

STEFICA BAHTIJAREVIC

RELIGIJSKO PRIPADANJE S ASPEKTA
ČOVJEKA I LJUDSKE ZAJEDNICE

Religija je povijesna pojava: javlja se, mijenja, nestaje i obnavlja u vremenu.

Čitava je povijest puna dramatike i sukoba, borbe za preobražaj i prilagođavanje prirode, puna previranja ideja, racionalnih i emotivnih nesmirenosti, epohalnih uspjeha u znanosti i revolucionarnih pokreta u društvu, vječnog angažiranog čovjekova traženja svog ljudskog zavičaja. Čitava ljudska povijest jest čovjekovo osvajanje svijeta, jest stvaranje ljudskog svijeta sa svim njegovim složenostima i imanentnim suprotnostima. Prema tome, govoriti o religijskoj pripadnosti nije moguće neovisno o povijesnoj situaciji i bez razmatranja odnosa čovjeka i svijeta.

»Primitivno« čovječanstvo, mada je vršilo različite klasifikacije (u prirodi i društvu) i mada je, dakle, diferencirano shvaćalo svijet, ipak je kod njega bio drugačiji odnos sa svijetom i drugačije shvaćanje njegove prirode. To je svijet u kojem nema oštih granica, već postoji kontinuum između različitih oblika života, između empirijskog i mitskog, između materije i duha, rituala i akcije, pa i između života i smrti. Taj je svijet nerazbijena kontinuirana cjelina pa se isprepliću logično i mistično (tj. ni mistično nije lišeno logike), principi kauzaliteta i participacije, magijsko i iskustveno, aktivizam s ritualom.¹

U njihovim očima sve je bilo sveto — i objekti i subjekti, samo u različitim stupnjevima. Sve je, ubrajajući i čovjeka, participirala u jednom svetom svijetu.² Vidljivo su objašnjavali nevidljivim a univerzum su vidjeli kao jedan živući svijet pun misterioznih sila, kao svijet koji ih nadmašuje ali koji je istovremeno prožet svetim.

I naravno, ako je cijeli svijet, čitavo društvo sveto, onda se i osoba, kao dio tog društva osjećala svetom — uključenom u jedinstveni kosmos. Čovjek je participirao u svetom i sekularnom, u prirodnom i natprirodnom istovre-

¹ Mada su u primitivnim društvima kao što i sami vidimo, naglašeniji magijski i mitski elementi (koji nisu potpuno iščezli i u našem vremenu), ne može se reći da su njihove mentalne sposobnosti niže, već da je način zaključivanja te način i struktura mišljenja (koji ovisi o društvenim premisama) drugačiji (prije svega tu prevladava percepcija, zatim utjecaj nagonskog i nesvjesnog a ništa manje i emocija).

² Jean Przyluski, *La participation*, P. U. F., Paris, 1940.

meno. Stoga se i ne može govoriti o čovjeku i prirodi već o čovjeku u prirodi, u odnosu međusobne zavisnosti čovjeka i prirode, čovjeka i društva, život i mrtvog, profanog i sakralnog, sadašnjeg i prošlog. Religija (koja im kao vlastita imaginacija pomaže u objašnjenju svijeta, uklapanju u ono što je iznad svakodnevnog egzistencije), magija (koja je po Malinovskom potvrda moći čovjeka u ovladanju empirijski neuhvatljivim dijelom stvarnosti, potvrda njegovog aktivizma u odnosu na svijet) i mit (koji »preobražava istoriju u prirodu« formirajući sliku »nepromenljivog čovečanstva«³ ili pokazuje »kako je svijet prisutan u čovjekovim predodžbama«,⁴ pomažu mu da očuva kontinuitet cjeline i da živi u svijetu punom kriza, ambivalentnosti, proturječnosti, zbunjenosti i čuđenja.

»U početku ona (religija — B. Š.) se protezala na sve; sve što je bilo socijalno, bilo je religiozno; ove dvije riječi bile su sinonimi. Zatim, malo pomalo, političke, ekonomske, znanstvene funkcije oslobađale su se religijske funkcije, konstituirale se za sebe i poprimale svjetovni karakter, sve više i više optužujući. Bog ako se može tako izraziti, koji je sve donedavno bio u svim ljudskim odnosima, povlačio se iz njih progresivno; prepustio je svijet ljudima i njihovom nadmetanju. Ta regresija nije započela u nekom određenom trenutku povijesti, ali mogu se slijediti faze od početka društvene evolucije . . . ona se nastavlja neprekidno iz najdavnijih vremena.«⁵

Religija je uvijek nastojala biti sveobuhvatna i univerzalna, nuđala je odgovore na sveukupna pitanja čovjeka — dapače u određenim epohama bila je jedini legitiman oblik mišljenja — ali nije joj uvijek pripadao čitav čovjek. Čovjek, taj kreator religije, odupirao joj se (načinom koji mu je u određenoj epohi, s obzirom na društveno-ekonomske uvjete i društveno-psihološke mogućnosti, bio dostupan), organizirao nove oblike vjerskog života (boreći se protiv isključivosti autoriteta i formalizma), jednom riječju, tražio je nove, funkcionalnije oblike života i mišljenja, takve koji će zadovoljiti i njegovu intelektualnu radoznalost i njegove emocije, odnosno njegove potrebe.

Preobražava i religiozne oblike, formira različite sekte. Izražava time svoju samostalnost i individualizam, prevladava time crkvenu prisilu (podržavanu negdje i moćnim društvenim institucijama), suprotstavlja se navikama, običajima, konformizmu, ritualu, problematizira i crkvena učenja i vrijednosti.

Ako je za srednjovjekovni period bilo tipično »sveto društvo«, za suvremeni je svijet karakteristično »sekularno« društvo u kojem su se ili potpuno ili u velikoj mjeri sva područja društvenog života osamostalila, odnosno odvojila od religije i crkve. Religijsko-teološki način mišljenja nije više jedini oblik osmišljavanja svijeta, — dapače način privređivanja i način življenja postali su takvi da je religija i u tom pogledu za mnoge ljude postala nekorisna i nepotrebna. Čovjek u ovom vremenu ne pribjegava samo sekti već i nevjerovanju — oslobađa se i religijskog načina posvjetovljanja i očovječavanja svijeta. »Moderni areligiozni čovjek gleda na sebe samo kao na subjekt i agens povijesti te otklanja transcendentno. Drugačije rečeno, ne prihvaća ni jedne vrste ljudskosti izvan ljudskih pojmovanja koje možemo

³ R. Bart, Mit danas, objavljeno u Književnost, Mitologija, semiologija, Nolit, Beograd, 1971, str. 284.

⁴ Ch. Long, Alpha, The Myth of Creation, George Brazillier, New York, 1963, str. 17.

⁵ Emil Durkheim, De la division du travail social, (4, izdanje), Alcan, Paris, str. 143—145.

spoznati u različitim povijesnim situacijama. Čovjek se ostvaruje sam, i sam se doista može ostvariti samo u onoj mjeri u kojoj desakralizira sebe i svijet.⁶

Započela je profana era: sakralno i profano postaju dva svijeta tuđa jedno drugom. Kada? To je, prema Durkheimu, kao što vidimo, neevidentno — odnosno, evidentno je da su se i diferencijacija različitih djelatnosti pa i slike svijeta i razvoj ljudskog kritičkog i znanstvenog duha odvijali paralelno s razvojem čovječanstva tijekom čitave ljudske povijesti.

»Individualizam, slobodna misao ne datira ni od naših dana ni od 1789, ni od reforme, ni od skolastike, ni od grčko-latinskog politeizma ili orijentalne teokracije. To je fenomen koji nema početka, ali koji se razvija, bez zaustavljanja, tijekom čitave povijesti.⁷

Takav smjer razvoja prema diferencijaciji i parcijalizaciji čovjeka i njegove slike svijeta, prema individualizmu, prema specijalizaciji i diferencijaciji uloga čovjeka u svim njegovim aktivnostima, nije mimoišao ni religiju. Individualne razlike (a ne grupna uniformnost) postaju značajne dimenzije svoga »ja«.

»Religiozni život primitivnih ljudi bio je gregarni ili sociološki čin mnogo više nego individualni ili osobni.«⁸ On se razvijao od grupe prema individui, od kolektivne prakse do individualnog obožavanja. »Individualizam prožima sve aspekte sekularnog društva uključujući i religiju«, kaže Vernon. Premda se ne može tvrditi da je gregarno obilježje sasvim izgubljeno, ipak je kontrola primarne grupe nad pojedincem smanjena, moral nije univerzalan i jedinstven svim grupama, a osim toga, suvremeni anoniman čovjek želi ne samo znati nego i razumjeti odnosno verificirati razloge svojeg vjerovanja.⁹

To je točno, ali nije individualizam jedini koji prožima suvremena društva. Dapače, kao što mu je i svojstveno, jer je individualno i društveno biće čovjek je u toku svoje povijesti imao jače ili slabije veze s društvenom sredinom, odnosno društvenim grupama. Zato će u nekim razdobljima, dominirati jedna tendencija, a drugi put druga.¹⁰ Njihova će »razvijenost«, odnosno dominaciju određivati, na osnovi fundamentalne polarizacije ljudskog bića (dru-

⁶ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Rowohlt, Hamburg, 1967, str. 120

⁷ Emil Durkheim, *De la division du travail social*, (4. izd.), Alcan, Paris, str. 146

⁸ R. P. A. Desqueyrat, *La crise religieuse des temps nouveaux* (2. izdanje), SPES, Paris, 1955, str. 88

⁹ Fichter, na primjer, opisujući urbanu župu Rimokatoličke crkve, kaže da se individualizacija i atomizacija urbanog društvenog života proširila i na nju, tako da su pojmovi koji su je prije definirali kao npr. »jedna velika sretna porodica« sasvim zastarjeli i izgubili smisao.

¹⁰ Individualizam je osobito cvjetao za vrijeme renesanse, a također u XVIII i XIX stoljeću kad se zalagalo za duhovni napredak pojedinca. U suvremenom svijetu najveće razmjere poprima u zapadnoj Evropi. Međutim, može se reći da je dominantna karakteristika suvremenog »individualizma« jedan univerzalni konformizam — a ne personalizam i osobnost sa specifičnim potrebama — a zatim i indiferentnost prema sudbini drugih individua, tj. privatizacija interesa i težnji.

»Totalitarizam se javlja u uslovima:

- a) kada postoje izvanjske opasnosti za jedno društvo ili kada se misli da one postoje (rat ili psihologija rata)
- b) kada država i birokratija jačaju
- c) kada je (de)centralizacija života dovedena do maksimuma
- d) kada se jedna jedina ideologija nameće kao svest društva
- e) kada jedna jedina masovna partija vlada na neograničeno vreme
- f) kada je uspostavljen sistem tajne policijske kontrole
- g) kada je ostvarena potpuna kontrola nad sredstvima masovnog informiranja
- h) kada je ostvarena potpuna kontrola nad oružanim snagama
- i) kada postoji centralističko upravljanje ekonomijom
- j) kada postoji institucionalizovani revolucionarni cilj
- k) kada se u odnosu na taj institucionalizovani cilj podešava ceo sistem socijalizacije ličnosti
- l) kada je razum masa degradiran, tj. kada se stalna akcija nudi umesto cilja koji je već definisan od strane vladajuće manjine (»upravljanje manjine većinom u ime tobožne gluposti većine i tobožje pameti manjine«)

D. Sušnjić: *Otpori kritičkom mišljenju* Beograd, 1971. str. 135—136.

štveno-individualno) društveno-povijesni uvjeti — u prvom redu način proizvodnje, koji će uvjetovati podvojenosti (ili nepodvojenosti) čovjeka u njemu samome (na kontinuumu javno-privatno) ili s kolektivom (na kontinuumu stapanje — raskidanje veza). Ne treba ni naglašavati da bi život u obje krajnosti lišio čovjeka njegove ljudskosti: živeći individualni život čovjek bi izišao, iščeznuo iz ljudskog svijeta a živeći potpuno društveni život utopio bi se u njemu i izgubio svoj integritet.¹¹

U tom odnosu individua — društvo ima još jedna karakteristična i empirijski zamjetljiva pojava. Različite mogućnosti pojedinca i društva odnosno ljudskog roda u određenim povijesno-društvenim uvjetima. Kao pojedinac, ograničen je naime, mnogim okolnostima (od individualnih sposobnosti do mogućnosti i statusa u društvu) tako da nije svaki u jednakoj mjeri kadar realizirati mogućnosti i dostignuća roda danog povijesnog trenutka. Kao rod ne prihvaća ograničenja, stvara i prevladava postojeće. On je društvena snaga, sam proizvodni život («generički život je proizvodni život», kako to definira Marx).

To se naravno odnosi i na religijsko pripadanje: pojedinac će biti više ili manje otuđen čovjek i u ovom pogledu: variraju pojedinačne otuđenosti (na kontinuumu otuđenost-neotuđenost) u otuđenom čovjekovu svijetu. I u neotuđenom svijetu individualna ograničenja su neuklonjivi momenti realizacije pojedinačnih neotuđenosti. I u otuđenom svijetu mogu živjeti neotuđeni pojedinci i obrnuto, neotuđeni svijet nije garancija neotuđenosti svih pojedinaca.

Osvrnimo se još jednom i na čovjekov odnos s prirodom. Čovjek je biološki prinuđen da se bori protiv prirode — da bi je prilagodio sebi i pripremio si život u svijetu. Svojom ljudskom praksom, u kojoj je ljudski život jedino moguće, čovjek mijenja prirodu, svijet oko sebe i samog sebe. Činio je to od samih početaka ljudskog roda: i primitivni čovjek razvijao se primjenom stečenog iskustva, a ljudska proizvodnja i tada je bila osnova razvoja čovjeka. Konzervacija rezultata povijesti, stečena iskustva su, prema tome, jedna od determinanti povijesnog razvitka. Ne manje značajna determinanta je i čovjekovo shvaćanje onoga što se događa, tj. razumijevanje povijesne situacije.

Tu uočavamo tri bitne karakteristike: prvo, mogućnost postojanja različitih vrsta prakse, drugo, različita iskustva i treće, različito shvaćanje povijesne situacije. Sve to treba dovesti u vezu s konkretnom društveno-povijesnom situacijom ljudskog roda i pojedinačnim čovjekovim mogućnostima u društvenoj sredini te njegovim subjektivnim karakteristikama i stvaralačkom inicijativom. Kontinuitet u ljudskom razvoju počiva na stvaralačkoj praksi povijesnih, udruženih subjekata u lancu nebrojenih generacija, izrasta na ramenima predaka u sredini koja je već oplemenjena njihovim radom, ostvaruje se interakcijom čovjeka i okoline u neprekidnoj borbi između očuvanja jednom stvorenog i napora da se stvoreno prevlada, s motivacijom i vizijom ostvarenja čovjekove čovječnosti, preobražavanjem društvenih uvjeta koji je omogućuju a mjeri se stupnjem ljudske kontrole nad prirodnom okolinom, te stupnjem zadovoljenja ljudskih potreba i realizacije potencijalnih stvaralačkih sposobnosti i ljudskih vrijednosti.

¹¹ «Komunizam» (besklasno društvo) razrješava dijalektički taj polaritet individua-društvena zajednica: čovjek se oslobađa i realizira u društvu. Stoga je prema Marxu sloboda svakog pojedinca uvjet slobode svijeta.

Iz toga proizlazi potreba razjašnjenja nekih pitanja i sa stajališta religijske pripadnosti. To su pitanja:

- a) o tradiciji
- b) o ljudskoj situaciji
- c) o čovjeku
- d) o oblicima prakse.

A) O TRADICIJI

Za čovjeka koji u zajednici s drugim ljudima stvara ljudsku povijest tradicija je veoma značajna, jer zadovoljava neke bitne ljudske potrebe. Održavajući neke društvene oblike stabilnima i konstantnima tradicija čovjeku, koji u svom biću nema takvih konstanti, daje oslonac i umirenje, mogućnost da bar u koliko-toliko stabilnoj sredini stvara da bi je mogao mijenjati i oblikovati po »mjeri« svog povijesnog bića. Naime, čovjek je lišen instinkata i mada mu to daje prirodnu slobodu da na vanjske ili unutarnje podražaje reagira na najrazličitiji način, ipak on takav izbor ne mora vršiti svakog trenutka. U tome mu pomaže i tradicija (pored ostalih društvenih normi i načela). Nema sumnje da je to umnogome velika olakšica ali često i ograničenje. Međutim, čovjek se i ne može potpuno osloboditi onoga što je zatekao,¹² pa zato u ljudskoj tradiciji koja kao moćna sila djeluje na ponašanje i čovjekovu ličnost, nalazimo ambivalentne posljedice:

— u obliku čovjekova **oslonca** i ukorijenjenosti — jer je u njoj sadržano društveno iskustvo, jer pridonosi »uređenosti«, strukturiranosti ljudskog svijeta, jer je u njoj sadržan kolektivni duh predaka, jer su u njoj norme, stanovite konstante za pravilnost ljudskog postupanja;

— u obliku **barijera** za čovjekovu slobodu, za spontanost, za zadovoljavanje čovjekove potrebe prevladavanja postojećeg.

Zbog takvog načina postojanja u neprekidnoj borbi između tradicije i inovacije, ljudska povijest i prošlost ne smiju se potcjenjivati. Međutim, niti precjenjivati, jer pojedinac nikada nije dokraja određen tradicijom, niti je ona svemoćna društvena sila. I u tradicionalnim društvima, gdje je pritisak tradicije veoma izražen, (gotovo do automatizma pokoravanja tradiciji), mogu se naći tragovi odstupanja od nje. Snaga običaja i tradicije nije bila jedina snaga u njihovu životu, jer je i čovjek aktivni sudionik i stvaralac svoje kulture, pa je i društvo stalno u promjeni i kretanju a ne jednom zauvijek završeno i nepromjenljivo. Točno je, međutim, da su promjene bile gušene institucionalno, naročito sa strane religijskih institucija, jer je u religiji sve već

¹² »Naravno, čovek nalazi najpotpuniju sigurnost i bezbednost u tradiciji u kojoj je odrastao, pogotovu onda kad ta tradicija nosi oreol svetosti, kad su nasleđeni kulturni oblici prožeti religijskom simbolikom, kad se vera u apsolutnu obaveznost i nesumnjivo važenje tih oblika uzdiže na stepen vere u njihovo božansko poreklo. U tom slučaju, doduše, kult predaka dobiva specifičnu boju: tradicija postaje strogo ritualan obred, a svako kršenje osveštanih pravila i propisa žigoše se kao bogohulenje. Ova strogost u pogledu načina postavljanja i zadovoljavanja određenih zahteva i netrpeljivost prema svakom odstupanju od onoga što je uobičajeno ima svoj osnov u tome što ritual i sakralni obredi od iskona prate religiju i što svi veliki religijski pokreti posebno insistiraju na praktičnoj strani vere u boga. Kako se može trpeti ma kakvo odstupanje od tradicije kad se tačno zna šta se kojom radnjom postiže, a šta sprečava šta se kojim propuštanjem unapređuje, a šta nepovratno otklanja? Utoliko pre što svi stari mitovi neprekidno govore o tome kako sa svih strana preti opasnost da sile mraka i razaranja, koje su bogovi ukrotili na samom početku, u vreme stvaranja sveta, ponovno zadobiju moć nad čovekom.«

M. Đurić, *Stihija savremenosti*, Beograd 1972. str. 116—117.

utvrđeno, unaprijed čovjeku objavljeno. On je tu samo da slijedi božji plan, pa i ne može stvoriti ništa novo što već bog nije utvrdio. Dakle, u tradicionalnim društvima inovacija i nije bila legitimna, odnosno bila je čak suzbijana. Čovjek, prema tome, dobiva veću šansu svjesnog i slobodnog mijenjanja svijeta, odvajanjem od religije, odbacivanjem njezine simbolike a naročito apsolutne obveznosti prema tradiciji. Kažem, veću šansu, jer ni tada nije potpuno slobodan. Međutim, ma kako da je složen deterministički sistem uvjeta u kojima čovjek djeluje (od prirodne sredine preko društvene strukture i diferencijacije, te razvijenosti oblika društvene svijesti, vrijednosnog sistema i ciljeva do svojih vlastitih određenja — strukture ličnosti, nazora na svijet, motivacijskog sistema itd.) ipak i u takvim uvjetima postoje mogućnosti za ljudsku praksu.

Pitanje slobode nije dakle vezano samo uz oslobođenje od božje, nadzemaljske moći. No, ako čovjek prihvaća da je čitav tok povijesnog zbivanja za visan od božje volje, a ne od njegovog djelovanja, te da mu ostaje jedino strah i nada, onda je to i te kako značajan determinizam ljudske aktivnosti — jer tamo gdje se čovjek nada božjoj milosti, malo je razloga da se osloni na ljudsku praksu.¹³ Naše vrijeme, oslobođeno sve više ovog determinizma, spoznaje da čovjekov spas (sloboda) nije nikakav nužan proizvod povijesnog razvoja, već ima onaj smisao kakav mu čovjek pridaje, onakvu realizaciju kakvu ljudski rod sam uspije ostvariti. Čovjekova povijest je u domeni čovjekove odgovornosti. Nema sumnje da će u ostvarenju čovjekove bolje sutrašnjice bitnu ulogu odigrati njegova okrenutost budućnosti — viziji idealnog mogućeg a ne prošlosti i tradiciji. No, ne treba u tom razmatranju zaboraviti ono na što upozorava Kolakovski¹⁴: »Postoje dve okolnosti kojih treba da se uvek sećamo istovremeno: prvo, da se nova pokoljenja nisu neprekidno bunila protiv nasleđene tradicije, mi bismo još i danas živeli po pećinama, drugo, kad bi pobuna protiv nasleđene tradicije jednoga dana postala sveopća, mi bismo se opet našli u pećinama. Društvo u kojem se tradicija pretvara u kult osuđuje sebe na stagnaciju, a društvo koje hoće da živi od pobune protiv tradicije osuđuje sebe na uništenje.«

Prema tome, u složenu strukturu sociološkog objašnjenja fenomena religijskog pripadanja u suvremenom svijetu ulazi i tradicija u koju moramo uključiti ne samo zatečene prirodne okolnosti, već i naslijeđenu strukturu shvaćanja i stavova, koja, kao živi duh, kao »tradicija svih mrtvih generacija pritiskuje kao mōra mozak živih«,¹⁵ koja u obliku obrazaca ponašanja, konvencija, običaja, moralnih zapovjedi i normi pa čak i tehničkih, ekonomskih i logičkih postupaka čini determinantu čovjekove slobode. To je ono što i Durkheim spominje, govoreći o prinudi koju na individualnu svijest vrše društvene institucije.¹⁶

¹³ No, iako nema sumnje da je kršćanstvo potcijenilo čovjekovu sposobnost da sam ostvaruje svoju povijest, ipak nije ni samo zadržalo takav stav, već ističući tezu da je spas stvar vjere i postupanja svakog pojedinca, dalo šansu za dobivanje milosti već na ovom svijetu — a osim toga, drugi sistemi ideja i osmišljavanja svijeta, prije svega novovjeka filozofija »predali« su povijest sasvim u ruke čovjeka (počevši od francuskih prosvjetitelja i Kanta)

¹⁴ L. Kolakovski, O smislu tradicije, Književnost, 1970. br. 4, str. 398

¹⁵ Marx, 18. brimer Luja Bonaparte, Izabrana dela, Tom I, Kultura 1949. str. 224

¹⁶ Treba istaći da prinuda djeluje odlučujuće samo na pojedince u kojih nije razvijen složeniji sistem motivacije. Prinuda se prihvaća onda kada je osnovni motiv očuvanje života ili stečenih dobara.

B) O LJUDSKOJ SITUACIJI

Isticali smo već da je pitanje religije, religioznosti i religijske pripadnosti vezano uz samu ljudsku stvarnost, uz uvjete društveno-povijesne epohe.

Ljudsku situaciju možemo promatrati povijesno, kroz ostvarivanje čovjeka kao generičkog bića i individualno kroz sam životni proces i ostvarivanje čovjeka na individualan način.

Zašto ljudsku situaciju određujemo s obzirom na cilj? Zato što tamo gdje nema finaliteta, gdje nema svrhe i cilja, ne možemo niti govoriti o društvenim pojavama i ljudskoj povijesnoj situaciji.¹⁷ Prema tome, od prvih početaka ljudskog roda čovjek je svojom svjesnom svrsishodnom praksom mijenjajući lik prirode stvarao ljudski svijet. U tome, u savladavanju i mijenjanju prirode postigao je najveći napredak, pa se danas više ne može, kao na prvim koracima čovječanstva, govoriti o čovjeku u prirodi, već o čovjeku i prirodi. Današnji čovjek rađa se u ljudskom svijetu a ne u svijetu prirode, pa je i determinizam prirodnog svijeta mnogo manji nego ljudskog.

Povijest nam je pokazala da ovi utjecaji imaju povijesni karakter, tj. da u različitim epohama nisu bili jednaki: u vremenu, »primitivnog« društva (slabo razvijenih proizvodnih snaga) presudan su utjecaj imali prirodni determinizmi (geografski i biološki).¹⁸ Društveni determinizmi razvijali su se s jačanjem proizvodnih snaga, ali nikad, naravno, ne dokidajući potpuno ostale determinizme.

Društvena situacija je veoma složena, nehomogena i proturječna, te u isprepletenosti, uzročnosti i povezanosti¹⁹ različitih društvenih i prirodnih pojava niče onaj društveni okvir koji određuje ne samo karakter i ravnotežu nekog društva, već i čovjekovu slobodu, te njegovu odgovornost za svoju djelatnost, za izbor mogućih alternativa i stvaranje novih radi ostvarivanja takvih društvenih okvira u kojima bi sve više bio moguć izbor i stvaranje racionalnih i humanih alternativa i mogućnosti.

Prema tome, na osnovi akumuliranog društvenog kulturnog nasljeđa u recipročnom odnosu sa svijetom, čovjek, sa svojim potencijalno većim sposobnostima, mogao bi u suvremenom svijetu još više raditi na svojoj samorealizaciji, jer je on u tome glavni akter.

No kakav je svijet, kakve su karakteristike ljudske situacije?

Rekosmo da je složen i proturječan. Možemo ga promatrati i u dihotomijama ili polaritetima: misao — materija, baza — nadgradnja, svijest — društveno biće, motivacija — situacija, esencija — egzistencija, no ne smijemo mimoći ni brojne moguće podvojenosti ljudi: racionalne, rasne, klasne, gru-

¹⁷ »Međutim, historija razvitka društva se u jednoj tački bitno razlikuje od historije razvitka prirode. U **prirodi** — ako ne uzmemo u obzir obratno delovanje čoveka na prirodu samo nesvesne i slepe sile deluju jedna na drugu, i u njihovom uzajamnom delovanju ispoljava se opšti zakon. Ovde se ništa ne dešava što bi imalo nameravani cilj... U historiji društva, naprotiv svi su akteri svesću obdareni ljudi, koji dejstvuju promišljeno ili strasno i teže određenim ciljevima, ovde se ništa ne dešava bez svesne namere, bez cilja koji se želi postići«. F. Engels, Ludvig Feuerbach i kraj klasične nemačke filozofije, Izabrana dela, tom II, Beograd 1958, strana 378—379.

¹⁸ Time naravno ne tvrdimo da društveni faktori tada nisu imali nikakva utjecaja. Dapače, kako to suvremena istraživanja pokazuju zauzimali su značajno mjesto, pa se ni za to vrijeme ne može govoriti o »prirodnom čovjeku«.

¹⁹ Možda je dobro upozoriti na neke oblike povezanosti: kauzalna determinacija, interakcija, statistička determinacija, strukturalna determinacija, teološka determinacija i dijalektička determinacija. Usporedi sa: Mario Bunge, Causality, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1959, str. 17—19

pne, političke, ideološke itd. Sasvim je jasno da u mogućoj kombinaciji različitih prirodnih i društvenih determinizama — biološki, geografski, ekonomski, tehnološki, politički, pravni, ideološki, religijski, naučni, moralni, filozofski, povijesni, psihološki, itd. — u pojedinoj društvenoj sredini ili pojedinoj epohi mogu dominirati jedni determinizmi ili njihove kombinacije, a u drugoj drugi. To znači, da i izvori čovjekove zavisnosti mogu biti različiti, ali nikad potpuno novi (u širini, svjetovnim razmjerima). »One tendencije koje možda dominiraju u datom trenutku već rađaju svoje suprotnosti koje uskoro mogu postati dominantne. Prema tome, eksploatacija je moguća u raznim pravcima, protivrečnosti se mogu prevazići na razne načine. Uzimajući u obzir samo četiri spomenute suprotnosti (razdrobljeni — integrisani rad, nacionalizam — internacionalizam, birokratizam — participacija, proizvodnja za tržište — proizvodnja za potrebe) dobijemo šesnaest različitih mogućih tipova društva.«²⁰

Iznijeli bismo ovdje — radi konkretizacije — dominantne protivriječnosti suvremenog svijeta, kako ih na jednom mjestu utvrđuje Čimić:²¹

- Proturječnost između socijalizma i kapitalizma;
- Proturječnost između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa:
 - a) Razvoj proizvodnih snaga ima dvije posljedice na svestrani razvoj ličnosti:
 - razvoj jednostranosti zbog parcijalizacije i specijalizacije čovjeka,
 - smanjivanje društvene uloge zbog državne kontrole i razvoja tehnokratizma;
 - b) Posljedice suvremenije proizvodnje (tj. razvoja proizvodnih odnosa):
 - sve izrazitija podjela na intelektualni i manuelni rad,
 - smanjenje radnog vremena, ali istovremeno i strah od slobodnog vremena,
 - (de)humanizacija rada, jer čovjek postaje sve više rob stroja,
- Proturječnost između racionalizma i iracionalizma ili sukob između civilizacije i kulture: civilizacija postaje sve više racionalna a reakcija ljudi na nju sve više iracionalna (prepuštanje silama koje su izvan njih i njihove kontrole),
- Proturječnost između univerzalizma i regionalizma u kulturi,
- Proturječnost između ratnih i miroljubivih tendencija
- Proturječnost između demokratizma i etatizma.

U ovome, u ovakvoj (ne)ljudskoj situaciji suvremenog čovjeka trebamo tražiti društvenu pozadinu čovjekova zavisna položaja prema tom svijetu pa onda i načina odnosa prema njemu, koji, naravno, može biti i religijski. Osjećajući se nemoćan prema golemom društvenom aparatu, prema političkom autoritetu i apsolutizmu, čovjek će spustiti boga na zemlju, obogatvoriti državnike, a svoju usamljenost, društvenu i radnu parcijalizaciju i podvojenost, isključenost iz društva te nemogućnost utjecaja na društvena zbivanja osmiš-

²⁰ M. Marković, Preispitivanja, Jugoslavenska filozofija, Srpska književna zadruga, Beograd, 1972, str. 143

²¹ Usporedi: E. Čimić, Drama ateizacije, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 1971, str. 116

ljavat će i nadopunjavati imaginarnim i iracionalnim. Zar ga suvremena racionalno i tehnički organizirana stvarnost ne traži da je emocionalno dopuni i obogati? Zar i sada ne živi u situaciji da proizvodi ono što mora, a ne ono što hoće i može?

I religija je čovjekov proizvod, proizvod u takvim uvjetima života da čovjek i nije mogao ne stvoriti je. Pomoću nje oduzima racionalnosti isključivost nad viđenjem svijeta, nadopunja parcijalnost koju nameće moderna civilizacija, pomaže — mada pomoću imaginarnog i nestvarnog, traženju ljudskog (a to nije samo racionalno, samo humano itd.) nadilaženjem činjeničnog i realnog, zadovoljava potrebe čovjeka za ljudski osmišljenim načinom života i cjelovitom slikom svijeta. Religija je, dakle, čovjekova tvorba i čovjekova praksa, dio čovjekova svijeta, kao ne jednom zauvijek rođena, već neprestano stvarana: i sada i ranije i sve dotle dok čovjeku za rješavanje zagonetnosti, ambivalentnosti i proturječnosti ljudske situacije bude trebala ona a ne ostali oblici prakse. U toj interakciji čovjeka i njegova svijeta²² treba tražiti odgovore na mnoga pitanja (Koliko je religija otpor a koliko prilagođavanje? Koliko i sama dehumanizira i depersonalizira? Koliko slobode i nedeterminiranog ponašanja omogućuje svom kreatoru? Itd.) jer kakva je i sama ljudska stvarnost takav je i ovaj njezin dio — religija: proturječna u strukturi, ambivalentna u posljedicama.

Sve nas ovo upućuje na zaključak da realni svijet ne posjeduje svete moći, ali da baš zato daje mogućnost za razvoj i »profane« i »svete« povijesti čovjeka. Ili kao što kaže Kosik:²³ »Povijest je jedna realna drama: njen rezultat, pobjeda razuma ili iracionalnosti, slobode ili ropstva, progressa ili nazatka, nije nikad dat unaprijed, ili izvan povijesti, već u povijesti.«

U suvremenom je svijetu povećan prostor racionalnog, ali iracionalno i mitsko i dalje su njegovi sastavni dijelovi — jer niti su iz ljudske situacije (društvene organizacije) uklonjeni njihovi izvori, a niti je čovjek uvijek spreman prihvatiti svoj aktivizam — pa i onda kad bi mogao priklanjati se u »bijegu od slobode« svemoći drugih bića. Prema tome, ljudsku situaciju ne treba, kao što rekosmo, shvatiti kao homogenu cjelinu u kojoj svi činioци harmonično surađuju na postizanju jedinstvenog cilja, već po Marxu, ona je složena i proturječna cjelina u kojoj djeluje mnoštvo faktora u raznim pravcima, ali u kojoj djeluje čovjek kao klasa, kao društvena snaga, koja dolazeći do svijesti o slobodi mijenja svoju ljudsku situaciju i svoju povijest.

C) O ČOVJEKU

Mada se suvremeni čovjek nije suštinski biološki izmijenio, ipak je kod njega u odnosu na »primitivnog« (jer je lišen fiksiranog motoričkog ponašanja

²² Mihajlo Marković navodi 4 tipa interakcije čovjeka i njegove sredine: »(1) onu koja je u isti mah i tehnički neefikasna i otuđena (u tom smislu što vodi stvaranju proizvoda koji izmiču ljudskoj kontroli, blokira stvaralačke sposobnosti, i vodi degradaciji i gubljenju sebe); takva delatnost karakteristična je za izrazito primitivno, siromašno i nekultivisano društvo; (2) delatnost koja je neefikasna ali obezbeđuje zadovoljavanje potreba i samorealizaciju na relativno niskom nivou. Takva delatnost je bila karakteristična za primitivno društvo visoko razvijene kulture kao što su bile antičko-grčka i Maja civilizacija; (3) delatnost koja je efikasna ali otuđena vodeći obilju ili dehumanizaciji, karakteristična za savremeno industrijsko društvo, najzad (4) delatnost koja je efikasna i kreativna jer obezbeđuje upravo onu vrstu obilja koja je neophodna za svestran i bogat život svih ljudskih čula, intelektualnih moći i instinkata; ovakva delatnost bila je dosad u istoriji moguća samo za najrazvijenije pojedince.«

M. Marković, Preispitivanja, Srpska književna zadruga, Beograd, 1972. str. 77-78

²³ K. Kosik, L'individu et l'histoire, u L'homme et la société, no. 9, 1968. str. 85

zasnovanog na instinktima i drugim urođenim mehanizmima — odnosno njegovi su nagoni socijalizirani) došlo do evolucije mentalnih sposobnosti, bolje rečeno, do promjene vrste dominantnih psihičkih procesa. To dakle, ne znači da je on postao potpuno racionalno biće, da djeluje isključivo svrshodno, te da se pojedinačno, a onda ni kod različitih društvenih grupa ne mogu javiti nagoniska i instinktivna tj. biološki motivirana ponašanja. Uostalom, zar baš naš vijek nije obilovao »izljevima« čovjekovih iracionalnosti (dva svjetska rata, nacizam, staljinizam, Koreja, Alžir, Vijetnam, Bliski istok, itd. da više ne nabrajamo?).

Tko je, dakle, čovjek?

Kad bismo tvrdili da je čovjek slobodno, racionalno, društveno, stvaralačko biće, bilo bi to točno, ali ne bi bilo potpuno. Jer, on je i ograničeno i nagonsko i instinktivno i prirodno biće, on je složeno i dinamičko jedinstvo suprotnosti. Njegova egzistencija bez suprotnosti i nije moguća pa bismo stoga njegove karakteristike mogli nabrajati i dalje (npr. možemo govoriti o dihotomijama same ljudske prirode: psihičko-fizičko, osjetilno-umno, prirodno-društveno, društveno-individualno, ili o polarizacijama životnog procesa čovjeka: rađanje-umiranje, sazrijevanje i razvoj-starenje i opadanje fizioloških i psihičkih funkcija, prirodno-ljudsko, individualno-društveno, ali možemo govoriti i o ambivalentnostima ljudske prirode i egzistencije: pobuna-pokornost, okrutnost-plačljivost, smjelost-kukavičluk, pozitivno-negativno, dobro-zlo, racionalno-iracionalno, kreativno-destruktivno, društveno-asocijalno, altruizam-egoizam, nesvjesno-samovjesno, inovacija-tradicionalnost, ljubav-mržnja, sreća-nesreća, ponoć-praznina života, sloboda-nesloboda, smisao-besmisao, nada-beznađe itd.) ali to i ne bi moralo biti definitivno njegovo određenje, jer, bitno je pitanje, da li je ljudska priroda nepromjenljiva, jednom zauvijek završena kreacija? Može li se uopće govoriti o progresu u ljudskom ponašanju i čovjekovim svojstvima tijekom povijesti?

Premda je dobro poznata konstatacija o društvenom utjecaju na čovjekova svojstva, ipak moramo poći od nje. Rezultati mnogih socijalno-psiholoških istraživanja pokazuju da su i mnogi najintimniji slojevi čovjekove prirode društveno uvjetovani i uobličeni. Pođimo npr. od odnosa čovjeka prema sebi i drugima, od ciljeva kojima ljudi teže, od načina opažanja, tj. od čovjekove slike svijeta,²⁴ od razlikovanja zvukova, boja i mirisa, pa do emotivnih stanja, kao što su osjećanje straha, mržnje, ljubavi ili osvete. Sve je to podložno društvenom utjecaju i kontroli, dapače neka od tih svojstava javljaju se samo u određenim društvenim situacijama. U svakom slučaju moramo ih dovoditi u vezu s društvenom situacijom da bismo ih razumjeli.

Sve do XX stoljeća dominirala je u cijeloj povijesti evropske misli optimistička slika čovjeka, slika suštinske ljudske dobrote. Naše je stoljeće ne samo poljuljalo tu viziju i povjerenje u njegov ratio već razvilo antiprosvjetiteljski i antiracionalistički stav prihvaćajući ambivalentnost i dijalektiku njegove prirode i dovodeći je u vezu s ljudskom situacijom. Nema sumnje da će nesloboda, nemoć, socijalna i nacionalna ugroženost, osjećanje zavisnosti

²⁴ R. Supek, upozorava na »dva osnovna izvora pogrešnog ili mistificiranog spoznavanja društva, njegovih odnosa i razvoja: prvi je u **dinamici** društvenog razvitka, odnosno u razvoju društvene svijesti kao historijske samosvijesti društva; drugi je u **prirodi** društvenog odnosa ili ljudske društvenosti, dakle u razvitku socijalne samosvijesti društva.« Prvu vrstu naziva tempocentrizmom a druga može biti ili sociocentrizam ili etnocentrizam. R. Supek, Društvene predrasude, citirano str. 94

i inferiornosti, praznina, siromaštvo i oskudica u kojoj živi stanovit broj ljudi, izazivati pojavu obrambenih i kompenzacijskih mehanizama kao što su klasna, nacionalna i rasna mržnja, agresivno i destruktivno ponašanje, bijeg od odgovornosti, egoizam, te razni drugi oblici asocijalnosti. I ne bismo li za onaj broj ljudi kojima je religija kompenzacija mogli u tome naći korijene njihove religioznosti? Svi ti oblici ponašanja nisu racionalni, niti sa stajališta humanističkog progresa svrsishodni — ali svi su ljudski i, dapače, mogu se u čovjeku stalno javljati ili ostati kao stalni sukob ili kao permanentna podvojenost, odnosno otuđenost ljudskog bića. To međutim, ne znači da su negativne suprotnosti neuklonjive i posebno da se čovjek na njihovom uklanjanju ne bi trebao zalagati i uporno angažirati — jer makar se i one mogu ubrojiti u »ljudsko« ne bi trebalo da se ubrajaju i u vrijednosno ljudsko, u čovječnost sa stajališta humanih i racionalnih mogućnosti.

Prema tome, ljudski progres ne može se, mada ni to ne bi trebalo zanemariti, gledati samo kroz napredak znanja i znanosti, kroz razvoj racionalnosti ili drugim riječima, kroz mentalni razvitak čovjeka. On je neosporan, ali ga ne treba uzeti kao automatski čin, bez samoaktivnosti, niti ga treba uzeti izolirano od razvijanja totaliteta ljudskog bića. U tom je pogledu ljudska povijest proturječna: dok u mentalnom razvoju postoji kontinuirani progres, dotle u moralnosti, realizaciji ljudskih vrijednosti takvog kontinuiteta nema.²⁵ Humano i nehumano izmjenjivalo se tijekom povijesti. Prema tome, kako to upozorava i R. Supek,²⁶ moramo računati s ireverzibilnim i reverzibilnim procesima. Prvi su oni koji se »odvijaju u jednom smjeru, manje-više linearno, iako s većim ili manjim ubrzanjima. Takvi su procesi oni koji se odnose na akumulaciju ljudskog iskustva ili znanja (znanosti i tehnike)«. Reverzibilni procesi pak »ne poznaju jednosmjernan razvitak nego dopuštaju uvijek napredovanje i nazadovanje, osvajanje novih gledišta i pad starih shvaćanja, nove oblike osjetljivosti i vraćanje na stare oblike. Takvi su procesi upravo oni koji su vezani uz ponašanje čovjeka kao grupnog bića, kao člana ljudske zajednice ili naroda, naročito u pogledu kolektivnih vrednota, koje proizlaze iz dinamike grupnog života. Ako je riječ o reverzibilnim procesima, onda to znači da postoje oscilacije na liniji »progresivno-regresivno«, kad je riječ o razvitku ili na liniji »humano-nehumano«, kad je riječ o ljudskim vrednotama«.

Nema sumnje da je i religija jedan reverzibilni proces, ili kako reče B. Bošnjak: »Religija kao nadomještenje znači korekturu prirode. Sada se pojavljuje na mjesto prirodnog, korigirani čovjek, koji hoće biti nešto više i drugo nego što to može biti u prirodnom trajanju i postojanju... To je pokušaj da čovjek sebe maksimalno afirmira u svom maksimalnom otuđenju«. To je čovjekov napor u svojoj samorealizaciji makar i ne bio bez oscilacija u progresu i makar ostaje neostvaren u prirodnom čovjekovom postojanju. U religiji i nije lako utvrđivati progres, jer je više vezana za psihička stanja i do-

²⁵ Ljudski napredak trebalo bi ocjenjivati s nekoliko aspekata:

- Razvijenost i mogućnost realizacije stvaralačkih sposobnosti,
- Razvijenost i mogućnost zadovoljavanja ljudskih potreba,
- Vrsta ostvarivanih i proklamiranih društvenih ciljeva i vrijednosti,
- Struktura društvene organizacije, njena usmjerenost na humanizaciju ljudskih vrijednosti, na usklađivanje fundamentalnih polarizacija ljudske prirode (npr. društvenost-individualnost) na niveliranje imanentnih suprotnosti (subjekt-objekt, misao-praksa, itd.), na uklanjanje različitih proturječnosti društvene situacije.

²⁶ Dr Rudi Supek, Društvene predrasude, Radnička štampa, Beograd 1973, str. 132—133.

življaje čovjeka a ne toliko za mentalne procese gdje razvoj znanosti može utjecati na potpuniju spoznaju i adekvatnije oblike egzistencije.

Zašto se čovjek ne može afirmirati, samorealizirati u svom prirodnom ljudskom postojanju — pitanje je koje se ne zadovoljava samo s odgovorom o ograničenosti njegova postojanja i s odgovorom o iracionalnoj komponenti njegove prirode. Marksizam je taj koji nas upućuje na traženje društvenih korijena otuđenja, na analizu konkretnih ljudskih odnosa.

Zbog toga, kad govorimo o čovjeku i mogućnostima njegove samorealizacije, moramo voditi računa o nekoliko bitnih elemenata:

— čovjek kao biološko i kao povijesno biće posjeduje proturječne latentne dispozicije,²⁷

— aktualizacija ili manifestacija pojedinih dispozicija nije nužna već zavisna od konkretne društveno-povijesne situacije,²⁸

— samorealizacija zavisi od stupnja smanjivanja raskoraka između idealnih i realiziranih mogućnosti ljudske prirode u povijesnom kontinuitetu (počinje se od početka) na bazi stvaralaštva (samoaktivnosti) i u konkretnim društvenim odnosima,

— bitna komponenta ljudske evolucije je svjesna i svrsishodna akcija čovjeka pa je i čovjekova sloboda da bira između postojećih ili da stvara nove mogućnosti zavisna od ljudske aktivnosti na ostvarivanju vanjskih (postojanje alternativa i odsutnosti prinude) spoznajnih (aktivno znanje o alternativama i situaciji) i vrijednosnih uvjeta slobode (svijest o smislu alternative i njezinim posljedicama prije svega u zadovoljavanju istinskih ljudskih potreba) — prema tome, zavisna od savladavanja determinizma u prirodi, čovjeku i društvu.²⁹

Čovjekovo ostvarenje sastoji se dakle u stalnom prevladavanju kako negativnosti u samom ljudskom biću³⁰ (npr. potčinjenosti, nemoći, usamljenosti, ograničenosti, destruktivnosti, itd.), tako i društvenih uvjeta koji ih aktualiziraju ili stvaraju.³¹ Sasvim je normalno, da se uvijek mora voditi računa o biološkim i psihičkim svojstvima pojedinaca koji sudjeluju u nekoj društvenoj

²⁷ »U svakoj istorijskoj episi postoji jedna opća struktura ljudskog bića, kao kristalizacija celokupne prošle istorije ljudske prakse. Ova struktura je konkretna dinamička celina koja se nalazi u osnovi svih specifičnih odredaba, klase, rase, nacije, religije, profesije, individualnog karaktera. Nju čine suprotne opće odlike i tendencije ljudskog ponašanja, zato je ona dinamična, puna unutrašnjih napetosti i sukoba, otvorena za dalju promenu.« M. Marković, Preispitivanja, Književna zadruga, Beograd 1972. str. 137—138.

²⁸ Ne samo da društvena organizacija, kako to upozorava R. Supek, može izazivati primitivne nagonse porive kod čovjeka svojim proturječnostima između stvarnih političko-ekonomskih odnosa i vrijednosnog sistema usmjerenog što razvijenijim humanim odnosima — već može različitim sredstvima (propagandnim i socijalno-psihološkim tehnikama) ljudska iracionalnost još više poticati i razbuktavati u snažna kolektivna čuvstva (npr. nacionalizam).

²⁹ »Na žalost, često je čovek u takvoj situaciji da bira između rdavih mogućnosti (neracionalnih i nehumanih) što samo govori o tome da je neko drugi (obično nosioci društvene moći) za njega **odredio** alternative i **priredio** i sam izbor.« Dr Đuro Sušnjić, Kritika sociološke metode, Gradina, Beograd, 1973. str. 88.

³⁰ Koliko uspeha u tome ima religija upozorava R. Supek: »Religijski kultovi su prvenstveno težili tome da krote ljudsku agresivnost, da čovjeka uče skromnosti i »ljubavi prema bližnjemu«. Doduše, bez većeg učinka, kao što nas poučava sama historija. Dr R. Supek, Društvene predrasude, ibid str. 57.

³¹ Ovim smo pored ostalog željeli pokazati da oni pokušaji koji proturječnosti suvremenog čovječanstva svode na proturječnosti u čovjeku (neodstranjivih poroka, njegovih sklonosti zlu, mržnji i razaranju itd.) ne stoje i da je to teološko religijska interpretacija, po kojoj su proturječnosti u čovjeku nepromjenljive i konstantne ili su interpretirane kao »patologija ljudskog razuma« koji je zaboravio boga. Prema tome, ako religija tumači da je čovjekova bit nepromjenljiva — ako je čovjek po prirodi od početka grijesan i iskvaren, i ako je iz njega zlo neiskorjenjivo, to je ne samo suprotno naučnim objašnjenjima čovjekova društvena razvoja, nego je i svaki društveni progres nemoguć. S tog stanovišta mora da je vrlo mučno pogledati u takvo lice svoje »ljudskosti« i u ogledalo svoje perspektive.

djelatnosti i procesu. Čovjek se i ne može objasniti samo pomoću društva, niti društveni faktori mogu potpuno formirati ljudsku ličnost. — To više što se čovjek uvijek i ne priklanja svim društvenim zahtjevima i prinudama³² (dapače, kao što smo vidjeli, društvena prinuda može pobuditi reakciju »mračnih iracionalnih strana ljudske prirode«). »Postoji jedno krajnje dinamično, samosvojno i samostalno jezgro ljudske ličnosti, sazdano od plemenitih i stvaralačkih ali i mračnih i rušilačkih nagona i sklonosti, koje izmiče kontroli i utjecaju društvenih činilaca. To teško uhvatljivo, ali autonomno i nepresušno središte najdubljih ljudskih osebina i mogućnosti, odakle neprekidno struje najraznovrsniji utjecaji u pravcu društva, krije u sebi možda najvažniju pokretačku snagu društvenog razvoja.«³³

Ljudska aktivna uloga i pored sve plastičnosti ljudske prirode i mogućnosti društvenog utjecaja na nju, doista nas uvjerava da čovjek nije isključivi društveni proizvod. Međutim, ima jedna druga neizvjesnost: koliko je suvremeni čovjek svjestan svog položaja u društvu, poznaje li svoje povijesne mogućnosti? Jer, da bi se odupro raznim prinudama, da bi svoje stvaralaštvo i aktivnost usmjerio, mora imati uvid u svoj položaj i svoje smislaone mogućnosti u povijesnom zbivanju, uvid u svoju ljudsku situaciju a mora imati i viziju svoje budućnosti.

Čovjekova svojstva o kojima smo sada ponešto rekli — njegova biološka i psihička određenja te njegova aktivna uloga u svijetu, odnosno njegov motivacijski sistem ne mogu biti mimoideni ni kod rasprave o njegovom religijskom pripadanju. Prema tome, razgovor o čovjeku ne bi bio potpun ako ne bismo spomenuli potrebe i uopće motivacijski sistem čovjeka u koji spadaju i vrijednosti. U njima i leži osnovna razlika između ljudskog i životinjskog motivacijskog sistema, jer pomoću njih društvo definira smisao svog postojanja, utvrđuje »poželjno« sa stajališta potreba i ciljeva društva a čovjek svoje životne orijentacije, svoje samodefinicije i »životne filozofije«.

D) O OBLICIMA PRAKSE

Religija nema tu privilegiju da bi imala zasebne izvore — njeni izvori su istovrsni izvorima svih ljudskih praksa: u ljudskoj situaciji i čovjekovu motivacijskom sistemu. Ili, kako reče Engels: »Nužda uči čovjeka da se moli i, što je značajnije, da misli i da dejstvuje.«³⁴

Prema tome »nužda« je objava religije i utemeljene nauke, osnova spoznaje, stvaralaštva, mijenjanja, adaptiranja, integriranja, osmišljavanja, vrednovanja itd. Složenosti svijeta i ljudskog bića s jedne strane, a potreba čovjeka za cjelovitom, integralnom slikom i interpretacijom svijeta dat će mjesta različitim oblicima društvene prakse. Ljudska praksa uzeta u cjelini nije samo ovladavanje prirodom ili samo stvaranje materijalnih uvjeta za život, već i osmišljavanje svijeta u kojem čovjek živi. Prema tome, pojedini oblici prakse odgovarat će različitim nivoima društvenog života, zahvaćati područ-

³² U primitivnijim društvima koriste se više one prinude koje se temelje na emocionalnim faktorima (društveni ceremonijal, običaji — na kojima se temelji i religija) dok u društvima s razvijenom podjelom rada prinuda postaje više racionalizirana (zakoni, pravila) pri čemu se u momentima nesigurnosti mobiliziraju u te svrhe i emocionalni faktori.

³³ M. Đurić, Stihija savremenosti, Srpska književna zadruga Beograd, 1972. str. 76.

³⁴ F. Engels, Položaj radničke klase u Engleskoj, Kultura Beograd, str. 244

ljudske stvarnosti a niti parcijalizirano — na dijelove. Svaki stupanj prakse, naime, nema a i ne mora ni imati sve dimenzije (ili nisu podjednako »razvijene«) bez obzira što zajedno čine cjelovitu, sveobuhvatnu, svrsishodnu ljudsku praksu. Ako međutim promatramo jedan oblik prakse izolirano od drugih, nikad to ne smijemo zanemarujući cjelinu, niti primjenjujući unutrašnje kriterije jedne prakse na drugu (na pr. znanstveno na religijsku i sl.). Želimo reći, da postoje različite razine ljudske prakse — npr. Henri Lefebvre³⁵ govori o četiri: repetitivna, revolucionarna, utilizacijska i stvaralačka — te da oni, na različite načine zadovoljavaju (nekad i istovremeno) različite ljudske potrebe u procesu osvajanja svijeta, tj. da i čovjek, živeći u različitim socio-povijesnim uvjetima, ima svoje kriterije o »vrijednosti« pojedinog oblika i pojedinog nivoa prakse.

Dakle, u samoj ljudskoj stvarnosti (u njoj proturječnosti) i dihotomičnosti ljudske prirode (ili bolje rečeno, u bogatstvu ljudske prirode), niču različite interpretacije svijeta, niču različiti sistemi ideja, djelovanja i prakse — uobličeni u različite oblike ljudske prakse, čineći svi zajedno jedan totalitet ljudske prakse pomoću koje se čovjek identificira, stvara i participira u stvarnosti. Svakako svim tim sistemima razrješava složenost svoje ljudske egzistencije i svog bića. Religijom odlazi u susret tajanstvenom, združuje se s neobjašnjivim pojavama, u interakciji je s »radikalno drugim«, participira i u neovladanom, identificira se s obogotvorenim, dajući mu svoje, ali omoćale dimenzije.³⁶

Naglasak bismo u ovom času stavili na **participaciju**, jer bez obzira na varijaciju oblika, načina, intenziteta i modaliteta u toku povijesti ona je stalna karakteristika čovjeka, njegova mentaliteta — kako to kaže Vergote. Ona uključuje pojedinca u svijet moći i zavisnosti, združuje ga s njim, intimizira. Pomoću nje okreće svijet sebi da bi mu onda i sam pokazao svoju nadmoć i nezavisnost. »Taj mentalitet (nazivan participacijom — BŠ) uvjetovao je religioznu dimenziju antičkih kultura, a u modernoj kulturi, njegovo prekoračivanje pomaže pojavu ateizma ili slabljenje religije.«³⁷ Na participaciji se temelji i ljudska praksa. Ali i na identifikaciji — samodefiniciji i definiciji svijeta, i to tako, da je za svaki oblik prakse identifikacija različita.

Identifikaciju bismo morali shvatiti u prvom redu kao proces interpretiranja cjelokupne situacije i samoodređenja ne samo u odnosu na sadašnjost i prošlost već i u odnosu na ciljeve i svrhu aktivnosti, tj. proces stvaranja stavova na spoznajnoj, afektivnoj i nagonskoj osnovi, koji se očituje na individualnom planu (= osmišljavanje individualne egzistencije — njenog zašto, kako, na koji način, i u koju svrhu) i društvenom planu (ciljevi, struktura, dinamika, integriranost i svrsishodnost aktivnosti i ponašanja) a izražava se različitim odnosom (participacijom i djelatnošću) prema društvenoj stvarnosti na kontinuumu pasivnost (repetitivna razina) — aktivnost (stvaralačka

³⁵ H. Lefebvre, Interview au groupe de philosophie de l'U.N.E.F. à la Sorbonne, le 24 novembre 1945, Cahiers de Philosophie, no. 1, 1966, str. 90.

³⁶ Freud npr. u ponašanju primitivaca koji u sebe unose jedan dio totemske životinje i uz to oponašaju njezine kretanje i radnje, vidi sredstvo identifikacije ne samo s totemom, već i s likom koji totem zamenjuje ili predstavlja (npr. oca, pri čemu se posebno identificiraju s njim i usvajaju njegove zabrane).

³⁷ A. Vergote, Psychologie religieuse, Dessart, Bruxelles, 1969, str. 61—62.

razina), gdje su zastupljeni ne samo različiti intenziteti odnosa već i različite vrste socijalne identifikacije (pa prema tome i različite ideologije).

Ako su osnovne komponente čovjekove povijesti (a ona je povijest ljudske prakse) participacija, identifikacija (na individualnoj i društvenoj razini) i samoaktivnost, a one su komponente i pojedinačnih oblika praksa pa i religijske, onda trebamo s jedne strane utvrditi odnos religije i ostalih oblika prakse (na primjer ideologije, filozofije, nauke, itd.) a s druge odnos tih komponenata u tim oblicima prakse — njihovu kompleksnost i strukturu.

Prvo pitanje vezano je uz potrebu da se nađe odgovor: zašto egzistira npr. religijski oblik prakse i pored nekih drugih oblika, koji također pokušavaju objasniti stvarnost, koji je pokušavaju integrirati i preobražavati, koji pokušavaju stvoriti mehanizme orijentacije u stvarnosti i kontrole stvarnosti i na kraju, koji pokušavaju stvoriti mehanizme adaptacije ili mobilizacije u stvarnosti? Zašto religija egzistira i danas kad je npr. jedan od tih oblika — znanost i tehnika, razvijeniji no ikad?

Drugo pitanje ide za tim da utvrdimo složenost i potpunost, odnosno granice pojedinih sistema ili oblika prakse.

Možemo slobodno reći, da iz ljudske sklonosti da stvari ocjenjuje po svojoj vrijednosti (koju imaju za čovjeka) izvire i »lijepo« umjetnosti i »korisno« pragmatizma i »dobro« religija i »istinito« znanosti — izvire, kao ljudski stav prema stvarnosti, kao ljudska ideja o njoj, a ne sama stvarnost. Svaki od tih oblika prakse koji uključuje ideje, vjerovanja i aktivnost, vidi stvarnost s jednog posebnog gledišta, mjeri je zasebnim metrom (jedan idealom lijepog, drugi dobrog, treći istinitog itd.) da bi primjenom na čitavu stvarnost prerasli u zasebne, samostalne »slike« ili koncepcije svijeta, manje ili više potpune i zaokružene.

Pogledajmo npr. potpunost religijskog sistema, pri čemu ukazujemo da se i drugi sistemi mogu primijeniti za objašnjenje istovrsne stvarnosti:

Religija snabdjeva ljude okvirima orijentacije, daje im definicije za »treba da«, za ciljeve ponašanja (što može dati i tradicija, običaj, društvena pravila i norme), pomoću nje ljudi pridaju smisao stvarima i pojavama (to je moguće, kao što smo vidjeli, i mitologijom i totemskim klasifikacijama, ali i filozofijom, umjetnošću itd.), pomoću nje oblikuju svoje vizije (kao što mogu i pomoću filozofije, umjetnosti, društvenih nauka). Prema tome, religija ima prije svega normativno-vizionarski, ali i spoznajni aspekt pomoću kojeg se osmišljava ljudska stvarnost, daje smisao stvarima i pojavama.

U religiji je, ipak, manje naglašen spoznajni aspekt a više psihička stanja i doživljaji. Mislimo da se u izrazima koje Marx i Engels upotrebljavaju za religiju nalazi upravo ovaj vrijednosni aspekt i njeno prvenstveno psihološko, doživljajno određenje: »uzdah potlačenog stvorenja«, »duša svijeta bez srca«, »njegova logika u popularnom obliku«, »njegov entuzijazam«, »njegova moralna sankcija«, »njegova svečana dopuna«, »duhovna aroma« itd. Tu nalazimo naravno i društvena određenja religije ali i smjernice za odgovor: zašto religija a ne neki drugi oblik prakse? Jer, nedostaje svijetu nešto što bi bilo logika u popularnom obliku, nedostaje duhovnost, svečanost, tj. osmišljenost, ljudska mjera svijeta bez srca, nedostaje sreće, sunca (»iluzorno sunce«), morala, čovječnosti (»samosvijest i samoosjećanje čovjeka koji sebe ili još

nije stekao ili je sebe ponovno izgubio»), nedostaje ljudskog entuzijazma za mijenjanje tako bijedne ljudske situacije u kojoj je onda religija »protest stvarne bijede« ili bijeg u »iluzornu sreću naroda«.³⁸ Prema tome, mada religija nije iluzija ali nuđa iluzorna rješenja (i u onostranoj i u svjetovnoj varijanti) ipak i ona može imati kompenzacijsko-aksiološku odnosno psihološku vrijednost, jer je, uostalom, drugi oblici prakse u određenoj povijesno-ljudskoj situaciji ne mogu istisnuti, ili potpuno zamijeniti. Nije, međutim samo u tome odgovor na pitanje zašto čovjek traži iluzorna rješenja, »iluzornu sreću«. Čovjek to čini i zato da bi napustio »stanje kome su iluzije potrebne« — tj. da bi došao u stanje kojemu iluzije nisu potrebne. Kakvo je to stanje?

Odgovor nije jednoznačan, jer to mogu biti dvije vrste stanja. To s jedne strane može biti stanje (kojemu treba težiti) osjećanja potpunosti, kreativnosti, samodostatnosti, samosvijesti, ispunjenosti, stanje slobode, sreće, duhovnog bogatstva, stanje koje se zadovoljava traženjem smisla i svrhe života u samom životu, te sudjelovanjem u njegovom progresu i mijenjanju. Ali s druge strane, to isto tako može biti i jedno sasvim drugačije stanje — ono kad se čovjek identificira sa svakodnevnom realnošću, neposrednom iskustvenom datošću, kad se čovjek »srodi« sa svojim otuđenim stanjem življenja u neadekvatnim uvjetima ljudskosti, kad otuđenje i samo postaje strukturalnim elementom psihe (identifikacija sa stanjem otuđenosti) i čovjeka ne motivira, ne samo na aktivnost i mijenjanje, nego čak ni na nezadovoljstvo.

Moglo bi se reći da je ovdje riječ o dvije vrste samodefinicije, o dvije vrste identifikacije: u prvom slučaju o aktivnoj ulozi u životu, otvorenosti, revolucionarnosti, težnji progresivnijem i smislenom mijenjanju, a u drugom o pasivnoj ulozi, o zatvorenosti, sigurnosti, konzervativnosti, težnji nemijenjanja i stabilnosti. Kolakovski se također osvrće na te dvije životne orijentacije, ističući da ima nemali broj »onih kojima baš ustaljena monotonija u neprestano ponavljanim ritmovima, zatvoreni i ohlađeni svet svakidašnjice reprodukovane na jedan isti način, otupele u reakcijama i preplašene svakim iznenađenjem, izgleda kao primamljiv ideal pun lepota, dok im se otvoreni život čini kao provalija puna iskušenja. Isto tako ne postavljamo ni pitanje koja je od tih životnih orijentacija sama po sebi objektivno bolja od druge. Osjećanje smisaonosti života može se pronaći u samoj ustaljenosti njegovih uslova, i ono možda nije ništa gore od drugih, s obzirom na hijerarhiju vrednosti. Jedino je siromašnije, uvek manje intenzivno i uvek manje stvaralačko po svojim rezultatima, nego što je osećanje smisla u životu koji se doživljuje kao stalno privremen, stalno izložen kritici od strane novih vrednosti, stalno podložan negaciji.«³⁹

Prema tome izbor između različitih oblika prakse iz totala ljudske prakse podliježe i čovjekovoj samodefiniciji i njegovoj definiciji svijeta u određenoj povijesnoj situaciji. Čovjekova sloboda izbora u određenom je pogledu ograničena i time što različita društva ili pojedine njegove strukture (moći) stvaraju različitu hijerarhiju vrijednosti pojedinih praksa, nuđaju alternative, a poneka, umjesto čovjeka, izvrše i sam izbor.

Nema sumnje, da se razvojem znanosti smanjivao prostor religioznog, odnosno da razvoj jednog oblika prakse najčešće ide na račun drugog ako oba

³⁸ Sve ove navode vidi u: K. Marx, F. Engels, Rani radovi, Kultura, Zagreb, 1953. str. 73—74.

³⁹ L. Kolakovski, Filozofski eseji, Nolit, Beograd, 1964, str. 75.

računaju na cjelovitu interpretaciju svijeta, i ako shvatimo da pojmom ljudske prakse obuhvaćamo ovladavanje cjelokupnom racionalnom i iracionalnom ljudskom stvarnošću.⁴⁰ Tada izvan totaliteta te prakse nema drugih oblika — postoji jedino mogućnost većeg razvoja jednog na račun drugog, ili, jednih dijelova jedne prakse na račun druge (znanost npr. nije mogla djelovati na sve dimenzije religije, ali na spoznajnu svakako).

Mnogi putovi koji su ranije vodili bogu osvojeni su drugim oblicima prakse, među kojima, kao što rekosmo, znanost zauzima posebno mjesto. Znanost i njezine metode zauzele su prirodni svijet. Religiji je ostao natprirodni. Evo kako to opisuje Huxley:

»Povijesna je činjenica da su posljedice natjecanja (između nauke i religije) bile takve da su bogovi protjerani s položaja iz kojih su vršili efektivnu kontrolu, da su lišeni aktivnog dodira sa sve više aspekata prirode, da su potisnuti u beskrajnu udaljenost koja leži iza ili iznad čovjeka. Newton je pokazao da bogovi nisu kontrolirali planete; Laplace je u famoznom aforizmu utvrdio da astronomija nije imala potrebe za hipotezom o bogu; Darwin i Pasteur uradili su isto u biologiji, i u našem vlastitom stoljeću razvitak znanstvene psihologije, proširenje povijesnog znanja uklonili su bogove na položaje s kojih više nisu od koristi u interpretiranju ljudskog ponašanja te ne mogu da kontroliraju ljudsku povijest ili da se upliću u ljudske poslove.«⁴¹

Ovisno o ljudskom znanju i spoznaji mijenja se i opseg, područje i vrsta utjecaja religije. »A istorijske činjenice nesumnjivo dokazuju da je religijsko osećanje prema 'onostranom' bilo utoliko intenzivnije i češće ukoliko je bilo manje čovekovo znanje o 'ovostranim' silama i čovekova moć nad tim silama. Niko više, pa ni predstavnici crkve i religije, ne poriču niti mogu poricati da je religioznost u industrijskom društvu, u kome čovek stavlja pod svoju kontrolu i vlast prirodne sile i u kojem je za svoj opstanak i razvitak sve više upućen na sebe sama, na svoj um i proizvodna sredstva koja je sam stvorio, daleko manja nego u preindustrijskom, ruralnom i feudalnom društvu, u kome je prirodi mogao da suprotstavi daleko manje vlastite sile i u kome su vladali patrijarhalni i hijerarhijski odnosi između društvenih redova.«⁴²

Međutim, mada je to tačno, ne možemo ni na osnovi ovakvih činjenica biti pristalice teze »da se znanošću može iskorijeniti religija«, jer »... ljudi i pored znanja o prirodnim uzrocima bića i stvari, zbog egzistencijalne ugroženosti mogu verovati u 'čarobnog pomagača', jer žele da budu potpuno zaštićeni, sigurni.«⁴³

Možemo stoga reći da će i pored uspješnosti i sve većih dimenzija znanstvene prakse imati šanse i ostali oblici prakse (filozofski, umjetnički, religijski, ideološki, itd.) jer, ne samo da znanstvena praksa ne pokriva sve dimenzije stvarnosti, već ne mora ni sa stajališta čovjeka uvijek biti prihvatljiva znanstvena definicija iste iskustvene pojave, (npr. smrti). O tome govori Šušnjić na slijedeći način:⁴⁴ »Snaga filozofije, ideologije, religije, umetnosti itd.

⁴⁰ »Sve ono što je ljudski duh na jedan od mogućih načina iskusio, opisao, izrazio, ili osmislio ušlo je u oblast racionalnog. Možemo reći, da je oblast iracionalnog ona oblast koja je izvan našeg organiziranog iskustva, oblast koja nije na bilo koji od ljudskih načina organizirana, oblast koja još nema nikakva ljudskog značenja i smisla.« Đ. Sušnjić, Otpori kritičnom mišljenju, ibid. str. 157

⁴¹ J. Huxley, Religion without Revelation, Harper and Brothers, New York, 1927. str. 58

⁴² Vuko Pavičević, Sociologija religije s osnovama filozofije religije, Beograd, 1970. str. 59

⁴³ Isto, str. 68

⁴⁴ Đ. Sušnjić, Otpori kritičkom mišljenju, Vuk Karadžić, Beograd, 1971. str. 157—158

leži u tome što uspevaju da, svaka na svoj način opišu, izraze i osmisle one sadržaje ljudskog iskustva, koji naučnoj metodi i naučnoj racionalnosti ostaju možda zauvek nedokučivi. Ako bi te sadržaje uvek bilo moguće opisati, izraziti i osmisliti, naučnim sredstvima, onda bi filozofsko, ideološko, religijsko, umetničko opisivanje, izražavanje i osmišljavanje bilo suvišno, jer bi značilo puko umnožavanje **naučne slike** ljudskog iskustva. Filozofija, ideologija, religija, umetnost, itd. izriču ono što je sa stanovišta naučne racionalnosti i sredstvima te racionalnosti prosto neizrecivo. Pod naučne kategorije ne može se podvesti raznoliko ljudsko iskustvo. I upravo zato, što se to iskustvo ne može opisati, izraziti i osmisliti naučnim pojmovima, ono se oblikuje drugim vrstama simboličkih sredstava. **Granice naučnog jezika nisu i granice ljudskog izražavanja.**«

Pitanje smisla ima dvije komponente:

- intelektualnu: integriranost u neke cjeline, u strukturu,
- vrijednosnu: svrha kojoj služi, ljudska potreba koju zadovoljava, vrijednost koju ostvaruje.

Osmišljavanje je ponekad, kao što smo vidjeli, nerješivo u određenim, npr. u znanstvenim kategorijama. Prebacujući se iz okvira poznatog u filozofiju, umjetnost i sl. čovjek može prokoračiti i okvire realnog i naći se u području religije, gdje se smisao »nečeg« traži u »nečem drugom«, u transcendentnom umjesto u imanentnom.

Pogledajmo kakav bi smisao mogla imati religija.

U svakom slučaju, moramo odmah reći, i intelektualni i vrijednosni, mada je naglašenija vrijednosna komponenta. Naime, istraživanja pokazuju da su motivi religioznosti više u emotivno-kulturnoj sferi a manje u spekulativno-spoznajnoj, manje u sferi razuma, a više u sferi emocija.

Međutim, posljedice religioznosti mogu biti ambivalentne:⁴⁵

- integracija ličnosti, sticanje sigurnosti, razrješenje dezorijentacije, te unutrašnjeg nemira i kolebanja;
- nesloboda, sputanost tjelesnosti i čulnosti, nesamostalnost razuma, pokoravanje autoritetu i apsolutnim vrijednostima, reprodukcija prevladanog i okrenutost tradiciji — bez stvaralaštva, inovacije, revolucionarnosti.

U prvom slučaju mogli bismo govoriti o vrijednosno-moralnoj, kompenzacijskoj komponenti religije, koja je plod otuđene ljudske situacije i čovjekove iracionalnosti.

⁴⁵ S. Vrcan s pravom upozorava i na ambivalentne posljedice ateizacije i sekularizacije: »Naime, procesi sekularizacije i ateizacije imaju i mogu da imaju protivrečne i ambivalentne konzekvencije koje se ne mogu uvek pozitivno vrednovati s jednog humanističkog stanovišta. Tako je očigledno da svako slabljenje i isparavanje tradicionalnog religijskog osmišljavanja ljudskog sveta i života na jednoj izrazito iracionalnoj osnovi, na jedan strogo dogmatski način i uz visoku dozu misticizma, samo po sebi ne znači da se automatski razvija na mesto takvog religijskog racionalni i humanistički način osmišljavanja sveta. Moguće je da se jedan iracionalizam, dogmatizam i misticizam samo zamenjuje drugim, možda gorim i jeftinijim, ili pak da ustupa svoje mesto neosetljivosti za svako celovitije osmišljavanje ljudskog sveta i vlastitog života, tj. jednom krajnjem nihilizmu, prema pokušaju da se razvije jedan promišljeniji i celovitiji pogled na svet. Isto tako očigledno je da svako isparavanje sakralnih sadržaja religijske prirode i odumiranje sakralizacije iz ljudskog sveta ne znači i istovremeno proširivanje horizonata jednog racionalnog i kritičkog odnosa prema svetu. Desakralizacija tradicionalnih religijskih sadržaja može da ide, a ponekad nedvosmisleno ide, uporedo s otvorenom tendencijom da se sakralizuju — a to na providan i manipulativan način — neki drugi čisto svetovni elementi, ili pak, da se jednostavno degradiraju određene autentične ljudske vrednosti.«

S. Vrcan, Opšti osvrt na religiju i religioznost u socijalističkom društvu u »Društveno-politički položaj i pravni režim verskih zajednica u Jugoslaviji«, Institut za savremenu istoriju, Beograd, 1972. (skripta), str. 172—173.

Drugu komponentu mogli bismo nazvati autoritarnom ili konzervirajućom komponentom religije. Tu se susrećemo sa situacijom, o kojoj smo već govorili: kolebanja ili podvojenosti čovjeka između tradicije i inovacije, sukoba čovjekove potrebe za sigurnošću i osloncem u tradiciji s njegovim stvaralaštvom — njegovom određujućom komponentom. No, do čega dolazimo?

Ako je čovjek antiautoritarno i antikonzervativno orijentiran, ako je usmjeren inovaciji i progresu, onda to nema posljedice samo na sukob s religijom i njenim strukturama, već i s autoritarnim društvom ili pojedinim njegovim autoritarnim strukturama, odnosno institucijama društvene i političke moći. To može, osim toga imati posljedice i na individualnom planu: takav čovjek mora znati prihvatiti i svoj poraz, jer bi u ime progressa mogao ili trebao biti prevladavan i sam.

Tu je neuspjeh za mnoge lako prognozirati a život ispod razine ljudskosti (tj. ispod razine stvaralaštva) lako očekivati. Ili, moguć je i drugi izlaz: kanaliziranje ljudskog stvaralaštva umjesto u staro u novo vjerovanje, u novi idealizam, u očekivanje nove istine i nove pravde. Umjesto stvaralaštva i istinske ljudske prakse, umjesto zadovoljavanja stvarnih ljudskih potreba razvija se idealistička orijentacija, razvija se novi oblik kompenzacije i nije uopće bitno da li je ovostrano ili onostrano usmjeren te da li je Mesija na nebu ili na zemlji.

No, ima i onaj treći put — onaj, u otporu svetom, apsolutnom, nadmoćnom, onaj koji vodi neuništivi čovjekov otpor prema priklanjanju, potčinjavanju, a za autonomiju čovjekova uma, čovjekovih stremljenja, njegove prakse i vrijednosti — ali taj traži neprestanu, dugotrajnu i upornu desakralizaciju svega oko sebe, i u sebi i iznad sebe. Poticaj za otpor čovjek dobiva i u samoj religiji, u njezinoj strukturalnoj kontradiktornosti i već istaknutim ambivalentnim posljedicama. I religija može i te kako prevariti čovjeka, jer je i sama kontradiktorna, jer se temelji na izrazitim dihotonijama: grijeh — krijepost, smrt — život, dobro — zlo. Prema svemu, i u religiji je posrijedi ambivalentnost stavova kao i kod svih ostalih stavova koji su povezani sa strahom — tako da se kod čovjeka javlja ne samo uvažavanje božje moći i autoriteta, nego i otpor protiv njih i težnja autonomiji, ne samo predanost već i težnja oslobođenju, ne samo sklonost sakralizaciji, već i desakralizaciji, ne samo religioznost, pobožnost i kontemplacija, već i svjetovnost, laička (humanizirana) duhovnost i politizacija, ne sama vjera nego i sumnja.

Pri svemu tome od presudne je važnosti **identifikacija**. Naime, o vrsti identifikacije ovisit će i način postupanja osobe, pa i oblik ljudske prakse.

Identifikacija može biti:

- ideološka (pri čemu prvenstveno podrazumijevamo mistificiranje ili opravdavanje postojećeg stanja, usmjeravanje na irealne ciljeve pa i razvijanje izvangrupnog antagonizma — izražavanje onog što se želi a ne onog što realno jest),
- socijalna (identifikacija sa ciljevima društva ili grupe),
- psihološka (utvrđivanje vlastite uloge i postavljanja prema svijetu).

Prvom se identifikacijom ne bismo bavili u ovom prikazu. Rekli bismo samo da, iako čovjek ima potrebu za identifikacijom, ipak to ne mora biti ideološka vrsta društvene identifikacije, ona koja mistificira stvarno stanje, sta-

vove i ideje. Teško je povjerovati da čovjek doista nije u stanju suočiti se s pravom slikom svoje ljudskosti i pravom slikom svoje egzistencijalne i društvene situacije. Zar mu je takva slika njegovo definitivno određenje i zar se ne bi mogao neposredovano tj. vlastitom klasnom svijješću suočiti s njom upravo zato da bi za budućnost utvrdio svoju pravu smislenost? Prema tome, ideološka identifikacija može biti sporna (ako je posredovana interesima suprotne klase) a može biti i ambivalentna kako za opće tako i za pojedinačne interese. Bez sumnje u suvremenim uvjetima možemo i Crkvu prepoznati kao onu koja nuđa ideologiju određene grupe kao »interes svih vjernika«, usmjeravajući njihovu identifikaciju na iracionalno.

Socijalna identifikacija može biti vrlo kompleksna i raznovrsna. Od grupa s kojima se osoba povezuje na osnovi individualnih, dubinski motiviranih mehanizama identifikacije (pa se izjednačuje s njima i spremna je na njihovu obranu) do onih grupa koje izražavaju neke opće interese, pa se s njima mogu identificirati manje-više svi članovi društva. Njeni korijeni leže u ljudskoj društvenoj prirodi, međutim, njen domet (štetnost i nesvršishodnost ili obrnuto) i oblik grupnog ponašanja čovjeka (npr. racionalan, regresivan, iracionalan) bitno će zavisiti od mehanizama na kojima počiva: racionalno-spoznajnim ili emotivno-vrijednosnim.⁴⁶ Za nas je zbog religijske zasnovanosti posebno važan emotivno-vrijednosni mehanizam. Čuvstva pomažu uklapanju pojedinca u grupu, omogućuju mu da se prilagodi na društvenu sredinu pri čemu je isto tako važna čovjekova potreba da grupa sudjeluje u njegovim čuvstvima, da mu uzvrća, da ih dijeli s njim.⁴⁷ »Osnovni cilj emocionalne akcije nije samo u tome da se čovjek ponaša manje kritički, nego da se on istovremeno uključi u jedan kolektivni oblik ponašanja, da izbriše granice i crte svoje individualne samostalnosti.«⁴⁸ Čuvstva pomažu razvijanju društvenog konformizma, pospješuju komunikaciju i interakciju između članova grupe (povećana sugestibilnost, sklonost da se usvoje primitivni oblici grupnih hijerarhijskih odnosa itd.), snizuju razinu »mentalnog napora« te čovjek gubi smisao za kritičko i individualno rasuđivanje, smisao za finije lučenje između pojedinačnih i općih slučajeva, vodeći se crno-bijelom logikom i priklanjajući se stereotipima.⁴⁹

Ne počivaju sve grupne identifikacije na emotivnoj osnovi, međutim i takve koje nisu nastoje se svesti na ovaj oblik identifikacije.⁵⁰ Supek luči životne ili reproduktivne grupe (obitelj, pleme, nacija ili čitavo čovječanstvo) utemeljene upravo na nagonско-afektivnoj identifikaciji, i produktivne ili funkcionalne grupe (koje nastaju kao posljedica podjele rada u društvu). Ove druge nas upućuju da kod analize identifikacije treba uzeti u obzir ne samo društvenu strukturiranost (društveni sistem, nacija, velike i male grupe), već i političko-ekonomske i vrijednosne proturječnosti u određenoj socio-povijesnoj

⁴⁶ »Ljudska kultura se izgrađuje isto toliko na sentimentima kao i na idejama« R. Supek, Društvene predrasude, str. 230.

⁴⁷ »... moralna samoća je kojiput mnogo teža od fizičke«, Dr R. Supek, isto str. 230.

⁴⁸ Dr R. Supek, isto str. 229

⁴⁹ U vezi s tim treba spomenuti aktivnost Katoličke crkve na ostvarivanju emotivne povezanosti s religijom i Crkvom pogotovu u procesu katehizacije i u drugim oblicima rada s djecom. O tome se može vidjeti u nekom od brojeva »Katehista« u vrijeme njegova izlaženja.

⁵⁰ »Akcija emocionalnog tipa ne odvija se uvijek na spontan način, već je ona u političkim pokretima, koji su shvatili njezin značaj, racionalizirana, ritualizirana, planirana, određenim tehnikama emocionalnog izražavanja, kao što je to i dobro izvedena kazališna predstava. Svi demagozi znaju ulogu ovih emocionalnih tehnika, da bi se postigao izvjestan učinak na mase.« R. Supek, isto, str. 231.

situaciji (npr. demokratičnost — autoritarnost i sl.). U njima treba tražiti uzroke koji razvijaju kod ljudi težnju da transcendiraju granice svog postojanja, bilo u obliku ideala budućeg stanja na zemlji, bilo premještanjem željenog na nebo — dakle, kao što smo već spomenuli, rađat će identifikaciju s religijom (jer i ovo prvo može, naime, postati oblikom religije — svjetovnim). Osim toga, pri socijalnoj identifikaciji važno je i pitanje ideologije — bolje rečeno njenog vrijednosnog sistema, koji određuje njenu progresivnost ili reakcionarnost — i njene uloge pri osiguravanju grupne identifikacije članova (u obliku mobilizacije osjećaja pripadništva ili obrane protiv vanjskih neprijatelja). Ovisno dakle, o vrsti grupe, (i ideologiji grupe) s kojom se pojedinac identificira, bit će i njegovo ponašanje. To je važno i za religijsku pripadnost, posebno s toga što je i Crkva nehomogena i što u njoj postoje različite vrste grupa, pa i s različitim ideologijama. Važni su pri tom, naravno i personalni momenti (potrebe i motivacija kao i neke trajne karakteristike određene ličnosti), ali i informiranost i specifični uvjeti u kojima se osoba nalazi (npr. izloženost određenoj vrsti sredstava informiranja, pa u tom pogledu i religijskih).

Htjeli bismo posebno naglasiti važnost bazičnih stavova društva — naročito njihovu legitimnost. Naime, svako društvo favorizira odnosno, na neki način hijerarhizira kulturne vrijednosti i dotadašnja ostvarenja — to znači da će neke biti legitimne ili u prvom planu te značiti vrijednosni okvir i izbor kulturnih percepcija, — dok će ostale tekovine manje utjecati na orijentaciju, perceptivni okvir i usmjerenost pojedinačne i cjelokupne aktivnosti članova društva. Što se tiče religije, za nju je poznato da je u prijašnjim civilizacijama bila taj vrijednosni okvir dok u suvremenom svijetu pak naučno-tehnička dostignuća, a i politika, određuju vrstu i strukturu poželjnih vrijednosti.

Sve su to značajni faktori pri socijalnoj identifikaciji.

No, ne treba zaboraviti ni Crkvu kao instituciju ili još uže rečeno njenu ideološku stranu, koja ne samo da konzervira tradiciju već i stvarnost prikrija prividom, oblikuje stereotipe ponašanja, osjećanja i potreba, stvara vjerovanje u autoritet u čiji se prioritet ne smije sumnjati. Gušeći inicijativu i stvaralaštvo a razvijajući osjećaje za hijerarhiju i poslušnost osigurava konformizam i nesmetano manipuliranje.

Dakle, čovjek kao subjekt religije — njen kreator, modulator i kritičar (mada je on i njezin objekt — zatiče je rođenjem i »ona« na njega djeluje posredstvom društvene sredine) ovdje će se naći u sukobu s religijom (naročito njenim institucionaliziranim oblikom) odupirat će se ovom gušenju inicijative moralnoj presiji — jer možemo slobodno reći da je to ona komponenta religije koja je u suprotnosti s bitnim čovjekovim određenjem — stvaralaštvom i praksom.

Prema tome, pitanje je, može li se uopće čovjek potpuno identificirati s religijom? Ne mislimo sada samo s obzirom na njezinu kontradiktornost, konzervativizam i ambivalentne posljedice na koje smo ovdje upozorili, već i na društveni — bolje rečeno ljudski okvir u kojem se ona javlja.

Općenito uzevši čovjek se ni s društvom u kojem živi potpuno ne identificira — ne samo s toga što je društvo nehomogeno, već i s toga što i čovjek zadržava »unutrašnju rezervu« prema vrijednostima, normama i ciljevi-

ma koje usvaja u procesu socijalizacije. On je stvaralačko biće i ni jedan proces socijalizacije ne može ga dokraja »dresirati« i »ukrotiti« jer čovjek, ne samo da »prima« utjecaje djelovanja sredine, već na nju i sam djeluje. To znači, da se u svakoj raspravi o identifikaciji mora računati i s čovjekom, s njegovim biološkim i psihičkim svojstvima, a prije svega, s njegovom aktivnom ulogom u društvenom životu. To se posebno odnosi na religiju to više što u suvremenim uvjetima, kao što smo rekli, i nije legitimna u mnogim sistemima. Iako se ne javlja samo kao prethodno povijesno iskustvo, ipak ona ostaje vezana uz neke vrijednosti tradicionalnog svijeta (koje ne moraju naravno, uvijek biti u suprotnosti s društvenom orijentacijom i vrijednostima), čineći na neki način društveni prostor u kojem čovjek živi, ali ne određujući njegov vrijednosni okvir.

U takvoj situaciji oblik grupnog i društvenog ponašanja čovjeka ovisit će u prvom redu o mehanizmima na kojima počiva. Ako su oni emotivni, što je u oblicima suvremenih struktura i odnosa sve rjeđa pojava, lakše će doći do potpune, maksimalne identifikacije — kad se individualno JA stapa sa socijalnim MI. Ako je religijska identifikacija takve vrste onda se može kod pripadnika religijskih grupa očekivati ponašanje usklađeno s crkvenim zahtjevima, a u nedostatku takve identifikacije mogu se javljati samo »suputnici« crkvenih ciljeva. To se naravno odnosi i na ostale društvene i grupne identifikacije.

Psihološku identifikaciju moramo dovesti u vezu sa samodefinicijom pa, pored već istaknutog (o »aktivnoj« i »pasivnoj« samodefiniciji), tu je važno i samo određenje pojma čovjek: da li se definira u širokom poimanju općeljudskih kvaliteta i univerzalnih ciljeva, vrijednosti i ideala, ili u nekim užim granicama određenja — klasnim, nacionalnim, rasnim, religijskim, itd. Stavovi o tome (koji mogu biti stereotipi ili predrasude) ovisit će o kulturno-povijesnom kontekstu, ali će, jer su najčešće emotivno zasnovani, značajno utjecati na ponašanje i ostale stavove pojedinca.

No, tu su važne i određene crte ličnosti. Npr. crta ličnosti optimizam-pesimizam, pri čemu se očekuje korelacija optimizma s prihvatanjem, a pesimizma s neprihvatanjem stavova odnosno s izostajanjem identifikacije. Slične efekte morala bi imati i crta ličnosti sigurnost-nesigurnost — teže će se prihvaćati situacije u kojima se osoba unaprijed osjeća nesigurno i neugodno. Moramo također računati i na utjecaj percepcije vlastitog položaja i percepcije o mogućnostima utjecaja na njegove promjene — pa onda kod percepcije nemoći i do neprihvatanja stavova ili situacija, do izostanka identifikacije s njima. Ne bi trebalo zanemariti ni individualne sklonosti vezivanja, pri čemu samostalnije osobe (manje vezane na druge) lakše odbacuju utjecaje sredine.

Sve to — i osjećaj nesigurnosti, nemoći, pesimizma, i percepcija vlastite neuspješnosti, i u krajnjoj liniji izostajanje identifikacije, vodi, ako dođe do korigirane percepcije (»percepcije tuđih moći«), — do identifikacije o novooblikovanom, nerealnom — božjim moćima naseljenom — vizijom stvarnosti.

Nemanje važan utjecaj na strukturiranost, usmjerenost i sadržaj psihološke identifikacije imaju i ljudske sklonosti dominaciji i podložnosti (obliku-

ju se primarno pod utjecajem sredine) jer će se kod submisivnih lakše razviti uvažavanje i podvrgavanje drugome (predmetima, ljudima, bogovima).

Tu je svakako važna i razvijenost ljudskog borbenog entuzijazma³¹ jer na njemu počiva zalaganje čovjeka u različitim područjima stremjenja čovječanstva — od znanosti i umjetnosti do realizacije različitih etičkih vrijednosti.

Spomenimo na kraju i povezanost crta ličnosti i konzervativnog shvaćanja. Naime, ljudi s osjećajem nesigurnosti, krivice i nezadovoljstva sa sobom, submisivni, nesigurni u svoje vrijednosti, sumnjičavi i neprijateljski raspoloženi prema drugima, netolerantni, anksiozni i slabo integrirani, prihvaćaju konzervativne stavove. To se objašnjava time što takve ličnosti imaju potrebu za urednošću, za osloncem na nešto stabilno, za podrškom, nisu prilagodljive promjenama, teško prihvaćaju neizvjesnost i problemske situacije, traže krutu i strogu institucionalizaciju (jer su sami nesigurni) imaju potrebu za obranom društva onakvog kakvo je, reda i dužnosti, discipline i rituala vlastite kulture.

Nema sumnje, da razvijenost ovih crta ličnosti treba dovesti u vezu kako s ostalim stavovima, tako i s religioznošću. Naime, religioznost se u mnogim analizama³² svrstava u konzervativizam.

Prema tome, samodefiniciju osobe (utvrđivanje vlastite uloge i odnosa prema svijetu) moramo dovesti u vezu s mnogim karakteristikama osobe, od kojih smo neke i ovdje spomenuli, a koje vrlo često ovise o društvenim uvjetima i utjecajima.

Završavajući ovaj razgovor o identifikaciji moramo istaknuti da identifikacija pomaže zadovoljenju različitih ljudskih motiva. Npr. prihvaćanje sredine, očuvanje samopoštovanja i ličnog važenja, samorealizacije, sigurnosti. Nema dvojbe da jedan broj ljudi identifikacijom s drugim pojedincima (dijete s majkom ili ocem) ili grupama (obiteljskim, etničkim, religijskim i slično) postiže veći osjećaj snage i moći.

Mogli bismo spomenuti i četiri osnovne funkcije identifikacije:

- instrumentalnu ili utilitarističku (postizanje koristi ili nagrade, a izbjegavanje štete ili kazne),
- obrambenu funkciju (obrana od neugodnih spoznaja o sebi ili stvarnosti, a identifikacijom s onima koji podržavaju naše vrijednosti),
- funkciju manifestiranja lične vrijednosti (izricanja sebe, samoaktualizacije ličnosti),
- funkciju spoznaje (traženja smisla i razumijevanja pojava oko sebe, njihovog integriranja, usklađivanja i objašnjavanja).

Nakon ovih analiza dužni smo na kraju razgovora o oblicima prakse dva odgovora. Izložiti ćemo ih ukratko:

Mada svi oblici prakse — politika, nauka, religija, ideologija — jesu (ili žele biti) na neki način teorije svijeta, jer »predstavljaju pokušaj

³¹ Taj se borbeni entuzijazam, koji je autonomni nagon (ima vlastitu motivaciju, mehanizam opuštanja i razvijanja čuvstva zadovoljstva) razvio iz zajedničkog obrambenog ponašanja naših predaka.

³² Eysenck (1964.) vršeći faktorsku analizu stavova i reinterpetirajući nalaze ostalih autora (Thurston, Carlson, Ferguson) utvrđuje kao osnovni faktor »radikalizam-konzervativizam«, pri čemu u radikalizam ubraja komunizam, pacifizam, razvod braka, kontrola rađanja, evolucija, a u konzervativizam ubraja patriotizam, religioznost, smrtna kazna, red, poredak.

- interpretacije stvarnosti
- adaptacije na stvarnost
- transformacije stvarnosti u skladu s ljudskim potrebama
- orijentacije u stvarnosti punoj neizvesnosti
- kontrole stvarnosti
- integracije razjedinjenih delova stvarnosti
- identifikacije — pokušaj da se odgovori na pitanje »ko sam ja i gde pripadam«

— mobilizacije socijalnih snaga u svrhu postizanja određenih ciljeva»⁵³ ipak, kod njih moramo razlikovati drugačiju unutrašnju hijerarhiju navedenih sastavnih dijelova — koji su dakle, ne samo različito strukturirani, nego i različito razvijeni u pojedinom obliku prakse, a počivaju na spoznaji i na emotivno-vrijednosnoj, odnosno na socijalno-psihološkoj funkciji. O funkciji koju imaju a to je instrumentalni i egzistencijalni plan, ovisit će oblik i razina prakse koji će biti pogodniji, dostupniji ili uopće moguć. Prema tome, postoje dvije vrste istine — instrumentalna i esencijalna⁵⁴ — odnosno ljudska je spoznaja podložna različitim tendencijama (spominjali smo već tempocentri-zam i sociocentri-zam, pa i etnocentri-zam), ovisno, ne samo o ograničenim spoznajnim mogućnostima na određenom stupnju razvitka, već i o potrebama čovjeka promatranim naravno u dijalektici ljudske prirode i konkretne ljudske egzistencije. Tu se kao značajni javljaju i iracionalni elementi.

Zato odgovor na pitanje o granici pojedinog sistema prakse (mada, kao što rekosmo, svi imaju ali ne podjednako, intelektualni i vrijednosni smisao) treba dovesti u vezu s njihovom funkcijom koja nije uvijek spoznajna nego i socijalno-psihološka, pa i kriteriji njihove valjanosti ne mogu uvijek biti gnoseološki (koliko su istiniti) već i socijalno-psihološki (koliko odgovaraju interesima, potrebama i vrijednostima društvenih grupa).⁵⁵

»Religija, na primjer, može da veoma mnogo proširi definicije koje pojedinac ima o samom sebi; u stvari, religija može da proširi to Ja do beskonačnosti. Kroz religijske interpretacije pojedinac je u mogućnosti da definira sebe ne samo kao biće koje se odnosi prema prirodnom svijetu u kome živi, već i kao biće koje se odnosi prema natprirodnom svijetu. On je sposoban da sebe shvati ne samo kao jedinku koja je voljena, željena i potvrđena u dodirima s drugim ljudskim bićima, već i kao biće koje je voljeno, željeno i koje uživa podršku natprirodnih bića. On je sposoban da definira boga kao značajnog drugog u svome životu. Bez religijskih interpretacija čovjek bi mogao da shvati sebe samo kao biće koje je povezano značajnim sponama za prirodni svijet u kome živi. Uz pomoć religijskih interpretacija on može da shvati sebe u značajnoj mjeri povezanim s najvišim natprirodnim bićima koje je kadar da pojmi. Pošto takve definicije nisu empirijski zasnovane, moglo bi se reći da nema granica koje bi se nametnule tim definicijama od

⁵³ D. Sušnjić, Otpori kritičkom mišljenju, citirano, str. 7

⁵⁴ »Instrumentalne su istine sve one koje se odnose na odnos čovjeka i njegove okoline, na odnos subjekta i objekta kao dva pola ljudske akcije, na svladavanje vanjskih situacija ili vanjskih odnosa, čime se prvenstveno bavi nauka. Esencijalne su istine prije svega one koje se odnose na neposredno intuitivno sagledavanje ljudske prirode (u određenim uvjetima razvitka i pomoću više ili manje racionaliziranih postupaka spoznavanja) gdje spoznaja i postojanje tvore nerazlučivu istinu«, R. Supek, Društvene predrasude, citirano, str. 107.

⁵⁵ »Teorija se u jednom narodu samo toliko ostvaruje koliko je ostvarenje njegovih potreba«, K. Marx, F. Engels, Rani radovi, Kultura, Zagreb, 1953, str. 82.

strane fizičkih karakteristika čovjeka ili od strane fizičkih karakteristika prirodnog svijeta.«⁵⁶

Religija omogućava, dakle, dvostruku identifikaciju: s religijskom grupom i s natprirodnim bićem.

Osjećanje da ima natprirodnu podršku i da participira u natprirodnim moćima pri ostvarenju svojih ciljeva, može, psihološki gledano, kod čovjeka doprinijeti njegovu samopouzdanju. To se opet odražava u njegovoj aktivnosti odnosno uspješnosti: definicija o sebi (samodefinicija) ulazi u socijalnu akciju tj. kakvim se čovjek — u ovom slučaju uspješnim — definira, na takav će se način i ponašati.

»Religija ulazi u igru kada pojedinac definira svoje akcije ne samo u tom smislu da ih podržavaju ovozemaljske referentne grupe već i da ih podržavaju natprirodne referentne grupe; kada dakle, vidi sebe da ima odobrenje onih na zemlji koji su značajni za njega, a isto tako i božansku podršku. Kada je bog definiran kao vrhovni i vječni, onda ne može biti više referencije.«⁵⁷

No, pored ovog aspekta religije, koji može pomoći adaptaciji ima i onaj kad identifikacija s njom vodi takvoj samodefiniciji — ništavila, grijehnosti, krivice, kajanja, idealističke predanosti autoritetu, nemoći i beznađu — koja ne samo da nije adaptibilna u psihološkom pogledu (jer to nije ni »religiozni mir«), već je i u ljudskom smislu ispod razine čovječnosti — uništenje stvaralaštva i slobode kao želje. Jer — ne zaboravimo, samodefinicija (u ovom slučaju neuspješnosti i nemoći) izaziva i odgovarajuće, ponašanje.⁵⁸

Religijska vjerovanja i običaji povezuju čovjeka, kako nas to upozorava Vernon u svojoj definiciji religije, s natprirodnim na način da čovjek vjeruje da će postići, izazvati određene odgovore viših i nepoznatih sila, pa će i prihvatiti one modele ponašanja za koje smatra da dobivaju podršku natprirodnog. Takve vrijednosne definicije o tome šta je dobro a šta je zlo obuhvaćaju sve što ulazi u psihološki svijet čovjeka i odražavaju se, naravno, i u njegovu ponašanju, pa onda i u interakciji s drugim ljudima čovjek usvaja one modele ponašanja koji su usklađeni s natprirodnim, s »voljom« natprirodnog bića.

To je, naravno, tako samo u slučaju kad je čovjeku bog referentno biće a religijska grupa referentna grupa. Samo će u takvom slučaju čovjek težiti da bog odobri njegove akcije i samo će u takvom slučaju vrijednosne definicije grupe biti i čovjekove definicije. On će ih asimilirati ako odgovaraju njegovim potrebama i samo će tada djelovati na njegovo ponašanje. To međutim, treba lučiti dvije vrste ponašanja:

- ponašanje u kulturnim aktivnostima i aktivnostima religijske grupe,
- ponašanje u interakciji s ostalim ljudima i u drugim društvenim grupama (u obitelji, na poslu, društvenim organizacijama, politici i sl.).

Na jednu i drugu vrstu ponašanja utječe identifikacija samo što se utjecaj religije na ponašanje u interakciji s ostalim ljudima ne bi ostvario bez

⁵⁶ Glenn Vernon, Sociologija religije, (skripta), str. 125

⁵⁷ Isto, str. 127.

⁵⁸ Ne trebamo zaboraviti niti određenu ambivalentnost identifikacije. Način identifikacije nije, naime, jednoznačan već se može izraziti i potpuno suprotnim stavovima prema grupi, njenim simbolima ili autoritetima. Dakle, moguća je potpuna identifikacija čak do mističnih razmjera ali i negacija, odbijanje svake identifikacije čak do pobune protiv nje.

identifikacije, a ponašanje u kulturnim aktivnostima i aktivnostima religijske grupe može se ostvariti i bez identifikacije (običaj, konformizam). Drugim riječima, na razini pojedinca može postojati paralelizam (bez interferencije) religijske i ostalih oblika društvenih praksa, može postojati međusobno prožimanje odnosno utjecaj jednog sistema stavova na drugi te se može pojaviti i međusobna isključivost tj. da jedan oblik prakse ili sistem stavova u smislu zasebne ideologije pojedinca, isključuje sve ostale oblike društvenih praksa, odnosno sve ostale sisteme stavova pojedinca.

Paralelizam i prožimanje javlja se u slučaju djelomičnih identifikacija pojedinca s različitim grupama a za isključivost potrebna je potpuna identifikacija. Samo u slučaju paralelizma, u slučaju djelomične identifikacije moglo bi se govoriti o religiji kao »privatnoj« stvari. No, ovo važi samo načelno, a stvar je konkretnih istraživanja da utvrde, koliko se i u kakvom obliku mogu javiti utjecaji stavova jedne na stavove druge vrste — odnosno, koliko religijske vrijednosti i norme utječu na ponašanje pojedinaca u ostalim oblastima života i ostalim aktivnostima čovjeka.

Utjecaj religije ograničen je stupnjem identifikacije, odnosno potrebama pa kod religije varira (u vezi s tim) od ortodoksnosti do indiferentnosti i ateizma. Ako religija zadovoljava samo neke potrebe tj. ako su za zadovoljavanje drugih adekvatni ostali oblici prakse, onda i ne dolazi do interakcije.

Ako na primjer, religijskim definicijama čovjek »kanalizira natprirodnu moć« da bi mu pomogla u nekim biološkim promjenama (rađanje, ženidba, i sl.) ili u frustrativnim situacijama (bolest, nepogoda i sl.) onda čovjek i ne proteže božju moć na ostale životne situacije — za njih su mu dostatni, adekvatni ili pogodniji drugi oblici prakse. Sve ovisi, dakle, o definiciji koju čovjek pridaje religiji — od toga što mu ona znači, s čim se u njoj identificira, za što mu ona treba.

Ako na kraju — i pored toga što religija daje iluzorna rješenja — upita mo, zašto ona — odgovor treba potražiti u konkretnim društvenim uvjetima i strukturi, odnosno socijalno psihološkim granicama pojedinog oblika prakse. Zašto u konkretnim socijalno povijesnim uvjetima? Zato što o njima ovisi i sama struktura ljudskih potreba, ljudska iracionalnost, ovise mnoge crte ličnosti pa onda i ljudska socijalna i psihološka identifikacija, odnosno određenje koordinata (prirodnih, povijesnih, društvenih, psiholoških, spoznajnih i vrijednosnih) čovjekova postojanja.

STEFICA BAHTIJAREVIC

RELIGIOUS CONVICTION FROM THE ASPECT OF MAN AND
THE HUMAN SITUATION

SUMMARY

The influence of religion is limited by the level of identification, or need which varies (in this respect) from orthodoxy to indifference and atheism. If religion sa-

tisfies only some needs, i. e. if for the satisfaction of other needs other forms of experience are adequate, then there is no interaction. If, for example, through religious definitions man »channels a supernatural force« to help him in certain biological changes (birth, marriage, etc) then man does not extend God's power to other life situations — for these other forms of experience are sufficient, adequate or more convenient. It all depends, then, on the definition which man gives of religion — on what it means to him, what he identifies with in it, what he needs it for.

If we ask why there is religion even though it gives illusory solutions, the answer should be sought in concrete social conditions and structures, or in the social and psychological boundaries of individual forms of experience and this, because the very structure of human needs, human rationality, depends on them, as do many personality traits and also human social and psychological identification, or the determination of the coordinates (natural, historical, social, psychological, cognitional and valuable) of man's experience.

Prevela Andrijana Hewitt