

UDK 291"19/..."930.2
Izvorni znanstveni rad
Primljeno: 15. 11. 2009.
Prihvaćeno za objavljivanje: 10. 2. 2010.

SUVREMENA RELIGIJSKA HISTORIJA: TEORIJSKA POLAZIŠTA, METODOLOŠKE SMJERNICE I ISTRAŽIVAČKE PERSPEKTIVE

Zrinka BLAŽEVIĆ, Zagreb

Polazeći od pretpostavke da je religija jedan od konstitutivnih čimbenika conditio humana u dugome povijesnom trajanju, u članku se iz metateorijske pozicije ispituju interpretativno-eksplanatorne mogućnosti i istraživačke perspektive religijske historije u okviru suvremene historijske znanosti. Nakon sažetog pregleda povijesti religijske historije, slijedi elaboracija teorijskih i metodoloških konzekvencija tzv. epistemologije ambivalencije kao mogućega heurističkog okvira za promišljanje i konceptualiziranje religijskih fenomena i praksi (npr. politička definicija religije, metodološki agnosticizam). Konačno, na osnovi uvjerenja da suvremena religijska historija mora temelje vlastite disciplinarnе politike graditi na epistemološkoj otvorenosti i pluralizmu, ukazuje se na teorijske i metodološke poticaje koje suvremenoj religijskoj historiji mogu ponuditi koncepti i paradigme srodnih društveno-humanističkih znanosti poput sociologije, fenomenologije, simboličke i kulturne antropologije, psihoanalize, rodne i postkolonijalne teorije te, od historijskih subdisciplina, historijska antropologija, rodna historija, psihohistorija, historijska imagologija i komparativna historija.

KLJUČNE RIJEČI: *religijska historija, religija, teorija, metodologija.*

Temeljna pretpostavka ovoga pokušaja opisivanja epistemološkoga profila religijske historije jest to da je ona poput svih humanističkih (sub)disciplina prije svega situacijska društvena, ali i politička praksa.¹ To znači da je cirkularno vezana kako za neposredno institucionalno, društveno i političko sjedište vlastite proizvodnje tako i za širi sociohistorijski kontekst, koji predstavljaju okvire i uvjete proizvodnje njezina diskursa. Osim toga, religijska historija ne samo reflektira već i aktivno sudjeluje u generiranju strukturne dinamike širega društvenog polja, čime otkriva svoj istodobno sociohistorijski konstitutivan, ali i konstituirajući karakter. Ako se promatra iz takvoga očišta, religijska historija nadilazi granice uske akademske subdiscipline, postajući dinamično polje promišljanja i kritičkih

¹ Ovo je doradena i znatno dopunjena verzija plenarnog izlaganja predstavljenog na III. kongresu hrvatskih povjesničara, koji se od 1. do 5. listopada 2008. održavao u Splitu i Supetru na Braču.

propitivanja temeljnih odrednica *conditio humana* u dugome povijesnom trajanju. Stoga se danas i u okviru same discipline kao njezine nezaobilazne zadaće i izazovi s jedne strane proklamiraju ispitivanje i kontinuirano elaboriranje teorijskih modela i metodoloških procedura kako bi se religijska historija što operativnije mogla uhvatiti ukoštac s novim i sve zahtjevnijim istraživačkim pitanjima, a s druge se strane apostrofira nužnost kritičke refleksije njezine vlastite etike i politike, što je posebice aktualno u suvremenom svijetu mnogostrukih modernosti.²

Prema mišljenju Hansa G. Kippenberga, jednog od najvažnijih suvremenih njemačkih stručnjaka za religijsku historiju, njezina je afirmacija kao autonomnog područja historijskoga istraživanja nerazlučivo povezana s fenomenom razvoja modernoga funkcionalno-diferenciranog društva u kojem su stvorene strukturne pretpostavke da religija, izgubivši svoju univerzalnu i neupitnu društvenokonstitucijsku i društvenolegitimacijsku ulogu, koju je imala zahvaljujući transcendentalnim vizijama i ontološkim shvaćanjima svijeta koje je posredovala, postane objektom znanstvene analize.³ S druge pak strane, kako s pravom tvrdi Gustavo Benavides, upravo je taj ontološki i epistemološki raskid pridonio naizgled paradoksalnoj činjenici da religija, kao tipični preostatak predmodernoga doba, postane svojevrsan lakmus pomoću kojega su humanističke znanosti u nastajanju autoreferencijalno propitivale stupanj modernosti i racionalnosti suvremenoga društva.⁴

Postupni proces emancipacije religijske historije iz teološko-dogmatskog okvira i njezina epistemološka i metodološka konstitucija mogu se pratiti od sredine 17. stoljeća istodobno kao simptom, ali i posljedica društvenih, političkih i ontoloških promjena nastalih ustrojavanjem poretka modernosti.⁵ Naime, kao posljedica prirodnoznanstve-

² To su ujedno temeljna orijentacijska načela Međunarodne udruge za historiju religija (*International Association for the History of Religions*), danas najutjecajnije svjetske akademske asocijacije za proučavanje religijske historije. Udruga je osnovana 1950. godine te danas okuplja 37 nacionalnih i 5 regionalnih organizacija na programu kritičkog, analitičkog i transkulturnog istraživanja religijskih fenomena i praksi. Detaljnije usp. <http://www.iahr.dk/iahr.htm>. 1. 1. 2009. Važan doprinos u smislu artikuliranja novih teorijskih pristupa i metodoloških obraza u okviru religijske historije predstavljaju radovi uvršteni u zbornik sa 17. kongresa Međunarodne udruge za historiju religija održanog u Mexico Cityju 1995. godine. Usp. A. W. GEERTZ – R. T. MCCUTCHEON (ur.), *Perspectives on Method and Theory of the Study of Religions*, Brill, Leiden–Boston–Köln, 2000. Uzoran primjer metadisciplinarnog i kritičkog razmatranja identiteta, politike i etike religijske historije i religijskih studija u cjelini predstavlja zbornik: J. I. CABEZÓN – S. G. DAVANEY, *Identity and the Politics of Scholarship in the Study of Religion*, Routledge, London–New York, 2004. i studija: R. T. MCCUTCHEON, *The Discipline of Religion. Structure, Meaning and Rhetoric*, Routledge, London–New York, 2003.

³ Detaljnije usp. izd. H. G. KIPPENBERG, *Discovering Religious History in the Modern Age*, Princeton University Press, Princeton & Oxford, 2002., VII–XII.

⁴ Usp. G. BENAVIDES, »Modernity«, u: M. C. TAYLOR, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, 1998., 186–204.

⁵ Premda svjesna opravdanih kritika koje teorija modernizacije doživljava od sredine 1970-ih godina (pregledno usp. Peter N. Stearns, »Modernization«, u: ISTI, *Encyclopedia of European Social History from 1350 to 2000*, sv. I, Charles Scribner's Sons, New York, 2001., III, 3–11), u ovome ću radu koristiti pojam »modernosti« u smislu dinamičnog, pluralnog i otvorenog socijalnohistorijskog eksplanatornog modela kakav pretpostavljaju teorija »mногоstrukih modernosti« Samuela N. Eisenstadta odnosno »refleksivne modernizacije« Ulricha Becka. Eisenstadt, naime, homogenim i hegemonskim tumačenjima modernosti kakva su dominirala u društvenoj teoriji 50-ih godina 20. stoljeća, suprotstavlja dinamički koncept mnogostrukih modernosti elaboriran u mnoštvu različitih kulturnih i institucionalnih programa koji se nalaze u trajnom procesu reinterpretacije, modifikacije i rekonstrukcije. Upravo zahvaljujući takvoj fleksibilnosti, Eisenstadtov koncept mnogostrukih modernosti je, posebice u aktualnim uvjetima globalizacije, sposoban aropriirati proturječne i antinomijske društvene, političke i kulturne elemente, od fundamentalizma do postmodernističkih *New*

ne, tehnološke, obrazovne i političko-socijalne revolucije dolazi do korjenitih promjena kako u shvaćanju identiteta pojedinca, njegove autonomije i mogućnosti aktivnoga racionalnog djelovanja, tako i u poimanju društvenoga i političkoga poretka čija je prirodno i božanski providena hijerarhijska struktura radikalno dovedena u pitanje zbog gubitka sakralne legitimacije, što je u krajnjoj konzekvenciji otvorilo veće mogućnosti modifikacije istog tog poretka zahvaljujući svršnoracionalnoj kolektivnoj akciji. No opisani proces sekularizacije⁶ nije bio kontinuiran i linearan proces »rašćaravanja« svijeta i sukladno tome oslobođenja ljudskih individualnih i kolektivnih potencijala, već je i sam reflektirao temeljnu antinomiju modernosti koja se očituje u paradoksalnoj proporcionalnosti između povećanja stupnja autonomije, ali i nevidljivih kontrola karakterističnih za moderno »društvo discipline«.⁷ S druge pak strane, globalna disperzija zapadnjačkih ekonomskih, političkih i socijalnih modela te kulturna hibridizacija kao popratna pojava procesa globalizacije ne predstavljaju uvijek nužno dobrodošlo oslobođenje od spona različitih represivnih tradicionalizama, nego zahvaljujući vremenskoj i prostornoj delokalizaciji tradicija, proizvode efekt kognitivno-afektivne dezorijentacije, otuđenja i egzistencijalne nesigurnosti,⁸ tako da širenje sekularnih društvenih, političkih i kulturnih modela i praksi često prate fenomeni resakralizacije i rekonfesionalizacije, pa čak i pojave vjerskog fundamentalizma.⁹ Zbog toga se afirmacija teorijski fundirane i metodološki profilirane religijske historije upravo imperativno nameće kao zadaća historijske znanosti u aktualnome povijesnom trenutku.

Osvrnemo li se pak na povijest religijske historije, već se na prvi pogled može opaziti da je zahvaljujući spomenutoj društveno-političkoj aktualnosti i relevantnosti svojih istraživačkih problema, redovito pratila, kuhnovski rečeno, strukturnu dinamiku znanstvenih revolucija, odnosno da je u svojoj gotovo dvjestogodišnjoj disciplinarnoj tradiciji i sama uvelike reflektirala i generirala promjene paradigmi u društvenim i humanističkim znanostima. S konačnim završetkom vjerskih ratova u Europi te afirmacijom empirizma i racionalističke filozofije, razmatranja o prirodi i svrsi religije postupno izlaze iz okvira teologije postajući jedna od nezaobilaznih filozofskih tema. Kao što u svome sustavnom

Age pokreta. Beck pak modernizaciju shvaća kao nedovršen projekt odnosno proces nereflektiranih, automatskih, ali epohalnih društvenih promjena koji se ne realiziraju revolucionarno i skokovito, već u širokom spektru efekata tzv. »usputnih posljedica«. Detaljnije usp. S. N. EISENSTADT, *Mnogostruke modernosti*, u: D. ROKSANDIĆ (ur.), *Uvod u komparativnu historiju*, Golden marketing – Tehnička knjiga, Zagreb, 2004., 219-244. i U. BECK, *Pronalaženje političkoga. Prilog teoriji refleksivne modernizacije*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2001.

⁶ Pregledno o suvremenim debatama o teoriji sekularizacije u okviru sociologije religije usp. M. HAMILTON, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, Routledge, New York–London, 2001., 185–214.

⁷ O trajnoj i nerazrješivoj tenziji između »slobode i kontrole« kao temeljnom uvjetu mogućnosti modernoga društva usp. P. WAGNER, *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*, Routledge, New York–London, 1994.

⁸ O efektima globalizacije na *Lebenswelt* pojedinca instruktivno piše britanski sociolog Anthony Giddens u knjizi *The Consequences of Modernity*. On polazi od pretpostavke da je dinamika modernosti raskinula prirodne poveznice između prostora i vremena, zbog čega na globalnom planu dolazi do delokalizacije tradicija, što s jedne strane dovodi do porasta broja opcija koje se nude pojedincima, ali s druge strane i do povećanja stupnja nesigurnosti i osjećaja izmještenosti. Detaljnije usp. A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1990.

⁹ O statusu i funkciji religije u kontekstu procesa i diskursa modernizacije usp. H. KIPPENBERG, *nav. dj.*, 190–195.

prikazu povijesti razvoja religijske historije ističe H. Kippenberg, osnovna preokupacija filozofa od Thomasa Hobbesa i Davida Humea do Jean Jacquesa Rousseaua i Immanuela Kanta bila je uspostava razlike između starih povijesnih religija i one racionalne, čija je primarna funkcija trebala biti temeljita društvena i moralna obnova sukladno razumskim načelima. S romantizmom pak dolazi u prvi plan kulturna dimenzija religija, i to posebice onih orijentalnih, koje se tijekom 19. stoljeća počinju sustavno istraživati u okviru kulturnih politika europskih imperijalističkih sila.¹⁰

U svome prvom formativnome razdoblju religijska je historija crpila teorijske poticaje uglavnom iz komparativne lingvistike i mitologije, o čemu, primjerice, svjedoče radovi Friedricha Maxa Müllera (1823.–1900.) odnosno Jamesa Georgea Frazera (1854.–1941.), koji su znatno utjecali na tzv. »ritualiste iz Cambridgea« i göttingensku *Religionsgeschichtliche Schule*. U to je doba za religijsku historiju općenito karakterističan genetički i evolucionistički pristup vjerskim fenomenima i praksama te nastojanje da artikulira što funkcionalnije i obuhvatnije objasnidbene koncepte poput animizma (E. B. Taylor), preanimizma (R. R. Marett), totemizma (J. F. MacLennan) i religije spasa (H. Siebeck). U epistemološkom pogledu devetnaestostoljetnu religijsku historiju poglavito obilježava pomak od supstancijalnog prema funkcionalnom poimanju religije, pluralizacija pojma »religija« i njezina epistemološka promocija od objekta modernoga znanstvenog istraživanja do jednog od dominantnih strukturnih faktora modernosti, čime je reificirani *explanandum* na određen način postao privilegirani *explanans*.¹¹

Početak 20. stoljeća religijska se historija, kao već afirmirana historijska subdisciplina, počinje konceptualno i metodološki profilirati u okviru dvaju komplementarnih usmjerenja, sociološkoga i fenomenološkoga, koji će, primjerice, u epistemološkoj podlozi sistemske teorije odnosno historijske antropologije ostati važnim formativnim odrednicama historijske znanosti sve do danas. U tom kontekstu valja prije svega spomenuti teorijske i analitičko-interpretativne doprinose Émila Durkheima (1858.–1917.) i Maxa Webera (1864.–1920.). S osloncem na francusku tradiciju propitivanja socijalno-političke uloge religije koja seže od J. J. Rousseaua do N. D. Foustela de Coulangesa, Durkheim je, istražujući izvorišta kolektivnoga društvenog morala i solidarnosti u djelima *O podjeli društvenoga rada*¹² i *Elementarni oblici religijskog života*¹³, detektirao važnost religijskih rituala kako za kognitivnu orijentaciju pojedinaca tako i za socijalnu koheziju uopće. Durkheimove je teze o društvenoj uvjetovanosti oblikovanja moralnog habitusa pojedinaca uspješno nastavio razrađivati njegov učenik Marcel Mauss, dok je Durkheimov koncept *mentalité* znatno utjecao na francuske analiste prve generacije.¹⁴

¹⁰ Detaljnije usp. H. KIPPENBERG, *nav. dj.*, 1–35.

¹¹ Detaljnije usp. H. KIPPENBERG, *nav. dj.*, 36–135.

¹² Usp. izd. É. DURKHEIM, *O podjeli društvenog rada*, Prosveta, Beograd, 1972.

¹³ Usp. izd. É. DURKHEIM, *Elementarni oblici religijskog života: totemistički sustav u Australiji*, prev. Aljoša Mimica, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, 2008.

¹⁴ O konstitutivnoj važnosti Durkheimovih socioloških interpretacija za suvremenu religijsku historiju usp. T. A. IDINOPULOS – B. C. WILSON, *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*, Brill, Leiden–Boston–Köln, 2002.; R. SUPEK – V. CVJETIČANIN, *Émile Durkheim i francuska sociološka škola*, Naklada Ljevak, Zagreb, 2003.

Weberova se interpretativna sociologija pak nastavlja na historijsko-idealističku tradiciju njemačkih društvenih znanosti na prijelomu stoljeća, uz snažan utjecaj religijskohistorijskih koncepcija C. P. Tielea. Njegova imaginativna pretpostavka o formativnom utjecaju religijski oblikovanoga etosa na specifične ekonomske strukture i prakse, zacrtana u glasovitoj studiji *Protestantska etika i duh kapitalizma*¹⁵ iz 1904.–1905. godine, sustavni oblik dobiva u djelu *Privreda i društvo*,¹⁶ gdje Weber nastoji komparatistički ispitati odnos velikih svjetskih religija, konfucijanizma, hinduizma, budizma, islama, kršćanstva i judaizma prema ekonomskoj etici. Premda njegova teza o međuovisnosti protestantizma i kapitalizma nije izdržala historijsku kritiku, Weberov su koncept »rašćaravanja svijeta«, idealnotipska interpretacija odnosa vlasti i legitimacije te komparativnohistorijska analiza utjecaja religijskih fenomena na ekonomske sustave odnosno na proces racionalizacije općenito još i danas uvelike aktualni u sklopu teorijskog i analitičkog instrumentarija njemačke *Religionsgeschichte*.¹⁷

S druge pak strane, početkom 20. stoljeća istodobno se s popularizacijom sociohistorijskoga pristupa afirmira i fenomenološki pristup religiji, čiji su najutjecajnije predstavnici Rudolf Otto (1869.–1937.) i njegov nastavljatelj Mircea Eliade (1907.–1986.). Analitički se fokusirajući na iracionalni aspekt religije, fenomenologija religije bavi se ispitivanjem nesvodivog iskustva numinoznoga, koje predstavlja radikalnu Drugost i stoga se ne može do kraja objasniti u racionalnim kategorijama. Nastojeći opisati kvalitetu svetoga koje nadilazi i ljudsko i božansko, Otto formulira koncepte *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*. Oni se odnose na iskustvenu spoznaju u obliku neopisivog osjećaja straha i udivljenja koja nije svodiva na jezik znanosti i znanja.¹⁸

Za razliku od Ottova promišljanja svetoga unutar binoma iracionalno-racionalno, Eliade pokušava taj fenomen opisati u totalitetu, zbog čega uvodi dihotomiju svetog i profanog, koje definira kao dva moguća egzistencijalna stanja. Transgresija odnosno prijelaz iz jedne egzistencijalne domene u drugu moguća je zahvaljujući hijerofaniji, odnosno očitovanju svetoga koje neposrednu stvarnost nekog fenomena ili objekta pretvara u nadnaravnu.¹⁹ Premda je suvremena sociologija religije prilično sumnjičava prema fenomenološkome pristupu, smatrajući ga prikrivenom teologijom,²⁰ on se i danas smatra vrlo operabilnom

¹⁵ Usp. izd. M. WEBER, *Protestantska etika i duh kapitalizma: odnos između religije i ekonomskog i društvenog života u modernoj kulturi*, prev. Dragutin Hlad, MISL, Zagreb, 2006.

¹⁶ Usp. izd. M. WEBER, *Privreda i društvo*, sv. I i II, Prosveta, Beograd, 1976.; M. WEBER, *Sociologija religije*, Kruzak, Zagreb, 2000.

¹⁷ O tome rječito svjedoči kratki prikaz nove njemačke *Religionsgeschichte* I. G. von Olenhusena i najnoviji uvod u religijsku historiju J. Rüpkea. Usp. I. G. VON OLENHUSEN, »Die neue Religionsgeschichte«, u: C. CORNELIEBEN (ur.), *Geschichtswissenschaften*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2000., 271–281; J. RÜPKE, *Historische Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 2007.

¹⁸ R. OTTO, *Sveto: o iracionalnom u ideji božanskoga i njenu odnosu spram racionalnoga*, prev. Sead Muhamedagić, Scarabeus-naklada, Zagreb, 2006. Pregledno o Ottovoj fenomenologiji svetoga usp. P. C. ALMOND, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, University of North Carolina Press, Chapel Hill–London, 1984.

¹⁹ Usp. izd. M. ELIADE, *Sveto i profano*, prev. Božidar Petrač, AGM, Zagreb, 2002.

²⁰ Za kritiku fenomenološkoga pristupa usp. H. H. PENNER, *Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion*, Peter Lang, New York, 1984., 42–56.

interpretativno-analitičkom paradigmatom u komparativnoj znanosti o religiji i antropologiji religije, koje su orijentirane na istraživanje kulturnih manifestacija vjerskih fenomena.²¹ Nakon ovoga sažetoga metadisciplinarnog pregleda povijesti religijske historije,²² valjalo bi propitati interpretativno-eksplanatorne mogućnosti i istraživačke perspektive religijske historije u okviru suvremene historijske znanosti, odnosno uopće njezin status i funkcije u današnjem stanju mnogostrukih modernosti.²³

Temeljni epistemološki preduvjet svakoga opisa disciplinarnog polja religijske historije jest definicija predmeta i područja njezina istraživanja. Suvremeni teoretičari religijske historije jednodušni su u stavu da epistemološka legitimnost i, što je još važnije, objasnid-bena efikasnost religijske historije počivaju na preciznoj funkcionalnoj definiciji religije i ostalih analitičkih i interpretativnih kategorija, ovisno o odabranome istraživačkom pristupu, što posljedično uvjetuje i odabir odgovarajućeg modela metodološke operacionalizacije.²⁴ Premda je riječ o danas već općeprihvaćenom aksiomu u okviru suvremene, autorefleksivno orijentirane historijske znanosti, u slučaju religijske historije taj se postulat nameće s još većom ozbiljnošću zbog činjenice da religija, kao fundamentalni predmet i kategorija istraživanja, zbog svoje strukturne kompleksnosti lako izmiče epistemološko-me opisu. Naime, etimološki gledano, pojam *religio* izvorno ne označava neki reificiran i ontološki stabilan entitet (vjeru odnosno kult), već dinamičan, relacion i procesualan fenomen povezivanja, trajnog uspostavljanja veze (*religare*) između ontološki različitih domena: između fizičkog i metafizičkog, imanentnog i transcendentnog, spoznatljivog i nespoznatljivog. Taj je inherentni binarizam sadržan u pojmu, ali i u fenomenu religijskoga, koji i sam strukturno konstituira niz dihotomija (čovjek – Bog, dobro – zlo itd.). On se nikada u potpunosti dijalektički ne razrješava u kontekstu individualnog ili kolektivnog religijskoga vjerovanja ili prakse, već oscilira između polova graničnoga, u međuprostoru trajne ambivalencije. Osim na fenomenološkoj razini, ambivalencija religijskoga očituje se i na psihološkoj razini, jer poput svih poveznica i spona, religija ljudskome biću, s jedne strane, nudi toliko potrebnu kognitivnu i emotivnu sigurnost pružajući mu odgovore na temeljna egzistencijalna pitanja, no, s druge strane, zahvaljujući svojoj holističkoj i normativnoj strukturi, predstavlja i ograničenje, budući da osim dogmatike, religijski sustav inkorporira i oblikuje i područje etike i estetike.²⁵ Ta se analogija, držim, može primijeniti

²¹ Usp. npr. A. PORTERFIELD, *The Power of Religion. A Comparative Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 1998.; S. D. GLAZIER, *Anthropology of Religion. A Handbook*, Praeger, Westport, 1999.

²² Pregled razvoja dvadesetostoljetne religijske historije, s posebnim osvrtom na djelovanje Međunarodne udruge za historiju religija, usp. A. W. GEERTZ – R. T. MCCUTCHEON, »The Role of Method and Theory of IAHR«, u: ISTI, *nav. dj.*, 3–37.

²³ Ovoj je problematici posvećen i zaseban temat časopisa *History & Theory*, 45/4 (2006.). Zahvaljujem kolegi Dinku Županu što me upozorio na taj podatak.

²⁴ Usp. R. STARK – W. S. BAINBRIDGE, *A Theory of Religion*, Peter Lang, New York, 1987., 11–54; R. D. BAIRD, *Category Formation and the History of Religions*, Mouton de Gruyter, Berlin–New York, 1991., 2–53; P. CLARKE – S. SUTHERLAND, *The Study of Religion. Traditional and New Religions*, Routledge, New York–London, 1991., 3–40; R. CRAWFORD, *What Is Religion? Introducing the Study of Religion*, Routledge, New York–London 2002., 1–21.

²⁵ Sličan pristup fenomenu religije i religijskoga zastupaju John C. SUPER i Briane K. TURLEY, autori knjige *Religion in World History*: »Religion is a Janus. Like the Roman god, it serves as the overseer of a passageway between universes. But Janus was also the nexus of transitions, the pivot point between the past and future, of one vision to the next. There is little we can do to modify this situation. Religion is the purveyor of

i kad je riječ o epistemološkoj fizionomiji suvremene religijske historije, koja je, ispitujući religijske fenomene, procese i prakse, osuđena na trajno laviranje između individualnog i kolektivnog, sociopolitičkog i kulturnog, materijalnog i simboličkog, u zahtjevnom i nikad potpuno dovršivom interpretativno-analitičkom činu, koji bi se možda najbolje mogao opisati kao epistemologija ambivalencije.

Posljedice takve epistemološke orijentacije očituju se i u aktualnim pokušajima formuliranja teorijski održive i analitički učinkovite definicije religije. Naime, nakon dominacije substantivnih definicija, koje su pokušavale na osnovi određenih filozofskih i antropoloških pretpostavki opisati »bit« religije, i funkcionalnih, koje su poglavito bile usmjerene na detektiranje njezinih socijalnih, kulturnih i drugih funkcija, danas se u religijskoj historiji i znanosti o religiji općenito preferiraju tzv. politetičke definicije, koje, inspirirane analogijskim modelom »obiteljske sličnosti« filozofa Ludwiga Wittgensteina (1889.–1951.),²⁶ religijske sustave konceptualiziraju kao kompleksne mreže međusobno povezanih i ukriženih, ali tek djelomično podudarnih instanci, koje ipak pripadaju nadređenoj zajedničkoj kategoriji.²⁷

Slične se tendencije opažaju i kad je riječ o metodologiji suvremenih religijskohistorijskih istraživanja, koja radi što neutralnijeg pristupa predmetu istraživanja proklamira »metodološki agnosticizam«²⁸, odnosno »simbolički realizam«²⁹, koji je osobito popularan među antropolozima religije. Spomenuti pristupi zagovaraju intencionalno zanemarivanje pitanja istinitosti i empirijske utemeljenosti religijskih fenomena i praksi, što podrazumijeva istraživački tretman religije analogan znanstvenom proučavanju ostalih »ljudskih produkata odnosno projekcija« sukladno metodološkim postulatima i procedurama u

great good: it inspires individuals and groups to accomplish some of the most constructive and gracious acts in human history. But religion can also lead followers to do things that few students of the discipline would qualify as the good. Religion is the nexus of good and evil, of saintliness and sin. It serves this function, not only because it exhibits both patterns, but because among those who believe, religion always has, and always will, set the definitions of what we declare is right and wrong« (J. C. SUPER – B. K. TURLEY, *Religion in World History*, Routledge, New York–London, 2006., 146.

²⁶ »A ishod tih razmatranja sada glasi: vidimo kompliciranu mrežu sličnosti koje se međusobno prelamaju i križaju. Sličnosti u velikom i malom. § 67. Ne mogu ove sličnosti bolje okarakterizirati nego riječju 'obiteljske sličnosti'; jer tako se prelamaju i križaju različite sličnosti koje postoje među članovima obitelji: rast, crte lica, boja očiju, hod, temperament, etc, etc.« (L. WITTGENSTEIN, *Filozofijska istraživanja*, prev. Igor Mikecin, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 1998., 32).

²⁷ Detaljnije usp. P. CLARKE – S. SUTHERLAND, *nav. dj.*, 7–11; M. HAMILTON, *nav. dj.*, 12–24. Debatu o teorijskoj održivosti i istraživačkoj aplikabilnosti tzv. prototipske definicije religije Bensona Salera, koja se također oslanja na Wittgensteinovu konceptualizaciju »obiteljske sličnosti«, usp. A. W. GEERTZ – R. T. MCCUTCHEON, *nav. dj.*, 287–338.

²⁸ Termin »metodološki agnosticizam« oblikovan je kao korektiv sintagme »metodološki ateizam«, koju je skovao sociolog Peter Berger početkom 1970-ih godina, kako bi se istaknula načelna neopredjeljivost glede istinitosti nekoga religijskog uvjerenja. Detaljnije usp. R. TOWLER, *Homo religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion*, Constable, London, 1974., 2–4.

²⁹ »Simbolički realizam« kao pristup u istraživanju religija promoviraju poglavito sociolog Robert Bellah i antropolog Martin Southwold, zastupajući mišljenje da je religija simbolički i aksiomatski sustav sui generis, koji artikulira realna, ali »empirijski neodrediva« značenja, uvjerenja i vrijednosti subjekata te organizira i regulira njihov odnos prema objektima. Religije oblikuju iskustva, ujedno predstavljajući njihov temelj zbog čega je njihova istinitost drukčije ontološke kvalitete od one činjenične i empirijske. Detaljnije usp. R. N. BELLAH, »Christianity and Symbolic Realism«, *Journal for the Scientific Study of Religion*, (1979.), 89–99; M. SOUTHWOLD, »Religious Belief«, *Man*, 14/4 (1978.), 628–644.

društveno-humanističkim znanostima.³⁰ No postmodernistički je izazov, inzistirajući na sociokulturnoj i sociohistorijskoj kondicioniranosti svakoga znanja, unazad dva desetljeća ozbiljno ugrozio epistemološku i metodološku stabilnost i religijske historije, dovodeći u sumnju i samu mogućnost njezine znanstvene »objektivnosti«. Stoga ona svojim najvažnijim zadatkom na prijelazu tisućljeća smatra rješavanje sljedećih triju »postmodernističkih« problema: etnocentrizma odnosno politike reprezentacije religijskog »Drugog«, postmodernističke kritike »velikih pripovijesti« koja je posredno destabilizirala analitičko-objasnidbenu validnost discipline, te problem »glasa«, odnosno rodne, etničke, socijalne i kulturne uvjetovanosti spoznajne i interpretativne pozicije religijskog povjesničara/ke koji uvelike utječu na prirodu proizvedenoga disciplinarnog znanja.³¹ Recept koji se za sanaciju postmodernističkih epistemoloških napuklina u okviru religijske historije danas ponajviše predlaže jest razvijanje svojevrsne »treće logike divergentne racionalnosti«, koja nadilazi klasični binarizam indukcije i dedukcije konstituirajući paradoksalnu »subjektivnu objektivnost«. ³² Iz takve načelne epistemološke orijentacije proizlazi i dominantni stav većine pripadnika »ceha« da suvremena religijska historija mora biti epistemološki i metodološki krajnje otvorena gradeći, poput svih suvremenih društveno-humanističkih znanosti, temelje vlastite disciplinarnе politike na teorijskoj i metodološkoj eklektičnosti i pluralizmu.³³

Osim toga, držim da suvremena religijska historija može uvelike profitirati i od posljedica »translacijskoga obrata«, koji je već uvelike zahvatio njezino teorijsko polje, o čemu svjedoči sve veći broj radova na religijskohistorijske teme inspiriranih postkolonijalnom teorijom, feminističkom kritikom, neomarksizmom, psihoanalizom itd. Naime, nakon dominacije paradigme interdisciplinarnosti, koja pretpostavlja razmjenu gotovih teorijskih modela i interpretativno-analitičkih metoda između različitih disciplina, danas se disciplinarnе konvergencije konceptualiziraju u formi transdisciplinarnoga dinamičkog procesa translacije, koji se realizira pomoću tzv. putujućih teorija (*travelling theories*) i pretpostavlja teorijsko i konceptualno »prevođenje« i adaptaciju paradigmi kako bi se optimizirao njihov eksplanatorni učinak ovisno o konkretnome istraživačkom problemu.³⁴

³⁰ Detaljnije o obilježjima, prednostima i nedostacima »metodološkog agnosticizma« usp. M. HAMILTON, *nav. dj.*, 5–11; P. CLARKE – S. SUTHERLAND, *nav. dj.*, 52–59.

³¹ Detaljnije usp. A. W. GEERTZ, »Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion« u: A. W. GEERTZ – R. T. MCCUTCHEON, *nav. dj.*, 49–73.

³² Riječ je o metateorijskom modelu kognitivnog antropologa Richarda A. Shwedera, koji na taj način pokušava doskočiti problemu »esencijalne prijepornosti temelja znanosti«. Usp. R. A. SHWEDER, »Divergent Rationalities« u: D. W. FISKE – R. A. SHWEDER, *Metatheory of Social Sciences: Pluralisms and Subjectivities*, Chicago University Press, Chicago, 1986., 163–196.

³³ Na tome je tragu i službeni zaključak konferencije Međunarodnog udruženja za istraživanje historije religija, održane još 1989. godine u Varšavi: »There was agreement that analyzing processes which were correlative with religious phenomena would require the evaluation and use of innovative social theories and models as well as those from cognate disciplines« (A. W. GEERTZ, »The Role of Method and Theory in the IAHR«, u: A. W. GEERTZ – R. T. MCCUTCHEON, *nav. dj.*, 23).

³⁴ Pregledno o »translacijskome obratu« usp. D. BACHMANN – MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 2007., 238–283. O fenomenu »prevođenja« paradigmi s epistemološkog stajališta usp. S. HERBRECHTER (ur.), *Cultural Studies, Interdisciplinarity and Translation*, Rodopi, Amsterdam–New York, 2002. i S. SUSAM-SARAJEVA, *Theories on the Move: Translation's Role in the Travels of Literary Theories*, Rodopi, Amsterdam–New York, 2006.

Što se tiče srodnih društveno-humanističkih disciplina, koje pružaju najintenzivnije teorijske i metodološke poticaje religijskoj historiji, osim već spomenute sociologije i fenomenologije, valja apostrofirati i teologiju, filozofiju, simboličku i kulturnu antropologiju, psihoanalizu, rodnu i postkolonijalnu teoriju te, od historijskih subdisciplina, historijsku antropologiju, rodnu historiju, psihohistoriju i komparativnu historiju. Unatoč činjenici da se danas opaža njihova sve veća konvergencija, u analitičke je svrhe moguće izdvojiti dva dominantna pristupa istraživanju religijskih fenomena: makrohistorijski, koji se poglavito oslanja na weber-durkheimovsku tradiciju historijske sociologije i strukturalni funkcionalizam, te mikrohistorijski ili, bolje, kulturološki, koji epistemološke poticaje crpi iz teorijskih paradigmi i metodoloških procedura kulturne i simboličke antropologije, semiotike i psihoanalize.

Strukturalno-funkcionalistički pristup religiji, kakav su, primjerice, teorijski i interpretativno-analitički razradili Bonislaw Malinowski i Talcot Parsons i koji u okviru evolucionističkoga modela društva pretpostavlja univerzalnu, homeostatsku i nenadomjestivu funkcionalnost svakog njegova segmenta, pa tako i religijskoga,³⁵ krajem 1970-ih godina daljnju elaboraciju doživljava u sistemskoj (N. Luhmann) i komunikacijskoj teoriji religije (E. Arens) te u okviru teorije konfesionalizacije Wolfganga Reinharda i Heinza Schillinga, koje su i danas istraživački vrlo operabilne, i to posebice u njemačkoj historiografiji. Osim toga, na funkcionalističkoj se teorijskoj podlozi razvija i socijalno-ekološki pristup religiji, koji ispituje funkcije religije u zadovoljavanju svakodnevnih ljudskih potreba u određenom prirodnom okruženju i naglašeno je komparatistički impostiran.³⁶

U glasovitoj studiji *Funktion der Religion*, Niklas Luhmann religijski sustav analizira kao jedan od autonomnih dijelnih sustava društva nastalih u procesu funkcionalne diferencijacije.³⁷ Osnovna funkcija religijskoga sustava je objašnjavanje kontingentne realnosti mogućeg pomoću »kontingencijskih formula«³⁸, čime se otklanjaju destabilizacijski učinci iskustva kontingencije u osobnim i društvenim sustavima. Iz toga proizlaze i ostale značajne funkcije religije, i to kako na unutarsistemskoj razini (teologija kao sredstvo autorefleksije), međusistemskoj razini (karitativna i dušobrižnička uloga religije), tako i u domeni vlastite systemske »okoline« (crkva kao središte duhovne komunikacije).³⁹ Važan aspekt Luhmannove konceptualizacije religije jest upravo njezina komunikacijska dimenzija, koja funkcionira kao određena simbolička prenosnica između religijskog iskustva i djelovanja.⁴⁰

To je i polazišna pretpostavka prakseološke teorije religije Edmunda Arensa, koji s osloncem na komunikacijsku teoriju djelovanja Jürgena Habermasa religiju konceptualizira

³⁵ Detaljnije usp. R. D. BAIRD, *nav. dj.*, 60–73.

³⁶ Usp. npr. B. LINCOLN, *Priests, Warriors and Cattle: A Study in the Ecology of Religions*, University of California Press, Berkeley, 1981.; R. RAPPAPORT, *Ecology, Meaning and Religion*, North Atlantic Books, Richmond, CA, 1979.; V. REYNOLDS – R. TANNER, *The Social Ecology of Religion*, Oxford University Press, New York–Oxford, 1995.

³⁷ Podroban prikaz Luhmannova poimanja religije usp. I. MARKEŠIĆ, *Luhmann o religiji*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2001.

³⁸ Ključno značenje kontingencijskih formula za strukturu religijskog sustava leži u njihovoj sposobnosti da omoguće »transformaciju od neodređene prema određenoj kontingentnosti«. Usp. N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977., 126–133.

³⁹ Detaljnije usp. N. LUHMANN, *nav. dj.*, 54–71.

⁴⁰ Detaljnije usp. N. LUHMANN, *nav. dj.*, 134–142.

kao transformativnu društvenu praksu koja posjeduje kreativni, inovacijski i anamnistički potencijal. Stoga za formulaciju odgovarajućega teorijskog opisa religije Arens predlaže kompleksan analitički okvir, koji bi morao uključivati ispitivanje međuovisnih, ali međusobno nesvodivih dimenzija religije: intersubjektivnu, objektivnu, kontekstualnu, medijalnu i intencionalnu.⁴¹

Za razliku od Luhmannova sistemskoteorijskoga i Arensova komunikacijsko-prakseološkoga modela, posebice primjerenih za analizu modernih religijskih sustava, Reinhard-Schillingova paradigma konfesionalizacije poglavito se rabi u istraživanjima ranonovovjekovne vjerske povijesti. Riječ je o makrohistorijskom interpretativno-analitičkom modelu koji pokušava zahvatiti fenomen funkcionalne interferencije simultanog procesa konstrukcije distinktivnih etno-konfesionalnih identiteta i zamaha političke centralizacije, institucionalizacije, socijalnog homogeniziranja i discipliniranja tijekom tzv. konfesionalnog razdoblja (cca 1520. –1648.). Polazeći od pretpostavke da je formiranje i institucionalno učvršćivanje konfesionalnih crkava imalo sveobuhvatan učinak na oblikovanje političkih i društvenih struktura u okviru procesa ranonovovjekovne modernizacije, što se pak reflektiralo u paradoksalnoj dijalektičkoj istodobnosti sekularizacijskih i resakralizacijskih tendencija, teorija konfesionalizacije u fokus svoga analitičkog interesa stavlja i konstituiranje etičkih i političko-pravnih normi, etničkih, konfesionalnih i rodnih identiteta i kultura, kao i obrazaca i modela svakodnevnih praksi.⁴² Eksplanatorni ključ tih promjena teoretičari konfesionalizacije pronalaze u koncepcijama »socijalnog discipliniranja« Gerharda Oestreicha i »procesa civiliziranja« Norberta Eliasa, tvrdeći da je regulativni ideal u pozadini svih tih individualnih i kolektivnih sociopsiholoških promjena bilo stvaranje relativno homogenog i hijerarhiziranog društva »podanika« te uvođenje »civiliziranih« obrazaca ponašanja i mišljenja sukladno normativnome kršćanskome moralnom kodeksu.⁴³ U tom se pogledu teorija konfesionalizacije približava religijskohistorijskim pristupima, koji se okvirno mogu podvrstiti pod kulturološku kategoriju. Njihovo je zajedničko obilježje da religijske fenomene i prakse promatraju kao kompleksne i dinamične socio-kulturne konstrukte, koji mogu imati različite, pa i proturječne psihološke, društvene, političke i ideološke funkcije i značenja, istodobno reflektirajući i generirajući strukturnu dinamiku cjelokupnoga kulturnog polja.⁴⁴ U okviru toga istraživačkog pravca autoritarnom

⁴¹ Usp. E. ARENS, »Religion as Ritual, Communicative, and Critical Praxis«, u: E. MENDIETA (ur.), *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*, Routledge, New York–London, 2004., 373–397; E. ARENS, *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2007.

⁴² Detaljnije usp. L. SCHORN-SCHÜTTE, »Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma«, u: J. BÄHLCKE – A. STROHMEYER (ur.), *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 63–78; W. REINHARD, »Konfession und Konfessionalisierung in Europa. Bekenntnis und Geschichte«, u: W. REINHARD (ur.), *Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*, Vögel, München, 1981., 165–189.

⁴³ H. SCHILLING, »Konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur«, u: J. BÄHLCKE – A. STROHMEYER, *nav. dj.*, 13–62.

⁴⁴ Od tih premisa polazi, primjerice, poznati njemački historijski antropolog Kaspar von Greyerz konceptualizirajući ranonovovjekovnu religiju istodobno kao integrativni i dezintegrativni kulturni i socijalni fenomen. Usp. izd. K. VON GREYERZ, *Religion and Culture in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford–New York, 2008.

se još uvijek drži definicija religije kulturnog antropologa Clifforda Geertza, koja jednako težište stavlja na njezine simboličke, kao i pragmatične aspekte: »Religija je sustav simbola koji djeluje tako da u ljudima uspostavi snažna, prožimajuća i dugotrajna raspoloženja i motivacije time što formulira pojmove o općem poretku egzistencije i obavija te pojmove takvom aumom faktualnosti da se raspoloženja i motivacije čine jedinstveno realističnima.«⁴⁵ Na tim pretpostavkama svoje interpretativno-analitičke modele gradi i tzv. radikalna hermeneutika religije, nadahnuta suvremenom angloameričkom pragmatičkom filozofijom, kulturnom semantikom i kognitivnom teorijom, koja, u otklonu spram tradicionalnih, »redukcionističkih«, zagovara holistički pristup istraživanju religijskih fenomena i praksi u kojima »interferiraju jezik, značenje, vjerovanje, želje i djelovanje« u okviru cjelovitoga ljudskoga životnog iskustva.⁴⁶ Sukladno epistemološkim premisama »neurobiološkoga obrata«, koji se po svemu sudeći pojavljuje kao najnoviji strukturni izazov društvenim i humanističkim znanostima,⁴⁷ u recentnim se religijsko-antropološkim studijama velika pozornost poklanja analizi neurokognitivnih funkcija religije odnosno ulozu religijskih simbola u kognitivnoj transmisiji kulturnih značenja u okviru različitih društvenih i vjerskih sustava.⁴⁸

Važne impulse tome istraživačkom pravcu u novije vrijeme daje i freudovska i lakanovska psihoanaliza. Polazeći od pretpostavke da vjerska uvjerenja i prakse pružaju psihološki uvid u individualno i kolektivno nesvjesno, freudovska psihoanaliza pristupa ispitivanju vjerskih uvjerenja i djelovanja kao manifestacijama edipalnog kompleksa na temelju triju hipoteza: hipotezi o projekciji oca, superega i hipotezi o opsesivnoj neurozi.⁴⁹ Od sličnih polazišta kreće i lakanovska psihoanaliza hipostazom postulata o trajno uskraćenom Drugom. U inventivnoj studiji nadahnujtoj opusom Jacquesa Lacana, Slavoj Žižek tako iz psihoanalitičke pozicije komparativno analizira temeljna načela judaizma i kršćanstva, da bi došao do naizgled paradoksalnog zaključka da su židovski Zakon i kršćansko Milosrđe, premda prividno stoje u opreci, zapravo slični mehanizmi (uvijek već neuspješne) kompenzacije manjka u Drugome/ Drugoga.⁵⁰

Konačno, u vezi sa slavodobitnim epistemološkim povratkom potisnutog »ženskog« Drugog na pozornicu društvenih i humanističkih znanosti, od kraja 1970-ih godina dolazi do naglog uspona feminističke religijske historije, koja žestoko kritizira naturaliziranu androcentričnu koncepciju *homo religiosus*, naglašavajući nužnost rodospecifičnih istraživanja vjerskih fenomena, iskustava i praksi, čime najavljuje konstituiranje feminističke teologije.⁵¹ Značajne inovacijske potencijale feminističke religijske historije

⁴⁵ C. GEERTZ, »Religija kao kulturni sistem«, u: ISTI, *Tumačenje kultura*, sv. I, XX vek, Beograd, 1998., 124.

⁴⁶ Usp. N. K. FRANKENBERRY (ur.), *Radical Interpretations in Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002., 13–15.

⁴⁷ O tome usp. D. BACHMANN-MEDICK, *nav. dj.*, 389–395.

⁴⁸ Usp. npr. C. D. LAUGHLIN, »The Cycle of Meaning: Some Methodological Implications of Biogenetic Theory«, u: S. D. GLAZIER, *nav. dj.*, 471–488.

⁴⁹ Detaljnije usp. npr. B. BEIT-HALLAHMI, *Psychoanalytic Studies of Religion: A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, Greenwood Press, Connecticut–London, 1996.

⁵⁰ Usp. S. ŽIŽEK, *O vjerovanju*, Algoritam, Zagreb, 2005., 7–32 i 117–155.

⁵¹ Usp. npr. R. M. GROSS, »Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions«, u: ISTA, *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion*, Scholars Press, Missoula, 1977., 7–21; J. O'CONNOR, »The Epistemological Significance of Feminist Research in Religion«, u: U. KING, *Religion*

u analitičkom i interpretativnom pogledu ilustrira danas već klasična studija Caroline W. Bynum o praksi postova srednjovjekovnih žena koja iz rodnohistorijskoga očišta propituje međuovisnost vjerskih uvjerenja, tjelesnih praksi i normativnih konstrukcija maskulinoga i femininoga.⁵²

Premda većina suvremenih religijskohistorijskih studija, ovisno o istraživačkome problemu, preferira jedan od ovdje ukratko ocrtanih pristupa, ipak se u posljednje vrijeme opaža sve veća tendencija konvergencije i funkcionalne integracije mikrohistorijskih i makrohistorijskih, socioloških i kulturoloških te nomotetičkih i hermeneutičkih pristupa i paradigmi, kao najučinkovitiji način prevladavanja interpretativnih i eksplanatornih ograničenja inherentnih svakome od njih pojedinačno. S time u vezi dolazi i do znatnog proširivanja istraživačkih tema i problemskih kompleksa, tako da, nakon dugotrajne istraživačke fokusacije na teološko-dogmatske i institucionalne aspekte pojedinih religijskih sustava, od kraja 80-ih godina prošloga stoljeća s pojavom »kulturnoga obrata«⁵³ religijska historija pokušava interpretativno zahvatiti fenomen u najširem smislu shvaćene religijske kulture (npr. sustavi vjerovanja, formalni i neformalni oblici religioznosti, odnos religije i magije, fenomen građanske i političke religije, utjecaj religijskih uvjerenja na ljudske percepcije, reprezentacije i prakse itd.).⁵⁴ Znatna se pozornost poklanja i istraživanju formi i modaliteta konstrukcije i reprezentacije religijskih odnosno konfesionalnih identiteta i alteriteta, odnosu vjerskog identiteta i ostalih identifikacijskih modela i sl., pri čemu posebice valja istaknuti važnu heurističku funkciju, koju u takvim istraživanjima imaju historijskoimagološke konceptualizacije i implementacija komparativističke metodologije.⁵⁵

Konačno, pod utjecajem tzv. »postkolonijalnoga obrata«⁵⁶ i zahvaljujući sve većem prodomu prakseloških teorija koje, kao dopunu »oslabljenom konceptu diskursa«, u suvremenu

and Gender, Blackwell, Oxford, 1995., 45–63; S. F. PARSONS (ur.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

⁵² Usp. C. W. BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles, 1987.

⁵³ O tome usp. Z. BLAŽEVIĆ, »Historijska znanost i izazovi lingvističkog i kulturnog obrata«, u: D. ROK-SANDIĆ – D. AGIČIĆ (ur.), *Spomenica Josipa Adamčeka*, FF press, Zagreb, 2009., 499–518.

⁵⁴ Budući da je, s obzirom na kvantitativni opseg suvremene europske historiografske produkcije, nemoguće napraviti čak i najspektativniju bibliografiju religijskohistorijskih radova na navedene teme, upućujem tek na bibliografije knjiga i časopisa dostupnih na internetu: <http://www.ucalgary.ca/~lipton/biblio.html>; <http://publ.ac.uk/link/r/religiousstudies.htm>; <http://www.ub.unibas.ch/ejour/fachlist/vbreliej.htm>.

⁵⁵ Usp. npr. H. FRIESE, *Identities: Time, Difference, and Boundaries*, Berghahn Books, New York–Oxford, 2001.; W. KOKOT – K. TÖLÖLYAN – C. ALFONSO (ur.), *Diaspora, Identity, and Religion: New Directions in Theory and Research*, Routledge, New York–London, 2003.; S. SUTHERLAND – L. HOULDEN – P. CLARKE – F. HARDY (ur.), *The World's Religions*, Routledge, New York–London, 1988.; U. KING, *Women in the World's Religions, Past and Present*, Paragon House, New York, 1987.; M. BELLER – J. LEERSEN (ur.), *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*, Rodopi, Amsterdam–New York, 2007., 437–440.

⁵⁶ Termin »postkolonijalizam« počinju rabiti povjesničari nakon Drugoga svjetskog rata u kronološkome značenju za označavanje razdoblja nezavisnosti bivših kolonija. Od kraja 70-ih godina 20. stoljeća počinju ga koristiti i književni kritičari u raspravama o različitim kulturnim efektima kolonizacije (E. Said). Danas se postkolonijalni studiji općenito bave istraživanjem i analizom procesa, efekata i reakcija na europska teritorijalna osvajanja, kolonijalne institucije i prakse od 16. stoljeća do danas, konstrukcijama imperijalnih diskursa, znanja, moći, stereotipima i predodžbama o kolonijalnim subjektima te, naposljetku, istraživanjem suvremene kolonijalne baštine koloniziranih naroda i njihovih reakcija na učinke kolonizacije. Detaljnije

historijsku znanost iznova uvode kategorije povijesnog iskustva i djelovanja,⁵⁷ u fokus religijskohistorijskih istraživanja dolaze razne religijski motivirane prakse, od fenomena vjerskoga nasilja (vjerski ratovi, progoni vještica, terorizam), pojave i funkcija različitih vjersko-socijalnih pokreta (npr. vahabizam, teologija oslobođenja i sl.), do brojnih formi i aspekata vjerskog sinkretizma koji se javljaju ne samo kao posljedica različitih intencionalnih prozelitističkih nastojanja i djelovanja već i procesa transkulturacije općenito.⁵⁸ Upravo se u toj istraživačkoj domeni po mome mišljenju kriju najveći potencijali i hrvatske religijske historije, budući da je hrvatski povijesni prostor ne samo civilizacijsko susjedište triju svjetskih monoteističkih religija i brojnih dogmatsko-tradicijski distinktivnih konfesija već i dinamična kontaktna zona ljudskih susreta, prožimanja, ali i konflikata u dugome povijesnom trajanju.⁵⁹

Ovaj sažeti epistemološki portret suvremene religijske historije završit ću opetovanim upozorenjem na njezin protejski neuhvatljiv, ambivalentan i tranzitoran karakter: naime, kao poveznica između ovoga i onoga svijeta, dobra i zla, prošlosti i budućnosti, religija snažno inspirira, ali i okrutno iznevjeruje svaki pokušaj svoga historijskog objašnjenja. U uznemirujućem raskoraku ontoloških i temporalnih domena, u decentriranom središtu nesumjerljivoga, religija je možda tako epitoma historijske znanosti same.

Summary

CONTEMPORARY HISTORY OF RELIGIONS: THEORETICAL PREMISES, METHODOLOGICAL ORIENTATIONS AND RESEARCH PERSPECTIVES

Assuming that religion is one of the most important constitutive factors of conditio humana through history, this article is focused upon interpretative and explanatory possibilities and research perspectives of the history of religions within the contemporary historical discipline. After short historical overview of the history of religions, the main emphasis is put on the elaboration of theoretical and methodological consequences of the so-called epistemology of ambivalence as a possible heuristic framework for rethinking and reconceptualization of the religious phenomena and practices (e.g. polythetic definition of religion, methodological agnosticism). Starting from the premise that contemporary history of religions must build its foundations on the epistemological openness and plurality, in the concluding part of the article are discussed inspiring theoretical and methodological

usp. B. ASHCROFT – G. GRIFFITHS – H. TIFFIN, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Routledge, New York–London, 1998., 186–192. O utjecaju »postkolonijalnoga obrata« na epistemološku strukturu suvremenih društveno-humanističkih znanosti pregledno usp. D. BACHMANN-MEDICK, *nav. dj.*, 185–237.

⁵⁷ O utjecaju prakseoloških teorija (A. Giddens, P. Bourdieu, M. de Certeau, R. Biernacki, A. Reckwitz) na suvremenu historijsku znanost usp. G. M. SPEIGEL, *Practicing History. New Directions in Historical Writing after Linguistic Turn*, Routledge, New York–London, 2005.

⁵⁸ Detaljnije usp. J. C. SUPER – B. K. TURLEY, *nav. dj.*, 83–131.

⁵⁹ Uzoran pokušaj konceptualizacije istraživanja religijskih fenomena u Jugoistočnoj Europi na komparativističkim osnovama i iz historijskoantropološke perspektive predstavlja članak: M. MITTERAUER, »Religije u Jugoistočnoj Europi: historijskoantropološki pristup«, *Migracijske i etničke teme*, 24/1–2 (2008.), 7–30.

impulses derived from concepts and paradigms of related disciplines, such as sociology, phenomenology, symbolic and cultural anthropology, psychoanalysis, gender and post-colonial theories, as well as from other historical sub-disciplines like historical anthropology, gender history, psychohistory, historical imagology and comparative history.

KEY WORDS: *religion, history of religions, theory, methodology.*