од утврђеног шаблона. Град нуди највећи избор модела понашања. Друштвено прихватљиво понашање и притисак да се појединац понаша у складу са друштвено пожељним улогама доводи до тога да се нема могућност сазнања правог живота појединца. Пријатељство игра значајну друштвену улогу, ипак већина људи нема пуно пријатеља. Многа истраживања показују да је број отуђених појединаца све већи. Људи који су разочарани у некадашње пријатеље нису разочарани у све вредности људских контаката и комуникација.

Град учи људе како да преживљавају у свету који уме да буде суров. Урбано окружење као и свако друго може да се воли али може да се сматра и својеврсном принудом. Ова књига је добра, поучна и заслужује пуну пажњу социолога, урбаниста, културолога и политичара.

Љубинко Пушић је у својој изузетно занимљивој, паметној и тематски разноврсној књизи показао да урбана социологија није маргиналан огранак социолошке науке, већ припада њеном главном току, и суочава се са друштвеном стварношћу која инспирише све социологе.

Садржај

Ivan Cvitković КАКО РЈЕШАВАТИ РЕЛИГИЈСКЕ КОНФЛИКТЕ: СИЛОМ ИЛИ ДИЈАЛОГОМ	7
Драгољуб Б. Ђорђевић НЕКОЛИКА ПИТАЊА СОЦИОЛОГИЈИ РЕЛИГИЈЕ И СОЦИОЛОГУ РЕЛИГИЈЕ	19
Зоран Аврамовић - Рајко Куљић СОЦИОЛОШКИ ПРИСТУПИ РЕЛИГИЈИ	45
<u>Петар Опалић</u> ИНСТИТУЦИОНАЛНО НАСИЉЕ У ПСИХИЈАТРИЈИ	77
Данијела Гавриловић - Драгана Стјепановић Захаријевић РЕЛИГИЈСКА, КОНФЕСИОНАЛНА И ЕТНИЧКА ПРИПАДНОСТ КАО ФАКТОР ИДЕНТИФИКАЦИЈЕ И САМОИДЕНТИФИКАЦИЈЕ	93
Рајко Куљић ПРОБЛЕМ УНУТРАШЊЕ ДЕЗИНТЕГРАЦИЈЕ СРПСКЕ НАЦИЈЕ	113
Миле Вукајловић ПОЛА ВИЈЕКА СОЦИОЛОШКЕ ИМАГИНАЦИЈЕ	119
Бојан Ђорлука СОЦИОЛОШКИ ИТИНЕРЕР ДРУШТВА И СПОРТА	125
Зорица Мандић МОГУЋНОСТИ СОЦИОЛОГИЈЕ ДАНАС	131
Ивана Пашић ГРАД НА РАСКРШЋУ	141

UDK 316

СОЦИОЛОШКИ годишњак: Часопис
Социолошког друштва Републике Српске /
Социолошко друштво Републике Српске;
главни и одговорни уредник Рајко Куљић.-
Пале: Социолошко друштво Републике
Српске, 2009, бр. 4 (Пале: Dis-Company).-
24 cm

Издаје годишње.
ISSN 1840-1538
Број 4: 138 стр.
Тираж 200.

