

градски кафићи”, и, на посљедњем мјесту, проблематизовање пушења, најрашире-нијег порока у младих – ”Пушење: питање стила и квалитета живота” – Драгана Коковића.

*XVI одјељак: ”Кич и свакидашњи (не)укус”*

Нема тога међу нама који се у свакодневљу није сусретао са ријечима: кич, шунд, тривијална књижевност, (не)укус. Да би и примјерима демонстрирао шта су то кич, шунд и (не)укус, Ђорђевић је у избор уврстио: есеј Милене Драгићевић-Шешић о ”Новокомпонована култура – игра и гадети”, Драгана Жунића ”Четири писма о (не)укусу” и чувени попис двије групе кич-предмета Абрахама Мола, једног од најчувенијих истраживача кича.

Овом књигом Ђорђевић је настојао да што потпуније изложи основне проблеме друштва и културе којима се бави социологија као наука. Свако од 16 поглавља треба схватити као ”водич” кроз друштвене проблеме као теоријско трагање за одговорима који се постављају пред социологијом као науком. Практикум подстиче ученике да се сами активирају у настави социологије. То ће омогућити ученицима да преко ове књиге друштво и свијет схватају не само са ње-

гове појавне стране, него и са оне ”скривене”, супстинске.

Можемо закључити да смо овом књигом добили садржајно богато и солидно социолошко дјело. Ђорђевић је имао слуша да на вријеме уочи и интерпретира актуелне и интересантне проблеме савремених друштвених кретања. Али, то није чинио наметљиво нити поједностављено, него са одређеним значењем и смислом. *Социологија forever* несумњиво представља допринос расвјетљавању опуса овог значајног предмета.

Аутор је користио податке и анализе других истраживача, што представља посебну вриједност, јер ће читаоцу послужити да врши компарацију да би потпуније сагледао и адекватније објашњавао проблем којим се бави. Такође, систематски је изложио преглед основних друштвених категорија које је у књизи обухватио. Ђорђевић је зналачки припремио ово дјело једним пријемчивим стилем и тиме омогућио не само социолозима већ и широј читалачкој публици да им буде доступно штиво. И на крају, сматрам да је то довољно да Ђорђевићеву књигу препоручимо читаоцевој пажњи.

**Мухамед Спужа**

---

**Иван Цвитковић: Друштвена мисао у светим списима**, Мостар-Сарајево 1997.

---

Постоје најмање два разлога зашто цијенимо научно оправданим да широј јавности представити књигу ”Друштвена мисао у светим списима”\*: прво, наука, односно научна сазнања не могу прихватити било каква ограничења која доприносе њиховој недоступности и омеђености, и друго, социологија је, бар до сада, недовољно пажње и социолошког интересовања показивала према садржајима светих списа. Наиме, оно што је свакако самом аутору представљало научни изазов за овако специфичну социолошку анализу јесте да су ”свете књиге” (теолошким

рјечником казано), односно ”писани религијски ауторитети” (појам из социолошке лексике) просто ”измицали” социолошким истраживањима много више него што је то случај са другим научним приступима (историјом, филозофијом, књижевношћу и сл).

Посматрано историјски, од најранијих зачетака социолошке мисли, сви писани религијски извори, посебно они фундаментални (Библија, Талмуд, Кур’ан и други) указују да је у њиховим садржајима изложено цјеловито социјално-политичко учење појединих религија. Наравно да би већ указивање на овај моменат, за социологе посебно, требао да је својеврстан подстицај за истраживање и проналажење одговора на низ питања као

\* Књига др Ивана Цвитковића, социолога религије, професора сарајевског универзитета, штампана као властито издање у Мостару-Сарајеву 1997.

што је – колико такви извори са своје стране нуде одређене садржаје, обрасце и моделе уређења укупних друштвених процеса и односа? Ово истичемо зато што мање-више свака света књига у суштини представља својеврсни "путоказ" за понашање вјерника у оквиру вјере, али и у другим областима свакодневног живљења. С обзиром да друштвена мисао садржана у светим списима у овом контексту није довољно проучавана, нити систематизована, посебно не са социолошког аспекта, тим више је актуелност ове књиге потпуна.

Да би се избјегла опасност од парцијализације у формалном и садржајном смислу, анализирани су садржаји о друштвеним феноменима из пет писаних религијских извора и то: *Ујанишиаде*, свети списи старих Индијаца, *Бхагавад-Гити*, шесто пјевање из епа Махабхарата посвећено богу Кришни, *Талмуд*, писани религијски ауторитет из жидовске религије, *Библија*, или *Свети Писмо*, као писани религијски ауторитет жидовске религије и хришћанства, те *Ку'ран*, као религијски писани ауторитет ислама.

Социолошка анализа друштвене мисли изведена на основу ових различитих религијских писаних извора садржи неопходну методолошку и теоријску утемељеност, како у процесу фрагментације и класификације садржаја тако и у изнајавењу социолошких модела релевантних за друштвену мисао уопште. Управо у томе видимо евидентан научни напор да се не изгуби цјеловитост приступа и оправдање постављеног циља анализе: да се да допринос проучавању и систематизовању садржаја из светих књига који се односе на друштвену мисао. Непосредни научни циљ анализе који је аутор себи поставио био је да се прати "како се жели(о) уредити друштвени живот према религијско-ћудоредним нормама"<sup>1</sup>. Овако формулисана циљ анализе показује сву актуелност јер, говорећи у духу Спенсерове теорије, норме садржане у религијским списима јављају се прије свега као средство и начин да се друштвена моћ што више учврсти, како да се успостави што већа координација међу људима, што у крајњем случају значи како да се организује укупан друштвени живот. Многе

од тих садржаних норми, без обзира да ли по свом карактеру забрањују, дозвољавају или заповиједају, толико су присутне у укупном друштвеном животу да их не доживљавамо као такве, већ као дио нашег непосредног социјалног амбијента.

Оно што овој и сличним социолошким анализама даје неопходни научни дигнитет јесте одсуство (у смислу постављеног циља анализе) вредновања датог садржаја. Чињеница да је у конкретној анализи ријеч о веома различитим писаним религијским ауторитетима са становишта да ли припадају култури и традицији једног народа, тзв. "националним" религијама или имају "универзални" карактер, обавезује социологе да не "подлегну" маниру вредновања, прецјењивања или потцјењивања појединих "светих списа". Ово тим више јер је "закључивање о "основној" или "правој" концепцији на основи појединих мјеста из ма које основне верске књиге... веома проблематичне методолошке вредности"<sup>2</sup>. Задржавајући до краја анализе неопходни степен научне објективности, презентовањем подударности, али и различитости садржаја, циљ ове анализе је да се оне прије свега покушају "разумјети, а не конфронтирати"<sup>3</sup>.

Операционализацијом појма "друштвена мисао", избором најзанимљивијих (у садржајном смислу) фрагмената који се дотичу друштвених феномена унутар различитих религијских извора, истиче се у суштини њихово свеукупно обликовање друштвене стварности. Зато су у књизи заступљени садржаји који се односе на човјека, људску заједницу, народ, етичко учење, породицу и односе унутар породице, однос религије и рата, то јест насиља уопште и сл.

Чини нам се сасвим научно оправданим што цјелокупна анализа друштвене мисли почиње питањима везаним за *човјека*, појединца, његову улогу у стварању и мијењању свијета око себе, како би се дошло до одговора какав је уопште *однос* писаних религијских ауторитета према човјеку? Општи закључак до којег је аутор дошао анализом текстова светих списа је да се "сви баве уз Бога – човјеком и то на начин да се наглашава "шта

1 И. Цвитковић, *Друштвена мисао у светим списима*, Мостар-Сарајево 1997, стр. 11.

2 В. Павићевић, *Социологија религије*, БИГЗ, Београд 1980, стр. 284.

3 И. Цвитковић, *Друштвена мисао...*, стр. 10.

он треба чинити”<sup>4</sup>, а мање или никакошта стварно човјек јесте и шта би требао бити у свом укупном битисању. Позивајући се на прапочетке староиндијског учења о циклусима поновног рођења, *Ујанишаде* истичу да је човјеку, у виду његових дужности, примјерено ”приношење жртви, учење и милосрђе”; ”чврсто и устрајно самоузддржавање”, те ”живот у дому свог учитеља и овладавање суздржљивошћу”<sup>5</sup>. Сличне одреднице и особине човјека налазе се и у *Бхагавад-Гити* ”пониженост, одсутност охолости, ненасиље, подношљивост...”<sup>6</sup>. Одређена подударност човјекских карактеристика присутна је у различитим текстовима, као што је случај са шутњом (”не нађох ништа боље за тијело од шутње”<sup>7</sup>) што истичу текстови *Бхагавад-Гити* и у хадисима. *Сџари завјей* поставља човјека као господара свих нижих бића, те истиче његову мудрост и разборитост као доминантне врлине које се испољавају у његовом умијећу живљења (”Благо човјеку који је стекао мудрост и човјеку који је задобио разборитост”<sup>8</sup> (Изр.3,13-15).

Иако је сегмент анализе односа светих списа према човјеку продубљен садржајима који експлицитно исказују однос човјека и Бога (путем молитви, поста, приношења жртве (ходочашћем и сл.), са социолошког аспекта, чини се посебно занимљивим дио анализе који трага за социолошким моделима који резултирају из ”заједничког вјеровања” као извора међусобних односа људи, а који се успостављају у различитим заједницама (а не само религијског типа) којима човјек као друштвено биће припада.

Историја људске цивилизације показује да је човјек увијек тежио успостављању међусобних односа са другим, па и односа сарадње, што би у крајњем значило да је човјеку иманентно својство испуњавања обавеза према другим људима (Конфучије). У социологији су вршене бројне анализе и истраживања различитих односа међу људима у оквиру њихових заједница, те су познати модели односа приближавања, удаљавања, до односа

сарадње, односно сукоба, што је и разумљиво ако се има на уму да су друштвени односи један од конститутивних елемената сваке заједнице. Међутим, треба истаћи да су писани религијски ауторитети углавном ”измицали” научној анализи са социолошким предзнаком, бар када је ријеч о односима са члановима ”других” заједница, па и религијских.

Поглавље посвећено ”човјеку” показује да сви свети списи, изузев *Ујанишаде*, нуде човјеку моделе односа према другима, било да људима оспоравају право да се у међусобним односима понашају као звијери (*Сџари завјей*, проп. 3,18)<sup>9</sup>, било да изричито траже међусобно поштовање и толерантност (*Нови завјей*, ЛК 6,31)<sup>10</sup> или да нуде модел који ”води хомогенизацији, јачању социјалне интеграције унутар исте религијске скупине”<sup>11</sup> и уз то наглашава потребу ”социјалне интеракције”<sup>12</sup> својих сљедбеника (*Ку’ран*).

Може изгледати необично, али је занимљиво, да аутор сегмент анализе посвећен човјеку и односима међу људима завршава прегледом најзанимљивијих, али различитих модела односа које свети списи нуде, када је ријеч о храни и исхрани, пићу. Чини нам се да овај дио анализе добија на својој значајности само као један од показатеља заступљености различитих модела односа у религијским писаним ауторитетима. Из анализе произилази да садржаји унутар различитих религијских писаних извора не дају неку општу слику о човјеку, нити садрже социолошке елементе, иако је неспорно да уз Бога – човјек је тај којим се свети списи баве. Међутим јасно је да човјек, као израз своје свеукупности, нити успоставља један однос нити припада само једној заједници, већ напротив своју свеукупност као друштвено биће изграђује кроз мноштво и различитост.

Однос религије и друштва, као организоване људске заједнице унутар које људи успостављањем међусобних односа задовољавају своје потребе производећи материјална и духовна добра, пленио је пажњу бројних теоретичара посебно социјалне и политичке мисли. Од Де Боналда, Де Местра као хришћанских

4 *Исџо*, стр. 13.

5 *Исџо*, стр. 13.

6 *Исџо*, стр. 14.

7 *Талмуд*, Отокар Кершовани, Ријека 1982, стр. 146.

8 И. Цвитковић, *Друштвена мисао...*, стр. 16.

9 *Исџо*, стр. 27.

10 *Исџо*, стр. 28.

11 *Исџо*, стр. 28.

12 *Исџо*, стр. 28.

традиционалистичких теоретичара 18. вијека, Малиновског и Диркема који је религију посматрао унутар категорије "колективних представа" које доприносе стабилности друштва, све до данашњих дана питање односа религије и друштва не губи на својој актуелности. Овом анализом је показано да се у писаним религијским ауторитетима не спомиње ни друштво, ни заједница у Тенисовом смислу, већ се говори о "заједници специфичне врсте"<sup>13</sup>. Социолошки посматрано, јасно је да људи својим "припадањем" различитим заједницама исказују своју емотивну, духовну повезаност, Тенисовим рјечником говорећи, како у односу на друге чланове заједнице, тако и према самој заједници. Међутим, однос писаних религијских ауторитета, дакле социјално политичко учење појединих религија према заједници је врло специфично. Док будизам карактерише модел који индијског човјека усмјерава према другом свијету, готово као својеврсни ескапизам, бијег од свијета, хришћанство га не негира, већ једноставно превладавањем овоземаљског усмјерава човјека ка "свијету послје"<sup>14</sup>, а ислам жели да тим свијетом управља, дакле, нити га одбацује нити надвладава. Оваквим приступом поимању свијета и друштва као таквог, свете књиге највећим дијелом исказују свој однос према заједници као изразито социолошкој категорији. Наиме о заједници се врло мало, директно готово никако, говори. Истина, не смију се занемарити одредбе из *Сџароџ завјешта* које заједницу виде преваходно као "заједништво крви"<sup>15</sup>, са наглашеним елементима социолошке структуре, јер "народ крви је организирано друштво чији темељ чине обитељ и кланови засновани на заједници крви"<sup>16</sup>. Овакво схватање заједнице доприноси, с једне стране, да човјек као појединац на један посебан начин постаје свјестан тог свог друштвеног припадања, а с друге стране, томе свакако доприносе заједничка историја, традиција, језик, култура уопште. Садржаји из *Ку'рана* показују да ислам истиче постојање само једне заједнице, тзв. "умма"<sup>17</sup>, стављајући у први план

њену апсолутну различитост спрам сваког индивидуализма, јер су чланови такве заједнице "вјерници као браћа"<sup>18</sup>. Сам назив заједнице овог типа је тешко превести, па се и сам аутор анализе пита да ли је то "народ", "нација", "вјерска заједница" или нешто сасвим друго!? Мада само условно, аутор употребљава одредницу да је ријеч о "муслиманској заједници"<sup>19</sup>, заједници припадника ислама које је објединила заједничка вјера Цвитковић наглашава да је већ са појавом националних држава овај модел заједнице више "теоријски", те да не представља "друштвену реалност и да је као такав једноставно "неостварив модел" заједнице.

С обзиром да је за сваку заједницу, па и религијску, веома битан елемент – однос колективитета и индивидуалитета, заједнице и појединца, занимљиви нам се чине налази до којих се дошло овом анализом. Наиме, из понуђених садржаја религијских писаних извора произилази да католицизам и ислам нешто више утичу на развој колективитета<sup>20</sup>, док, рецимо, протестантизам афирмише индивидуалитет. Оно што је са социолошког аспекта посебно занимљиво јесте да су у светим књигама садржани елементи социјалне стратификације, и то у смислу њеног оправдања и очувања, јер се подстиче мирене са постојећим статусом, односно потискује потреба за промјеном. Ово проистиче из тога што се у светим списима постојеће друштво и његова структура афирмишу као Божја датост: "Побожни Хиндус је повољне шансе за свој препород могао да стекне само строгим традиционалним извршавањем дужности своје касте: највеће вјерске усидрености традиционализма."<sup>21</sup> По хиндуизму, постоје четири сталежа друштвеног поретка, четири касте са својим строгим обичајима, обредима, чак и са прецизно назначеним правилима исхране и "професионалне оријентације", и то: брамани – слој интелигенције, кшатрије – административни слој, ваишије – слој трговаца

18 *Исџо*, стр. 47.

19 *Исџо*, стр. 48.

20 Тако на примјер – свака значајнија молитва се обавља заједнички, колективно; исто је са ходочашћем, постом и сл.

21 М. Вебер, *Пројесџанитиска еџика и дух кайшиализма*, Веселин Маслеша, Сарајево 1989, стр. 159.

13 *Исџо*, стр. 45-46.

14 *Исџо*, стр. 46.

15 *Исџо*, стр. 47.

16 *Исџо*, стр. 47.

17 *Исџо*, стр. 47.

и шудре – сталеж радника. Сличност овој врсти стратификације налазимо и у теорији Томе Аквинског који је афирмисао такође појелу људи по сталежима и по занимањима, оправдавајући то управо Божјим провиђењем. Према томе, појединац треба да прихвати сталеж у који га је Бог једном ставио.

Писани религијски ауторитети ”утјеловљивали” су се и ”утјеловљују” у различитим политичким системима – од монархијског до републиканског или демократског. Отуда је занимљив дио анализе који се односи на питање модела *односа религије и власти*. Тако се издвајају модели према којима писани ауторитети подстичу ”послушност грађана” према властима, док се у *Новом завјету* афирмише ”модел подређивања властима”<sup>22</sup>, за будизам је карактеристичан модел равнодушности, а заједничко социолошко обиљежје хришћанства, жидовске религије и ислама је ”одбојан однос према секуларној власти”<sup>23</sup>.

Имајући у виду раније изложен налаз који се дотиче питања везаних за друштво уопште, гдје се показало да садржаји *Ујанишада* и *Бхагавад-гитије* афирмишу у основи негативан однос, онда је било за очекивати да се ови религијски ауторитети готово и не осврћу на категорију *народа*. Истина и остали писани религијски извори дотичући се овог појма нуде садржаје ”који би могли бити само потицај за каснији однос појединих религија према друштвеним појавама као што су народ и нација”<sup>24</sup>. Уз препознатљиве различитости односа појединих религија према нацији, као што је на примјер за католицизам примјерен један у основи наднационалан однос, дотле је за православље везан модел ”етничког хришћанства” које је резултат историјског процеса када су се ”ове религијске заједнице називале по градовима у којима су дјеловале...”<sup>25</sup>, а касније се ”утјеловљују” у средњовјековне националне државе. За разлику од протестантског модела који ”надвладава нацију”<sup>26</sup> што је препознатљиво и по њиховом негативном односу према националним обиљежјима. С обзиром да

ова различитост односа према нацији потиче из истог писаног религијског извора – *Библије*, аутор сматра да је то илустративан примјер ”како се дефиниције из писаних религијских ауторитета могу тумачити на различите начине”<sup>27</sup>. Управо због тога треба нагласити аутору опрезност да овом анализом не улази у ”данашње моделе односа религија – нација и на овом тлу”<sup>28</sup>, јер је предмет анализе однос писаних религијских ауторитета према народу. Појам ”изабрана народа” присутан је у *Талмуду*, *Сјаром* и *Новом завјету*, али при том треба правити разлику између става универзалности у *Библији* и жидовског националног става. Жидови су се, по Мојсију, прозвали ”изабраним народом”. Наравно, идеја о ”изабраности” није само жидовска, јер је познато да је била распрострањена међу народима Истока. С друге стране, мада су жидовску религију прихватили и припадници других етничких група (као што су Хазари на Криму, црни Фалашуи у Етиопији и нека индијанска племена у Мексику) остаје неподјељено мишљење да је жидовска религија остала до данас изразито национална религија. Појам изабраног народа на неки начин се сусреће и у *Новом завјету*, када се каже, ”Ви сте, напротив, изабрани род, краљевско свећенство, свети пук, народ одређен за Божију својину... Некоћ нисте били (изабрани) ”народ”, а сада сте народ Божиј...” (1 Пт 2,9-10)<sup>29</sup>. Овдје је неопходно указати на евидентну разлику у погледу поимања изабраног народа. Наиме, у *Новом завјету* се овај појам веже за Цркву, а не за неки конкретан народ, дакле директно зависи од вјере у Исуса Христа, док божиј народ у *Сјаром завјету* зависи од крвних веза. Са овим моделом старе идеје ”изабраног народа” хришћанство није могло постати универзална религија која ће обухватити све људе. Управо универзалност хришћанства не укида посебност ни једног народа, јер ”уважава посебност и различитост језика и народа који њима говоре”<sup>30</sup>, а да истовремено остварује јединственост у вјери. Према томе, од социолошких елемената за ову религијску заједницу битна је заједничка

22 И. Цвитковић, *Друштвена мисао...*, стр. 54.

23 *Исјо*, стр. 66.

24 *Исјо*, стр. 66-67.

25 *Исјо*, стр. 67.

26 *Исјо*, стр. 67.

27 *Исјо*, стр. 67.

28 *Исјо*, стр. 67.

29 *Исјо*, стр. 69.

30 *Исјо*, стр. 71.

вјера (у Христа) и припадност заједници, док су остали социолошки елементи (територијални и др.) мање битни за њен универзализам.

Поред садржаја у светим списима којима се исказује однос према "народним вођама" (посебно у *Сћаром завјећу*), "наталитету и миграцијама"<sup>31</sup>, аутор издваја садржаје који исказују "однос према другима". Са социолошког аспекта чини се сасвим оправданим, јер без тако оствареног односа готово је незамисливо уопште постојање друштвене заједнице. Наравно, ти односи могу бити односи доминације, конфликтни, инструментализовани односи, односи неједнакости, приближавања или удаљавања и сл. Значај овог односа огледа се прије свега у томе што доминација једног од тих модела односа према другима имплицира друштвене процесе, на примјер социјалне кохезије, интеграције или дезинтеграције и друге. За социологе је индикативно да у одсуству елемената интеракције са другима отварају се могућности најприје повећане социјалне диференцијације а потом и дезинтеграције, за разлику од модела односа који исказује вјерску толеранцију, поштовање и уважавање других који на тај начин доприносе развоју односа приближавања и "зближавања"<sup>32</sup>. Налази ове анализе указују да садржаји из светих списа обилују примјерима који су блиски моделу толеранције и међусобног уважавања (посебно у *Сћаром* и *Новом завјећу* и *Ку'рану*). Тако се на више мјеста говори о потреби међусобног упознавања, непрезирања, прилагођавања и сл. Социолошки посматрано, жидовска заједница остаје изолована у односу на друге народе, па се чак на појединим мјестима у *Талмуду*, али и *Ку'рану*, могу наћи одреднице које упућују и на модел нетрпеливости у међусобним односима народа: "Тако *Талмуд* говори о прогонству које долази од "оних који служе кумирима" (као и због голотиње, пролијевања крви, кршења прописа о необрађивању земље)<sup>33</sup>, а у сури III,147 *Ку'ран* познаје "народ који вам је непријатељ" и "народ с којим сте у савезу"<sup>34</sup>.

31 *Исјо*, стр. 77.

32 Ж. Гурвич, *Социологија I*, Напријед, Загреб, стр. 195.

33 И. Цвитковић, *Друштвена мисао...*, стр. 83.

34 *Исјо*, стр. 83.

Као примарна друштвена група, *породица* је често у фокусу најразличитијих научних истраживања, те не чуди што аутор ове социолошке анализе трага за одговором на питање – какав је однос писаних религијских ауторитета према породици и уопште породичним односима, тим прије јер се породица јавља као основна заједница унутар које се одвија религијски живот.

Садржаји светих списа "изграђују не само правила обитељског живота, већ и моделе односа чланова обитељи према обитељским прецима"<sup>35</sup> путем приношења жртви, дарова, молитви и слично. Брига за породицу исказана кроз писане религијске ауторитете је сасвим разумљива, јер њеним уништењем нестаје и породична традиција (*Бхаџавад-џити* I,39). Слично упозорење налази се и у *Ку'рану*, исказано захтјевом да се породичне везе не прекидају.<sup>36</sup> Оно што је за социологе посебно занимљиво је да се у садржајима светих списа, на примјер у *Бхаџавад-џити*, изричито упозорава да сви који доприносе уништавању породичних односа "увијек пребивају у паклу". С обзиром да брак представља израз друштвене институционализације породице и укупних породичних односа, занимљиво је да и писани религијски ауторитети на сличан начин виде ову институцију, јер се брак по правилу тумачи као "уобичајени друштвени институт"<sup>37</sup> дајући, ипак значајност и посебност већ тиме да су брачне заједнице утемељене од Бога (*Библија*, Мт 19,4-6) те се за хришћанство може рећи да брак поима као "један од седам св. сакрамената"<sup>38</sup>.

Брак у социолошкој лексичкој означава у основи везу особа различитог пола које живе заједно, одржавањем полних односа рађају дјецу, те се као таква институција брак може склонити као израз наклоности партнера ради стварања потомства, осигурања друштвеног положаја, материјалне користи и сл. Уважавајући ове одреднице, за социологе је посебно интересантно како и на који начин свети списи се односе према избору брачног

35 *Исјо*, стр. 111.

36 R. Garaudy, *Живи ислам*, "Ел-Калем", Сарајево 1990, стр. 48, према: И. Цвитковић, стр. 111.

37 И. Цвитковић, *Друштвена мисао...*, стр. 112.

38 *Исјо*, стр. 112.

друга. Анализа показује да се овдје очигледно бројне различитости у приступу, од избора по принципу сличности, што је било мишљење и Томе Аквинског, преко истицања разних врста ограничења (код Жидова је постојала обавеза да се мушкарци жене до 20-те године живота), а у *Талмуду* изричито пише: "Брзо ако купиш земљу, полагамо – ако узимаш жену. Сићи степену ниже, те узми себи жену"<sup>39</sup>, што даље имплицира да жена треба да потиче из нижег социјалног слоја!? Осим овог "усмјеравања" при избору брачног друга, свети списи, посебно жидовске религије, ислама, као и код протестаната, указују на присутне елементе "религијске ендогамije" – наглашавања обавезе припадања истој религији. Садржаји религијских списа указују на неке моделе забрана за склапање брака: најчешће је то забрана која се односи на крвно сродство и то до трећег кољена, брачно сродство, завјет целибата, различита вјерска припадност, отмица, добна граница и сл. У тексту *Талмуда* се налази изричита забрана удаје кћерке за старца, док *Ку'ран* не дозвољава женидбу са "многобошкима"<sup>40</sup> све док не постану вјернице.

Социолошком анализом понуђених религијских писаних извора видљиво је да се у њима налазе различити модели брачних односа зависно од броја брачних другова. Тако је у хришћанству и жидовској религији присутна моногамија, док је једно вријеме по израелским законима бигамија сматрана нормалним моделом, полигамија је такође била присутна и то посебно међу Сефардима који су живјели у исламском окружењу, да би тек са *Новим завјешом* полигамија престала. *Ку'ран* не налаже, али допушта полигамију, али је на неки начин и ограничава, не само у погледу броја (четири) жена, него и захтјева да се једнако поступа према свакој жени.

Уређење брачних односа, као и разрјешавање могућих девијантних појава у браку, такође налазе мјесто у поменутих писаним религијским ауторитетима. Тако, рецимо, када је ријеч о разводу брака, жидовска религија и православље дозво-

љавају, посебно када је ријеч о прелјуби, док одреднице *Ку'рана* не садрже тако благонаклон однос према разводу јер га третирају као "нужно зло".

Дакле и на овом сегменту анализе који се односи на породицу, брак и односе који се у њима јављају, показује се сва различитост, а у мањем броју случајева и идентичност у регулисању тих односа и установљавању специфичних модела, што наравно имплицира потврду раније исказане тезе да позивање само на неке сегменте из писаних извора може допринијети развоју односа толеранције, зближавања, уважавања, али и обратно. Можда је и то био један од разлога (уз сву актуелност) што аутор ову социолошку анализу завршава поглављем о *односу религије и рата*. Наиме, анализа показује да се позивање само на поједине сегменте из светих списа "може искористити... и за потицај нетолеранције, мржње, па и рата"<sup>41</sup>. Зато, чини нам се, с правом наглашава да "не треба ићи у крајност и пренаглашавати њихов утицај на друштвени живот"<sup>42</sup>. Ипак аутор налази да се према садржају *Свјетог завјеша* подјела људи на народе, језике, посебне групе, сматра "природном појавом"<sup>43</sup> али која може да постане "извором друштвеног сукоба"<sup>44</sup>. Служећи се неким илустрацијама из садашњег, актуелног ратног збивања на нашим просторима, а уважавајући чињеницу да данас "у свијету има близу 3.700 етничких и религијских скупина"<sup>45</sup> поставља се питање "хоће ли се њихови односи развијати складно или ће међусобним сукобима обиљежити двадесет и прво стољеће?"<sup>46</sup>.

Када је ријеч о односу религије и насиља уопште, један од резултата ове социолошке анализе био је да су у писаним религијским ауторитетима присутни следећи модели понашања: модел смањивања фрустрација изазваних страхом од насиља, рата – "Кад чујете за ратове и гласове о ратовима, немојте се узнемиравати! Мора то бити." (Мк 13,7)<sup>47</sup>; модел оправдавања смрти погинулих како би се

41 И. Цвитковић, *Друштвена мисао...*, стр. 181.

42 *Исто*, стр. 181.

43 *Исто*, стр. 155.

44 *Исто*, стр. 155.

45 *Исто*, стр. 155.

46 *Исто*, стр. 156.

47 *Исто*, стр. 159.

39 *Талмуд*, Отокар Кершовани, Ријека 1982, стр. 201, према: И. Цвитковић, стр. 114.

40 *Исто*, стр. 259, према: И. Цвитковић, стр. 116.

окрутноста рата лакше прихватила (нарочито присутно у садржајима *Бхаџавад-џитија* и *Курану*); модел претварања друштвене обавезе учествовања у рату у вјерску дужност; модел који забрањује убијање (будизам, хиндуизам, цинизам, таоизам, неке одредбе из *Новоџ завјетја*) итд.

Занимљиво је да се молитве за мир налазе како у садржајима *Староџ завјетја*, тако и у *Новом завјету*. Ипак "рат је социолошки гледано, однос према другима, а мир је однос према себи"<sup>48</sup>, те основна претпоставка помирења са другима, односно мира уопште, јесте помирење чо-вјека са самим собом и са "својом" заједницом, у најширем смислу ријечи. Зато нам се чини оправданим ауторово упозорење произашло из ове анализе да све различитости међу људима и заједницама треба прихватити "да бисмо једни од других могли учити, а не убијати"<sup>49</sup>. Аутор, више као илустрацију за ову и сличне тезе, истиче да се мир као врхунска вриједност људског живљења пренио и у религијске поздраве – "Шалом", "Ес-селама алејкум" – "Нека је мир с вама", "Мир Божји" – традиционални хришћански божићни поздрав, "Мир и добро" – фрањевачки поздрав...

Дакле, миротворство је основна вриједност садржана у светим списима староиндијаца, жидова и хришћана, припад-

ника ислама, те остаје отворено, али подстицајно питање, како за нове социолошке анализе тако и за укупну друштвену мисао, – "зашто се онда више не боре за њега?"<sup>50</sup>

Избор и формулација, класификација и дјелимична систематизација различитих друштвених феномена садржаних у текстовима светих списа, који су овом књигом представљени у форми посебних поглавља, значе с једне стране, лични избор ауторов, а с друге стране оно је условљено објективно датим садржајем писаних религијских ауторитета, које је аутор користио као извор за анализу друштвене мисли. Тако се стиче утисак да је анализа задржала основне премисе научног приступа – објективност и егзактност. Оно што би се само дјелимично могло исказати као недостатак извршене анализе, што и сам аутор напомиње, јесте доминантно компаративни метод помало "кабинетског типа", што има за последицу да се примарно истичу различитости (али без вриједносних судова) што и није био примаран циљ. Примарни циљ је првенствено био да се подстакне "међусобно разумијевање ради прихваћања другог у његовој различитости"<sup>51</sup>. Постављени циљ биће остварен већ уколико се подстакне размишљање у том правцу.

**Сребренка Вићен**

48 *Исто*, стр. 180.

49 *Исто*, стр. 180.

50 *Исто*, стр. 180.

51 *Исто*, стр. 182.

**Н. И. Дрјахлов, А. И. Кравченко, В. В. Шћербина: Социологија рада,** Никшић: Институт за филозофију и социологију Филозофског факултета у Никшићу и "Никшићке новине" 1997, 374 стр.

Књига "Социологија рада" је настала у редакцији Дрјахлова, Кравченка и Шћербине, професора Социолошког факултета Московског државног универзитета "Ломоносов". Заправо текстови у књизи о основним проблемима социологије рада представљају предавања наведених редактора као и још једног броја универзитетских професора која су они држали студентима Социолошког факултета у Москви. Предговор који се односи на нову етапу у развоју социологије рада садржану у споју логичког и историјског

у овој дисциплини написао је проф. др Слободан Вукићевић.

У већини разматрања 70-тих и 80-тих година о епистемолошком карактеру социологије, па самим тим и социологије рада као њене посебне дисциплине, није постојала општа сагласност међу ауторима. Једна група писаца је сматрала да је социологија првенствено теоријска дисциплина, а друга група је била мишљења да је у конституисању друштвеног односа који се проучава примаран емпиријски поступак. Нову етапу у развоју социоло-