

cijska (medijska) kultura, koja ima golemu oblikotvornu moć ne samo u percepciji nego i u ideologizaciji svakodnevne zbilje. Kao i mnogi drugi recentni analitičari kulture, Waters podvlači značajnost Gramscijevih shvaćanja, osobito njegova pojma kulturne hegemonije ("hegemonijske kulturne kontrole"). To se shvaćanje razlikuje i od marksističkoga strukturalnog determinizma i od onih mišljenja prema kojima se kultura svodi na "sklop posve nezavisnih apstrakcija". Gramsciju su danas najbliži zastupnici engleskih kulturnih studija (škola R. Williama), a tome dobrim dijelom gravitira i Bourdieu, koji pokazuje da se kultura može izokrenuti u sredstvo "pomoću kojeg vladajuće grupe provode isključivanje i kontrolu". Suprotno mišljenje zastupaju neoveberijanci (Abercrombie, Hill, Turner, Archer) koji smatraju da moć nema potrebe za "oružjem kulture", da je kultura "relativno neintegrirana i u sebi kontradiktorna te da ona prije nudi svjetonazore nego zasebne ideologije". Kada je riječ o diferencijaciji i stratifikaciji, to je za Watersa "istinski veliki problem svake ozbiljne sociološke teorije". Netko bi autoru mogao prigovoriti da je taj pojmovni sklop nezasluzeno došao na sam kraj knjige pa da je, prema tome, manje važan. Waters, međutim, drži da stratifikacija i diferencijacija, kao temelj sociološke arhitektonike, zapadaju u svojevrsni začarani krug, iscrpljuju se u klasifikacijama, podjelama, stratifikacijskim sofisterijama, uz uvjerenje da iz toga proizlaze svi drugi fenomeni. Stoga je kritičan prema onim američkim autorima koji u artikulaciji stratifikacijskih ljestvica idu do beskonačne minucioznosti, a preferira one analitičare koji cijeli taj problem vežu uz neke čvršće činitelje: vlasništvo, podjelu rada, mjesto na tržištu. Zato najveću pozornost poklanja Marxu, Weberu, Poulantzasu, Olinu Wrightu itd., a prednost daje onim sociolozima koji polaze od radnih odnosa, mobilnosti, zaposlenja i sličnih faktora. Prihativši takav kriterij, on je prilično kritičan prema teorijama koje drže da "postmodernizacija i postindustrijalizacija" dovode do nestanka diferencijacije i beskonfliktnosti stratifikacije. Društvo bez diferencijacije i bez različitih vrsta stratifikacije bilo bi toliko homogeno da bi vrlo brzo postalo nepokretno i nedjelotvorno.

Kada bi se ozbiljila takva perspektiva, sociologija bi bila besmislena i nepotrebna. Prema tome, budućnost sociologije, a to za Watersa prije svega znači sociološke teorije, počiva na postojanju djelotvornog društva.

Rade Kalanj

KONFESIJE I RAT

Društvena istraživanja, br. 10/11, 1994.

Broj 10/11 časopisa Društvena istraživanja donio je kao zasebnu cjelinu pet izlaganja sa skupa *Konfesije i rat*, koji se organizaciji IPDI-a Split i Hrvatske akademске udruge Split održao koncem 1993. godine u Splitu. Sudionici ovog skupa govorili su o odnosu religije i rata sa različitih polazišnih točaka slijedeći sociološke, povijesne i teološke odrednice. U svojim izlaganjima s jedne strane su predstavljali religijske institucije, religijske obrede i oblike religijskog ili teološkog mišljenja, a s druge strane rat kao pojavu koja izaziva poremećaje u svim aspektima društvenog života, pa tako i u osnovnom tumačenju i prakticiranju religije.

Tekst Franje Lujica, *Od Boga Ratnika do Boga sveobuhvatne ljubavi*, analizira razvoj biblijske misli. Odmah na početku izlaganja napravljena je distinkcija između pojmova vjerskog rata i svetog rata (str. 192.). Vjerski rat određen je kao borba jedne religije protiv druge, kao rat usmjeren protiv drugoga, a ne za nešto. Sveti je rat definiran kao rat koji nije usmjeren protiv druge vjere i svoju svetost ne pronalazi u suprotstavljanju drugoj religiji. Biblijsko znanstveno istraživanje utvrdilo je sintagmu *institucija svetoga rata*, gdje svetost označava Jahvu kao svetog i slavnog, vremenski i povijesno nazočno u svakom ratnom sukobu na strani pravde i prava. U najstarijim biblijskim spisima Jahve se spominje kao ratnik na čelu izraelskih vojni, i kao jamac i tvorac Izraelovih pobjeda. Prema ovom shvaćanju nije Izrael taj koji brani Jahvinu vjeru

već Jahve nastupa u obrani Izraela, pa na nivou interpretacije ranih biblijskih spisa sveti rat nikad nije i ne može biti vjerski rat. Lujić kaže kako je Izrael pretkraljevskog doba vodio ratove vjerujući u osobno Jahvino sudjelovanje i pomoć.

Ustanovljavanjem kraljevstva zbile su se promjene: vojska se profesionalizirala, a ličnost kralja postala je vrlo važna u životu izraelskog naroda. U cjelokupnom procesu sekularizacije, Jahvina uloga u ratnim sukobima postala je više kulturna, pa se nekadašnja institucija svetog rata polako pretvorila u ideologiju svetog rata. Za ovo je razdoblje (8. st. p.n.e.) karakterističan sukob između institucije kralja i karizme proroka (str. 203.). Ovi posljednji su, naime, i dalje ostali na liniji očuvanja duhovnih vrijednosti i tradicije, inzistirajući na snazi vjere i saveza Jahve i Izraela. Za proroke, institucija svetog rata ostala je nepromijenjena po svojim bitnim odlikama, jer Jahve i dalje štiti pravdu i dobro. To što se u zaštiti tih vrijednosti Jahve okrenuo protiv vlastitog naroda značilo je da se Izrael od nje udaljio.

Proroci 7. i 6. st. p.n.e. unijeli su pomake u poimanju svetog rata: prorok Jeremija u Konfesijama vodi dijalog s Jahvom, koji na spominjanje zla koje se Izraelu događa ne odgovara. No Jahve štiti ne zbog ravnodušnosti već zato jer toj nesreći on suprotstavlja svoju patnju i ljubav. Kao jedino efikasno oružje protiv zla sada se preporuča zalaganje vlastitog srca i preispitivanje vlastitog odnosa prema svemu što se događa. Lujić smatra kako u Sluzi Jahvinom proroka Deuteroizaije, koji govori o poslušnom, pasivnom primatelju Objave, Stari zavjet dosiže svoj vrhunac i priprema teren za dolazak Spasitelja, koji će u sebi uključiti dimenzije proroka, svećenika i kralja, i donijeti jasno UČENJE o dobru što pobjeđuje zlo i o ljubavi koja sve oprašta.

Premda je izlaganje Bože Lujića bogato jezičnim analizama pojedinih pojmova i interpretacijski zanimljivo u prikazu razvoja biblijskog odnosa prema ratu unutar povijesnih referenci, ono se, s druge strane, može shvatiti kao analiza prvenstveno u službi najave poruke Novog zavjeta i prijelaza prema kršćanstvu. Jer, Lujić je smjer starozavjetnog hoda u budućnost (str. 211.) odredio ponajprije kao

hod prema učenju Isusa Krista, čime je indirektno negirao svaki drugi i drugačiji smjer budućnosti Starog zavjeta.

U izlaganju naslovljenom *Kršćanstvo, mir i rat*, Carlo Prandi razmatra odnos kršćanstva prema ratu koristeći dva primjera: ustanovljavanje pojma pravednog rata (koji je dopustio kršćanstvu ozakoniti rat na teološkom planu te misionarsku aktivnost kršćanskih crkava (koja je, koliko god miroljubiva, inicirala konflikte).

Prandi spominje dva autoriteta katoličke crkve koja su odigrala važnu ulogu u definiranju teološkog stava prema ratnim sukobima: sv. Ambrozija i sv. Augustina. Prvi je utvrdio kako postoje dva principa kršćanske teorije pravednog rata: pravedno vođenje rata i suzdržavanje svećenstva od sudjelovanja u ratnom sukobu, a drugi, sv. Augustin, omogućio je teološku prihvatljivost rata shvaćanjem kako kršćanska perfekcija nije moguća na zemlji. Osim toga, u dosljednosti svog nauka o Providnosti Augustin nikako ne može rat apsolutno osuditi, jer bi to značilo prosuđivati o Božjoj tajni, odnosno o pitanju zašto se rat uopće događa. Usvajajući zato ideju pravednog rata, on smatra pravednima sve defanzivne ratove kojima je svrha spas države, održavanje mira ili popravlanje krivaca. Augustin tumači da odgovornost odluke o upotrebi mača leži na vladaru i državi ostavljajući tako pitanje rata kao globalne pojave izvan dometa katoličke moralne teologije. S druge strane, on upozorava na to da Gospodin osuđuje upotrebu mača kada govori o pojedincu, pa bi se moglo reći da rat na individualnoj razini kod Augustina ostaje pojedinačna moralna i etička odgovornost svakoga kršćanina. U katoličkim teološkim raspravama ova se pitanja donedavno nisu razmatrala, pa prigovor savjesti nikako i nije mogao biti katolički proizvod. Sve kršćanske crkve štoviše, osim anabaptista, prihvale su teoriju o pravednom ratu.

Misionarstvo kršćanskih crkava, kao drugi primjer na kojemu se propituje odnos kršćanstva prema ratnim sukobima, svjedoči o tome kako religijska difuzija nikada nije odvojena od ostalih kulturoloških dimenzija: gospodarskih, tehnoloških, etičkih, ideoloških. Jer, ma koliko govorili o čistoći religije,

ona je uvijek usko vezana uz kulturni kontekst iz kojega proizlazi (str. 230.). Tako su svi misionarski pothvati uvijek izazivali veću ili manju destrukciju originalnih kultura. Prandi tvrdi dvije stvari: prvo, rat kao kategorija u kršćanstvu teološki je ozakonjen preko sin-tagme pravednog rata, i drugo, misionarska djelatnost jasno svjedoči kako religija u svojoj difuziji ne može biti odvojena od cjelokupnoga društvenog konteksta u kojem je nastala i iz kojega dolazi, te tako neizbježno zadire u tkivo kulturnog entiteta na koji nailazi. Imajući u vidu ove aspekte teorijskog i praktičnog određenja kršćanstva spram rata i primjene nasilja, autor zaključuje kako je jedina šansa za ostvarenje stvarnog dijaloga među religijama povratak na izvorne funkcije religije. Ona osnovna funkcija koja stoji na izvoru svake religioznosti treba braniti dostojanstvo čovjeka. Prandi zapravo zagovara zaključke Drugoga vatikanskog sabora kada kaže da religije donose destrukturirajuće i konfliktne impulse ako su krute u svojim doktrinama. Ukoliko su otvorene na svojim temeljima, onda ih mnogo toga spaja.

Tekst *Pravoslavna duhovnost i rat* govori o drugačijoj vrsti isprepletenosti duhovnog i religijskog sadržaja sa društvenima kontekstom. Pavle Rak ovdje prati razliku između onoga što bi duhovni diskurs u svojoj prvobitnoj namjeni trebao biti i onoga što se događa kada se duhovne i religijske kategorije (zlo)upotrebljavaju unutar vrlo svjetovnih diskursa. Objasnjavajući značenje duhovnog diskursa i njegove teorijske i praktične konotacije, autor kaže kako je duhovni diskurs govor određen s nekoliko formalnih zahtjeva: prvo, iznosi činjenice i mišljenja koje mu daje Objava (Sveto pismo) i drugo, izraz je jedinstvenoga osobnoga duhovnog iskustva (str. 236.). Pravoslavna je tradicija specifična po tome što najdosljednije traži da se teološki diskurs (koji počiva na tradiciji/Objavi) svede na duhovni: ovdje je prisutna teza kako tek mistična spoznaja daje puni smisao teološkoj spoznaji, pa se na taj način mistika i teologija stapaju u jedno. Ta važnost osobnoga duhovnog iskustva interpretira se kao kretanje prema Bogu i preobražavanju uma kako bi što više sličio božanskomu. Ukoliko ta transformacija uma znači približavanje čovjeka božanskom mišljenju i djelovanju, onda je lako, kaže Rak, očitati od-

nos duhovnog diskursa prema ratu (str. 238.). U kršćanstvu je to, simbolički rečeno, uvijek okretanje drugog obraza, odnosno opraštanje i ljubav nasuprot nasilju. Sofronije Saharov, predstavnik pravoslavnoga duhovnog diskursa koji je pisao u naše vrijeme, vrlo jasno kaže kako ljubav prema neprijatelju ostaje jedini način upoznavanja Boga. Ne protiviti mu se jedini je učinkoviti put borbe protiv zla. Odnos pravoslavne duhovnosti prema ratu u tom je smislu jednoznačan: nikakvim se nasiljem ne može postići nijedan od ciljeva duhovnog života

Pavle Rak nizom primjera ilustrira što se događa kada se u duhovni diskurs infiltriraju neke druge kategorije. Pravoslavlje, kaže on, čine i čitavi narodi sa svojim institucijama i interesima, državama i politikama..., sukobima i neprijateljima (str. 243.), pa pravoslavni pastiri ponekad potpuno pomiješaju probleme i prioritete: umjesto brige za ljudske duše, najvažnijom postaje briga za fizički opstanak naroda.

Miroslav Volf je u tekstu *Janjci mesožderi?* odnosu kršćanstva i nasilja pristupio kombinirajući sociologijski i teologijski pristup. On sasvim sociologijski interpretira institucionalnu prisutnost nasilja u suvremenoj civilizaciji, a također i religiju kada o njoj govori kao o dijelu kulturnog resursa modernih društava. U svom suprotstavljanju ideji kako je nesebična smrt Isusa Krista samo najava suda i kozmičkog terora koji čeka sve kršćane, Volf navodi jedino teološke argumente. Svakako najizazovnija je ona Volfova teza po kojoj nenasilje na zemlji može omogućiti jedino vjera u konačni Božanski sud, a da je ideja o neosvećivanju zato jer je Bog ljubav i nikad ne sudi (str. 257.) apsurdna i rezultat udobnosti života u miru. On isto tako upozorava kako svi oni kršćani koji religijski opravdavaju svoje nasilje moraju shvatiti da u njihovoj verziji vjere leži odgovornost u promicanju tog istog nasilja.

Izlaganje Jakova Jukića pod naslovom *Društvo i rat* (u sociologijskom smislu najzanimljivije) propituje dva fenomena: utjecaj rata na društveni život, osobito na religijski svijet, te funkciju religije i religijskih rituala u tumačenju i doživljavanju ratnog sukoba.

Jukić počinje od prvobitnih društava u kojima je svaki ratni konflikt bio popraćen intenzivnim religijskim ritualima prije i nakon borbe. Samo ratovanje, ogoljeno i izvan vremenskog prostora, u svojoj je manifestaciji također podsjećalo na veliku svetkovinu ili raskošan religijski blagdan (str. 183.). Sadržaji rata kao što su uništavanje i doživljavanje kolektivne katarze imaju sve oznake obreda. U prvobitnim se društvima razvilo simboličko shvaćanje rata prema kojemu je u mitološko vrijeme održana kozmička borba bogova, a iz nje su nastali svi kasniji konkretni ratovi. Tako je svako vojno sukobljavanje na neki način ponavljanje tog izvornog, mitološkog rata, odnosno oponašanje sakralne paradigme sukoba uopće, pa se u svakom ratnom sukobu ljudi osjećaju bliži sudbini bogova. No unatoč tome što je doživljavanje rata u prvobitnim društvima svoj početak pronalazilo u području nadnaravnoga i svetoga, kao konkretni i svjetovni događaj rat se shvaćao negativno: po povratku iz sukoba, ratnici su kao religijski nečisti najčešće morali proći kroz ritual pranja u sakralnoj vodi.

Sa diferencijacijom uloga u društvu dolazi do promjena: stvara se novi religijski porijek, javljaju se božanstva koja zastupaju pojedine staleške skupine, pa tako i ratnici sa jasno definiranim društvenom ulogom dobivaju svoje bogove-zaštitnike. Ustanovljavanjem inicijacijskih obreda, koji člana nekog plemena pripremaju za ratnika, i pojavom tajnih ratničkih društava uloga ratnika za društvenu zajednicu postala je mističnom. Novim faktorom povezivanja svjetovnog i svetog značenja ratovanja postao je ritual preobrazbe ratnika u lukavu i grabežljivu životinju. Ovaj je obred, postavivši te osobine za novi ideal ratničkog ponašanja, donio i jasne društvene posljedice, jer zakoni i moralna pravila neke zajednice prestaju važiti u trenucima ratnog sukoba. S druge strane, ratovi su drugačije društveno definirani: umjesto borbe za čast ili osvete, rat je postao sredstvom osvajanja teritorija i širenja političke vlasti.

Stroga podjela božanskih uloga nagovijestila je kraj poganskih bogova i početak monoteizma, koji je uveo nove vrijednosti: isključivost, borbenost i netoleranciju. Presudno je bilo to što je monoteizam utemeljio kategori-

ju istine kao osnovni kriterij za religijsku ispravnost i po prvi put na povijesnu scenu iznio sveti rat. Svaki nevjernik (onaj koji ne prihvaća danu kategoriju istine) istovremeno je i neprijatelj kojemu istinu treba nametnuti. Najveća opasnost, međutim, koja se skrivala u monoteizmu jest direktno i nedvosmisleno povezivanje religije i rata: ovaj put to je ostvareno na transcendentnijem nivou -kroz Najviše biće. Nema više božanstva zaduženoga samo za ratna pitanja već je jedan Bog: bog pravde, bog milosti, bog rata, bog svega.

U svom je izlaganju Jukić tako prošao kroz stoljeća razvoja društva i života u zajednici uočavajući kako su rat i religioznost uvijek bili u interaktivnom odnosu. Ponavljajući kako je religija, iako okrenuta prema nadnaravnome i transcendentnome, uvijek imala vrlo društvenu, svjetovnu funkciju, Jukić će se pozvati na začetnika funkcionalizma Emile Durkheima, koji je religiju definirao kroz njezinu integracijsku i socijalizacijsku ulogu. Religija svakome tko traži smisao i podršku može ponuditi odgovor, a u kriznim situacijama ima još veće značenje. U ratu, koji je sasvim sigurno najanomičnije društveno stanje i koji remeti i razara redovito funkcioniranje društva, religija se više no ikada može naći u funkciji integracije društvene zajednice. Na individualnoj razini, ona će ponuditi svoje shvaćanje nade, vjere i odvažnosti.

Jukić u maniri dosljednog fenomenologa jasno upozorava kako treba izbjegavati stavljanje rata i religije pod isti vidik značenja, ali će istovremeno ukazati na to kako religija ima sposobnost granična društvena iskustva uklopiti u širi sustav vrijednosti. A čemu je potrebne dati značenje i smisao nego ratu koji ga, kao granično društveno iskustvo, najmanje od svih društvenih tvorevina ima? Ukoliko rat poprimi značajke religijskog obreda i pobjeda postane vjerski blagdan, a poraz nedodirljivi tabu, onda nesmisao počinje bivati smislenom (str. 184.). Jukić će na kraju teksta izvesti vrlo instruktivan zaključak: religija je u odnosu na rat uvijek igrala važnu ulogu - u arhaičnim i politeističnim društvima pomagala je prebroditi teškoće rata i bila prvenstveno funkcionalnom, a u predmodernim i monoteističkim društvima opravdavala je ratovanje i time postala sredstvom legitimacije.

Skup *Konfesije i rat* pokušaj je osvjetljavanja odnosa između vjerskoga, duhovnoga, transcendentnoga u društvu i konfliktnoga, nasilnoga; nastojanje da se razjasne skrivene i neskrivene veze koje stalno postoje između dviju društvenih činjenica: rata i religije. Da je o tome moguće govoriti jasno i teorijski zanimljivo, a opet distancirano od ratne svakodnevice na najbolji je način pokazalo izlaganje Jakova Jukića. Koliko je problematično, u izrazito teorijskom pristupu, samo površno i gotovo usput izricati tvrdnje o trenutnim ratnim događanjima, potvrđuje neargumentirana i nerazrađena tvrdnja Carla Prandija o Sarajevu kao tipičnom simbolu rata, čije je žarište u starim religijskim mržnjama (str. 230.). Odnos između religije i rata podliježe kao i svaki drugi društveni proces promjenama i transformaciji, pa nije uvijek moguće i ne bi trebalo konkretne događaje pod svaku cijenu smještati unutar postojećih i unaprijed pretpostavljenih teorijskih modela i hipoteza. Puno je vjerojatnije da treba ići ka kreiranju nekih novih ili makar k adaptiranju onih starih pretpostavki.

Slavica Jakelić

Vjeran Katunarić

LABIRINT EVOLUCIJE

Hrvatsko sociološko društvo, Zavod za sociologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, Zagreb, 1994., 204 str.

Posljednja knjiga Vjerana Katunarića okuplja tekstove već objavljivane, a za ovo izdanje djelomično doradene (osim prvog poglavlja). Studija se sastoji od sljedećih šest poglavlja: 1) Labirint evolucije; 2) Razmeđe teorije evolucije i društvenog razvoja; 3) Evolucija, kulturni kapital i izgradnja nacije: slučaj Japana; 4) Arhaizam i modernizam u nacija; 5) Kulturni razvoj i interkulturalizam; 6) Monizam - polimonizam - pluralizam.

U prvom poglavlju, Labirint evolucije, razmatraju se dva oblika evolucije društva. Prvi oblik je darvinističko poimanje razvoja, gdje se razvoj svodi na proces selekcije vrsta i borbe za opstanak. Preživljavaju samo najbolje prilagođeni; stagnantni i mirni odnosi priprema su za daljnje borbe i istrebljenja poraženih. Autor ne poriče činjenicu da znanost nije učinila nikakav bitan pomak od darvinističkog poimanja evolucije, jer su upravo najuspješnija društva proizašla iz nemilosrdnih borbi za opstanak. Drugi oblik evolucije, neantagonistička evolucija, sadrži u sebi mogućnost integracije, očuvanja različitosti i shvaćanje svijeta života. Potencijalni su nositelji ovakvog oblika razvoja "umjetnici, neortodokсни znanstvenici, žene, seljaci, mirna plemena i mladi naraštaji" (str.63.).

Darvinističko poimanje modernog svijeta rezultiralo je u kognitivnoj bolesti zapadnoga svijeta, pobjednika, i afektivnoj bolesti poraženih, žrtava. Kognitivna bolest označava stanje subjekta koji želi saznati sve o okoliču u koju zapravo ne želi ulaziti, jer mu se čini odbojnom. (Autorov primjer je odnos Zapada spram rata u BIH.) Afektivna bolest, mentalitet poraženih ogleda se u ponašanju nerazvijenih, nezapadnih društava koja žele sve a ne znaju ništa. To ih čini neuspjelom kopijom zapadnih društava.

Posebno je zanimljiv koncept "labirintskog" oblika evolucije. Evolucije se tu promatra sa stajališta njezinih unutarnjih proturječja, u kojima se nalaze tragovi druge, alternativne evolucije, drugačijeg razumijevanja stvari ("zdrav ljudski duh više nalikuje labirintu nego velikom autoputu"; str.17.). Pokušavajući razjasniti ovaj koncept, autor za primjer navodi nekoliko djela iz povijesti umjetnosti. Slike se promatraju kao ideogrami: umjetnik prikazuje ono vidljivo ali i ono još-ne-vidljivo, nadolazeće. Na taj način, umjetnost prethodi pojmovnoj spoznaji civilizacije.

U drugom poglavlju autor utvrđuje da su teorije društvene evolucije, a to se ponajprije odnosi na funkcionalistički i na marksistički evolucionizam, doživjele akademski slom. Katunarić drži društveni razvoj iznimno složenim procesom postavljanja raznovrsnih ciljeva kojima teže različiti kolektivni akteri.