



crkva u svijetu

RASPRAVE I ČLANCI

KRITIKA DRUŠTVENOG TUMAČENJA PUČKE RELIGIJE

Jakov Jukić

Moderni zagovornici sekularizacije zloslutno predviđaju povijesni nestanak svetoga. Međutim, ne samo da se to nije ispunilo, nego je u naše vrijeme neočekivano porastao interes za sve manifestacije tradicionalne narodne religioznosti i sakralnog folklor. Pokazali smo da je u tome sklopu pučkoj religiji moguće pristupiti na tri načina: za antropologe ona je samo tipičan izraz fenomena akulturacije; za sociologe samo tipičan odraz klasnih sukoba; konačno, za politologe samo tipična ideologija društveno-političkih pokreta.

U sva tri spomenuta slučaja dakle pučka religija je uvijek jednako mišljena kao isključivo društvena kategorija ili je barem stavljena u funkciju društvenih razloga. Jasno je da znanost o religijama ne može podržati to skućeno stajalište kad joj je upravo cilj sabrati što više teorijskih iskustava o svetome. Zato će prije svakog pokušaja da se o pučkoj religiji prozbori s cjelovitijih vidika biti nužno otkloniti to trostruko društveno tumačenje njezina današnjeg opstanka i novog širenja.

Pučka religija u prostoru akulturacije i kolonijalizma

Antropolozi su prvi upozorili na pojavu pučke religije, koja se u obliku mesijanskih kultova široko rasprostranila među kolonijalne i prekomorske narode. U sudaru sa zapadnjačkom kulturom i njezinim moćnim ustanovama, jednostavna domorodačka društva doživjela su posljednjih stoljeća potpuni raspad. Tradicionalni je poredak naglo ušao u proces unutrašnje preobrazbe, u kojemu su brzo nestajali starinski običaji i animistička vjerovanja, političke autonomije i gospodarska autarhija.

Umjesto ustrojstva po rodovima i srodstvu, kapitalističko društvo je donijelo podjelu po klasama. Nekadašnji gospodari i sluge postali su jednako podređeni novoj klasi bijelih upravljača.

U tom kontekstu mesijanski pokreti predstavljaju zapravo jedino sredstvo otpora starosjedilaca. Stoga je pučka religija počela cvasti upravo u onim područjima gdje je, pod utjecajem kolonijalizma, društveni prelaz od plemenskog na klasno uređenje bio najdrastičnije izražen.¹ U čisto klasnom sustavu međutim mesijanizmi i milenarizmi neće više biti potrebni jer je mogućnost za politički prosvjed sada ostvarena. To znači da će svaka veća uključenost u zapadnjački način života dopustiti starosjediocima da izraze svoje opravdane društvene zahtjeve u svjetovnim oblicima, a ne u religijskim maskama. Zasad takva situacija postoji samo u najvećim gradovima, gdje se domorođci u borbi protiv kolonijalizma koriste nereligioznim metodama političke borbe — sindikatima i štrajkovima — dok polako zanemaruju reakcije mesijanskog tipa.² U drugim pak predjelima, posebno u seljačkim okruzima, pučka religija ostaje i dalje jedini način opiranja društvenim nepravdama i vladavini bijelaca.

S antropolojskih vidika dakle razvoj pučkih religija, u tipičnom liku novih milenarizama i mesijanizama, tumači se isključivo društvenim zbivanjem kolonizacije. Posljedica je toga da pučka religija postoji još samo u svojim gospodarskim, društvenim i političkim sadržajima. U novije doba međutim narastao je broj prigovora na račun takva jednostrana obrazloženja. Mnogi antropolozi ne prihvaćaju više društveni determinizam. Zato se danas počinje isticati religiozna dimenzija mesijanističkih pokreta, a ne samo opća sociološka situacija njihova nastanka. Dapače, u slučajevima kad se pojava pučke religije tumači prvenstveno društvenim uzrocima, ne pripisuje joj se olako revolucionarno obilježje. Novi vjerski pokreti naime mogu biti prevratnički samo iznimno i u uvjetima jakog progona domorodačkog pučanstva, iz čega slijedi da nisu redoviti iskaz društvenih kretanja.

Kritika društvenog obrazloženja pučke religije iznijela je na vidjelo mnoge prešućene činjenice. Tako su kulturolozi upozorili na okolnost da brojni religijski pokreti traju i nakon uspostavljanja političke nezavisnosti kolonijalnih naroda i preoblikuju se u crkve, kasnije u sekte i kultove — sve prema dobro poznatom postupku. Jednom osamostaljeni od društvenih utjecaja, novi pokreti se nastavljaju razvijati prema vlastitim religijskim zakonitostima.

Do nedavno su u antropologiji obično isticana samo ona kretanja koja idu od religije prema politici. Ipak ne manjkaju slučajevi kretanja u posve suprotnom pravcu. U tom smislu je, primjerice, K. Burridge pokazao da u Maura na Novoj Zelandiji postoji uočljiv prijelaz od političkog

¹ Maria Isaura de Queiroz, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles, Histoires et ethnologie des mouvements messianiques*. Paris, 1968, str. 190—201.

² Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound, A Study of Cargo cults in Melanesia*, London, 1957, str. 44—48.

djelovanja na jedno istinsko religiozno mesijanstvo.³ Štoviše, u tradicio-
nalnim i kolonijalnim društvima vrlo česti su slučajevi povratka iz
područja političke aktivnosti u posvemašnju religioznu zauzetost, odno-
sno okretanja od pragmatičke akcije na obrednu djelatnost. Zato bučni
revolucionarni pokreti nerijetko završavaju kao obične sinkretičke sljed-
be mističkog usmjerenja. Religijske zajednice ne postaju samo politički
pokreti, nego i politički pokreti znaju lako preći u religijske zajednice.
Sve govori u prilog tvrdnji da se pojava pučke religije ne može jedno-
stavno reducirati na stanje gospodarske i političke frustracije koloni-
jalnih naroda. Takvo stanje frustracije bit će samo jedan skroman sasto-
jak u cjelovitom obrazloženju, ali ne i jedini razlog masovnom prista-
janju uz milenarističke i mesijanističke religijske pokrete.

Zastupnici sociološkog tumačenja pučke religije bili su ipak stavljeni
u najveću nepriliku otkrićem drevnih mesijanizama u južnoameričkih
plemena Tupi-Guarani.⁴ Ta plemena od davnine traže Raj, daleku zem-
lju »velikih predaka«, pa njihov mesijanizam očito prethodi evropskom
kolonijalizmu. Spomenuti brazilski narodi praktički su prokrstarili već
čitav kontinent u svoj njegovoj širini. Ima više od četiri stoljeća da oni
u kolektivnom sakralnom uzbuđenju putuju i zanosno traže obećanu
»Zemlju bez zla«, što se može smatrati jedinstvenim religioznim doga-
đajem. Neki je nastavljaju tražiti još i danas. To je seljenje usko pove-
zano sa strahom od nadolazeće katastrofe i porukom o općem razaranju
svemira. Sigurno da važnost »Zemlje besmrtnosti i vječne sreće« raste
u razdoblju krize. Stoga baš u nepovoljnim prilikama Tupi-Guarani
upriličuju neprekidne noćne i dnevne religiozne plesove, gorljivo mole
i sazivaju svoje bogove, kako bi ubrzali dolazak svršetka svijeta i polu-
čili objavu točnog puta u »Zemlju bez zla«. Ali svatko ima neotklonjivu
potrebu otkrivati put u Raj, a ne samo onaj koji živi u teškim društve-
nim prilikama. Zato i u mirnijim vremenima — kad je ulaz u rajski
zavičaj manje nuždan — ostaje to otkriće »puta« središnja tema njihove
religioznosti. Jer, traženje puta u »Zemlju bez zla« najprije ispunjava
duboku i prirodenu potrebu za Nadsvijetom, a tek onda pomaže u dru-
štvenim teškoćama.

To upućuje na zaključak da je u plemenima Tupi-Guarani vjerski
mesijanizam bio izvoran, a ne prouzročen od kulturološkog šoka:
upada bijelih osvajača i raspada rodbinskih zajednica. Mit o »Zemlji
bez zla« i praksa njezina traženja postojali su među tim plemenima
mnogo prije dolaska portugalskih konkvistadora i prvih kršćanskih mi-
sionara. Dodir s porobljivačima i proces rastrojstva plemenskog života
mogli su doduše zaoštriti pitanje potrebe traženja »Zemlje bez zla«,
ali je jamačno nisu mogli stvoriti, s obzirom da je ona već prije toga
postojala u njihovoj religioznoj imaginaciji ili ritualnoj zbiljnosti. Naravno,
važnost gospodarskih, društvenih i političkih uvjeta u nastajanju i ši-
renju mesijanskih pokreta nitko razuman neće zanijekati. Posvjedočeno
je tako da u vremenima nespokoјstva i bespravljа, mnogi porobljeni

³ Kenelm O. L. Burridge, *New Heaven, New Earth, A Study of Millenarian Activities*, Oxford, 1969, str. 15—22.

⁴ Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des reli-
gions*, Paris, 1971, str. 188—205.

narodi upravo sa svojim mesijanizmom navješćuju blizinu svršetka svijeta i nadolazak »zlatnog doba«. S tim obećanjima oni se brane protiv beznađa koje je izazvano od krajnjeg siromaštva, pomanjkanja slobode, kraha tradicionalnih vrednota. Primjer Tupi-Guarana međutim bjelodano pokazuje da cijele zajednice mogu biti navedene da traže Raj — i da to čine stoljećima — bez ikakva poticaja društvenih kriza i sukoba kultura. Ako dakle mesijanistički pokreti žive prije evropskog kolonijalizma, onda ni akulturacija ne može biti isključivi uzrok njihova nastanka.

Još više, ti mesijanizmi nastavljaju obilno nicati i nakon dovršetka postupka akulturacije i evropske kolonijalizacije. Tako je H. Petri⁵ oko 1960. godine zabilježio u Australiji brojne slučajeve pretvorbe starih arhaičkih religija u nove milenarističke pokrete, koji su svi redom nastali poslije političkog oslobođenja i davanja domorodcima istih prava što su ih bijeli došljaci već stekli. To nas još jednom uvjerava da su mesijanistički pokreti mnogo čvršće povezani sa stanovitom mističnom nostalgijom nego s gospodarskim i političkim neprilikama. Ili, ako se baš hoće, to dokazuje do koje je mjere jedan starosjedilački pokret s političkim predznakom nužno prožet religioznom simbolizmom i mističnim vrednotama.⁶

Uostalom, moderna je etnologija, u svojim najboljim sintetičkim djelima, pokazala da između procesa akulturacije i razvoja milenarizama nema nikakve sinhronije. Mnogobrojni primjeri, koji su baš u tu svrhu izneseni, nesumnjivo divergiraju.⁷ Zato neka upadljivija usporednost u širenju zapadnjačke kolonizacije i u naglom razrastu pučkih religija nije mogla biti pozitivno uglavljena. A to je ipak najvažnije.

Na kraju treba spomenuti da je pojava kršćanske religije u kolonijalnim oblastima imala veći odjek i izrazitije je utjecala na stvaranje domorodačkih mesijanskih pokreta nego što se to obično pretpostavlja. Antropolozi su počeli uviđati da snaga ideja i duhovnih izbora može biti presudnija za život religije nego stanje političke i gospodarske potčinjenosti. Postojanje spasenjskih religija unutar tradicionalnih društava⁸ otkrilo je veliki upliv kršćanskih duhovnih motiva. Zato milenarizmi imaju danas tendenciju da postanu tipične religije spasenja, premda ne više u političkom smislu društvena oslobođenja, nego u značenju kršćanske osobne obnove. Razna istraživanja su to jasno potvrdila,⁹ osporivši isključivost sociologijskog premišljanja pučke religije. Politika je u sakralnom ruhu dakle povijesno ishlapila, ali je religija i dalje neiskorjenjivo ostala.

⁵ Gisela Petri Odermann-Helmut Petri, *Nativismus und Millenarismus im gegenwärtigen Australien*, u *Festschrift für Ad. E. Jensen*, Munich, 1964, str. 461—466.

⁶ Mircea Eliade, *Religions australiennes*, Paris, 1972, str. 177—182.

⁷ Bengt G. M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London, 1961, str. 323—374; Waldemar Stöhr-Piet Zoetmulder, *Les religions d'Indonésie*, Paris, 1968, str. 235—241; Hans Nevermann-Ernst Worms-Helmut Petri, *Les religions du Pacifique et d'Australie*, Paris, 1972, str. 135—143.

⁸ Luc de Heusch, *Pourquoi l'épouser?*, Paris, 1971, str. 208—250.

⁹ Kenelm O. L. Burridge, *Mambu, A Melanesian Millenium*, New York, 1960, str. 13.

Pučka religija u prostoru klasnih sukoba

Antropologija se međutim nije bavila samo prekomorskim mesijaniističkim zajednicama nego također pojavom pučke religije u seoskim i gradskim sredinama razvijenih industrijskih društava. U toj oblasti kulturološkog istraživanja prevladao je u naše dane marksistički i gramscijevski dualistički model, koji, najkraće rečeno, crkvenu religiju vezuje uz povlašćenu klasu, a pučku religiju uz podređenu klasu. Prema tom tumačenju pučka religioznost bi imala obilježja posve suprotna službenoj crkvenoj religiji. Budući da se priprost narod osjeća u svemu prikraćen i isključen iz postojećih društvenih struktura — bilo svjetovnih ili crkvenih — odupire se on tom naopakom svijetu na više načina. Održava u životu, recimo, vrlo stare obrede poganskog podrijetla i magijskih sadržaja jer smatra da upravo s njima najviše izaziva negodovanje i stvara odbojnost u crkvenim krugovima. A u stvari time puk svoja bitna klasna protuslovlja samo odslikava u religijskim razlikama. Obračuni su praznovjerja i pravovjerja sukobi podređenih i povlašćenih. Pučki oblici sakralne svijesti postaju u pretkapitalističkim društvima zapravo jedini putovi za samoidentifikaciju i prigoda za izražavanje otpora spram vladajuće ideologije. Narod ima svoju posebničku viziju svijeta — oprečnu mišljenju hegemonističkih klasa — koja se povijesno sabire i prikladno izlaže u folkloru.

Pučka religija se, znači, iskazuje u folkloru i kroz folklor, koji je shvaćen kao jedno posve određeno poimanje svijeta i života. Iako nije znanstveno razrađena, folklorna religija ipak funkcionira kao opći okvir vrednovanja i povezivanja podložnih klasa. O tom smo opširnije pisali u odjelku o A. Gramsciju. Sad ponovimo da pučka religija preuzima ulogu ideologije potlačenih klasa samo u okolnostima kad vjerska pitanja nisu još razotkrivena kao isključivo svjetovna pitanja. Rješenje temeljnog sukoba između bogatih i siromašnih nije dakle traženo u klasnoj borbi i promjeni društvenih struktura nego u posredovanju nekog trećeg termina — u našem slučaju sakralnog bića — kojemu je povjerena ovlast da ublaži društvene neizvjesnosti i poslovne rizike gospodarskog života. Kako je međutim za svaki materijalistički svjetonazor taj mehanizam trećeg termina u svojoj konačnici ipak iluzoran, marksistička teorija nije sklona pučkoj religiji pridavati veće značenje. Zato je prihvaća samo zbog razloga političke strategije. Doduše, pučka religija izražava stvarnu pobunu i stvarnu nadu podređenih klasa — što je njezina društvena istina — ali ih zbiljski, kažu, nikad ne ostvaruje, niti ih prema marksizmu može uopće ostvariti. To je ostavljeno u obvezu klasnoj borbi, svjetskoj revoluciji i svjetovnom napretku.

Nema sumnje da ovaj marksistički ili dualistički model tumačenja sakralnog folkloru — koji za podlogu ima dvije klase i za masku dvije religije — može biti podvrgnut višestrukoj upitnosti. Primjedbe se odnose najprije na unutrašnje nedostatke modela, a onda na njegove izvanjske neusklađenosti. A između njih isprečuje se problem točnog određenja pučke religije.

Prva primjedba koja se može uputiti gramscijevskom dualističkom modelu dolazi jamačno od njegova posebnog ustrojstva. U opisanom modelu

naime pučka religija je redovito predočena kao oblik društvenog prosvjeda, ali nije istodobno označena kao sredstvo rješenja toga prosvjeda. Drugim riječima, pučka religija je već unaprijed teorijski uspostavljena u višeznačnom i dvosmislenom sadržaju. Stoga marksističko tumačenje pučke religije zapravo koleba između dvaju posve oprečnih opredjeljenja. S jedne strane, pučka religija bi morala biti isključiv put otpora podređenih slojeva u uvjetima zemljoradničke proizvodnje i prigoda za njihovo osvješćenje u odnosu na vladajuću klasu; s druge, pučka religija bi morala i dalje ostati — u duhu klasičnog marksizma — otuđujućim mehanizmom koji odvrća izrabljivani narod od stvarne klasne borbe, dotično usporava nadolazak završnog sukoba siromašnih i bogatih. Sažeto rečeno: folklorna religija je u podjednakoj mjeri istinsko društveno pitanje i lažan društveni odgovor.

Protuslovlja u klasnom modelu moguće je također dinamički opisati. Umjesto naglaska koji je bio stavljen na različite slojeve, sada više mjesta ostaje za unutrašnju kritiku modela. Tako je prema marksizmu pučka religija u isti mah izraz nemirenja potlačenih klasa s vlastitim stanjem i bezbolna prilagodba društvenoj nepravdi: rezistencija i mistifikacija zajedno. Uloga sakralnog folkloru u životu obična naroda je dakle protuslovljena. Stoga pučka religija može biti isto toliko napredan politički pokret, koliko i natražan ideološki otpor društvenim promjenama. To jasno pokazuje da je klasni model u sebi duboko protkan oprečnostima. Njih marksizam, dakako, pokušava otkloniti i to tako što tvrdi kako je narod u stanovitim povijesnim razdobljima izražavao svoje društveno nezadovoljstvo kroz pučku religiju, dok je u drugim razdobljima bio od te iste pučke religije duhovno uspavljivan, tlapnjama zaveden, pasiviziran, obeshrabren i obmanut. Time marksizam u stvari uvodi u igru očiti relativizam — jer u njega ista pojava može poprimiti različita značenja — što ima za posljedicu da pučka religija prestaje biti jedinstven sakralni događaj i postaje promjenljiva politička veličina. Spuštena na najnižu razinu znanstvenosti — a to je razina politike — pučka religija gubi u marksizmu svoj identitet, da bi na kraju sasvim iščezla kao religija i nastavila život još samo u svojoj političkoj funkciji.

Unutrašnja kritika dualističkog modela nije dovršena. Mogu joj se nadodati novi primjeri i zamjerke, koje nadilaze terminološke nesporazume. Opširno smo pokazali da mnogi suvremeni antropolozi — pod utjecajem klasne ideologije — stalno spominju dvije različite religije: pučku i crkvenu. Iz našeg izlaganja međutim proizlazi da se radi stvarno o trima religijama: dvjema pučkim religijama — kojih je vrijednosno obilježje ovisno o njihovoj političkoj funkciji u društvu — i jednoj službenoj religiji, koja, kažu, stoji na strani vladajuće klase, pa u optici marksizma biva uvijek negativno ocijenjena. S tim otkrićem trojstvenog ustrojstva marksističkog modela postala je najjednom prijeporna ne toliko njegova izvorna dvojstvena struktura — što po sebi ne znači još mnogo — koliko se time sam teorijski model počeo raspadati. Na koji način? Pa jednostavno tako što je izgubio svoj temelj: klasno izvorište. Asimetrija između triju različitih religija i dviju suprotnih klasa nije stoga obična zbrka u brojevima nego bitno poremećenje marksističkog tumačenja pučke religije s klasnom uzročnošću. Ako ima više religija

nego klasa onda ni dualistički model ne može biti ključ za rješenje povijesnog opstojanja sakralnog folkloru u prostoru i vremenu.

Slične poteškoće javljaju se također u odnosu između pučke i crkvene religije. Prema marksističkoj zamisli pučka religija može služiti crkvenim institucijama da bolje podržavaju postojeći poredak. Odatle naponi Crkve da ukroti zalete i uguši osporavateljska previranja u njoj. Istodobno, pučka vjera može lako postati poseban oblik klasne borbe, otpor vladajućim klasama, s kojima su Crkve često usko povezane. Logički da ta ambivalentnost donosi onda slične posljedice i nedosljednosti koje smo već opisali u odnosu između pučke religije i društva.

Sad konačno postaje jasno zašto većina marksističkih antropologa — koji pučku religiju tumače isključivo sukobom klasa — izbjegavaju pitanje odrediti njezinu narav. Razloge tome trebalo bi tražiti u nemogućnosti da se pučka religija uopće definira s klasnih pozicija. Budući da nju sastavljaju dijelovi koji su promjenljivi — u jednom trenutku napredni, a u drugom natražni — teško je odgovoriti na upit što je zapravo pučka religija u sebi. Zbog svoje »podvojenosti«,¹⁰ nepostojanosti i nestalnosti, ona je neki fluidni sastojak, bez čvrste biti. To je razlog zašto marksizam i njegovi današnji nasljednici nemaju razradenu definiciju pučke religije nego samo opis njezinih povremenih funkcija. Suočeni s tim metodičkim problemom, noviji antropolozi pokušavaju odrediti pučku religiju po nosiocu te religije, a ne po objektu vrste religije. Stoga je pučka religija — najkraće rečeno — takva religija koju obdržava samo podređena klasa ili, kako piše L. M. Satriani, »religija podložnih klasa jednog određenog društva«.¹¹

Oredili se pučka religija samo po svojem nosiocu, točnije po subjektu religioznosti, onda zapravo u sakralni folklor ulazi sve ono što se u »svetom« obliku buni ili je u oporbi spram društvene zbiljnosti. A to je praktički cijela suvremena religioznost, izuzevši malobrojnu elitu crkvenih velikodostojnika i učenih teologa. U presudnim vremenima — kao što su naša — kad se ideološka, politička, birokratska i tehnokratska moć nezaustavljivo širi planetom i prijeti da zaguši zadnje prostore slobode, teško je govoriti o podjeli na povlaštene i podređene. Golema je većina naših suputnika ipak samo čisti proletarijat. Suprotno iščekivanju, proletarijat međutim nije ni dovoljno radikalno, ni primjereno organiziran. Takva deproleterizacija je postala svakako razvidnija od sekularizacije društva. Odatle onda zanimanje marksizma za pučku religiju. Kad je već svjetovno društvo toliko podbacilo u svojoj revolucionarnosti, ostaje antropolozima da barem požure svrstati što veći broj sakralnih ideja, pojava, pokreta i sljedbi u pučku religiju — tom posljednjem pribježištu pobunjena i nezadovoljna naroda.

Pučku religiju najprije tvore nadživjeli ostaci arhaičkog, poganskog i pretkršćanskog shvaćanja svetoga. Te ideje su još danas djelatno prisutne,

¹⁰ Giuseppe De Rosa, *Religione delle classi subalterne?*, u *Civiltà Cattolica*, 22, 1979, str. 321.

¹¹ Luigi M. Lombardi Satriani, *Attuale problematica della religione popolare*, u zborniku *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, Napoli, 1978, str. 13.

iaako vrlo preinačene, izmijenjene, prikrivene. Pomiješani u teško razlučivi sinkretizam, stari oblici magijske religioznosti nastavljaju mjestimice uporno trajati i u samom kršćanstvu. Iz srednjovjekovnog sakralnog folklor primili smo u nasljeđe panoptikum novih sadržaja pučke vjere, u što naročito spadaju tradicionalni izričaji katoličke narodne pobožnosti. U kasnijim razdobljima — od renesanse pa dalje — pučkoj religiji je pridodan fantastičan herbarij preoblikovanih sakralnih tema: od učenja alkemičara i kabalista do osnutka škola teozofa, astrologa i utopista. Premda sve to danas duboko živi u našoj podsvijesti ili se razlomilo u mnoge ideologije, za marksističke antropologe bit će ipak daleko privlačniji oni oblici pučke religije koji se protive službenoj crkvenoj religiji nego oni koji se samo od nje razlikuju — kao što su netom spomenuti. Protivljenje je naime očitiji znak nazočnosti klasnih sukoba od razlikovanja. Stoga zagovornici klasnog modela u pučku religiju sve više trpaju razne suvremene kontestatorske pokrete, a manje povijesne ostavštine sakralnoga. Obično počinju s etničkim i rasnim vjerskim zajednicama u Sjevernoj i Južnoj Americi, te brojnim islamskim skupinama u Evropi, da bi nastavili s mesijanizmima u kolonijalnim zemljama. Središnje mjesto dakako zauzimaju osporavateljske zajednice podzemne crkve — sa svojom potpunom politizacijom vjere — kojima se odmah pribrajaju karizmatička gibanja, različite sekte, novi religijski pokreti, istočnjačke nekršćanske skupine, crkveno otpadništvo, dogmatsko razilaženje, teologija oslobođenja i terorizam nadahnut »vjerskim« razlozima. Čini se dakle da je teorijski pučka religija doista postala danas religijom pobunjenog naroda uopće.

To klasno određenje pučke religije — razrađeno uglavnom prema gramscijevskom zamišljanju — prihvaćeno je u naše vrijeme od većine socijalnih antropologa koji se bave folkloristikom i narodnim vjerovanjem. Unatoč njihovu pozivu na znanstvenost, suprotstavljanje vladajućega i podložnoga — što u religijskom obličju postaje suprotstavljanje crkvenoga i pučkoga — odgovara prije stanovitim ideologijskim shemama i udobnostima pojednostavljenja¹² nego zamršenoj društvenoj zbilji. Stoga je u kritici klasnog određenja dopušteno ići korak dalje i reproducirati sve one definicije koje se razlikuju od marksističke definicije pučke religije. Tako će onda svaki novi pokušaj točnijeg opisa pučke religije biti istodobno i kritika klasnog određenja, jer se s njime ni u čemu ne poklapa. Premda od tih kritika nema veće koristi, poželjno je barem po neku spomenuti. Najšire ide G. De Rosa koji nastoji izdvojiti stanovita važnija obilježja pučke religioznosti i smatra da ih je našao u onome što поближе označuje kao: tjelesnost, svečanost, obrednost, čovječnost i traženje vremenitih milosti.¹³ Drugi će opet uvesti novi dualizam, ali bez klasnih sadržaja; u njih se razlikovanje između crkvene i pučke religije ogleda stvarno u razlikovanju između *propisane* i *življene* vjere,¹⁴ odnosno u

¹² Emile Poulat, *Pour une notion extensive de »religion populaire«*, u *Ricerche di storia sociale e religiosa*, 11, 1977, str. 45—52.

¹³ Giuseppe De Rosa, *Che cos'è la »religione popolare«?*, u *Civiltà Cattolica*, 8, 1979, str. 129—130.

¹⁴ Bernard Plongeron, *La religion populaire, nouveau mythe de notre temps*, u *Études*, 4, 1978, str. 535—548.

sučeljavanju *narodnoga* i *umnoga* ili *učenoga* u vjeri.⁴⁵ Sličnih definicija pučke religije ima izuzetno mnogo i suvišno ih je nabrajati. U znanstvenom pogledu situacija je međutim toliko složena i nepregledna da je doista teško odgovoriti na pitanje: što je to pučka religija? Očito da prilike nisu još dozrele za uspostavljanje prikladnog pojma pučke religije koji bi bio općenito prihvatljiv u teoriji i dovoljno potvrđen u društvenoj zbilji. No to ne može biti dovoljan razlog da se pučka religija definira nečim što je potpuno izvan područja svetoga.

Konačno, treći prigovor upućen klasnom modelu pučke religije — poslije onoga unutrašnje nestabilnosti i teškoća u određenju — upravljen je na izvanjski prostor društva gdje se taj model povijesno ostvaruje. Prethodno treba upozoriti na marksističku tvrdnju da je klasno dvojstvo isključivi uzrok razvoja i podloga svekolikog događanja u modernom svijetu. Ako je klasna dvojnost univerzalna povijesna pojava, nije to u istoj mjeri pučka religija. Da bi pučka religija to zaista postala potrebno je da putovi političkog iskazivanja nezadovoljstva budu ili još neprokrčeni ili već zatvoreni. Ima međutim mnogo slučajeva kad su oba spomenuta uvjeta ispunjena, a da pučka religija ipak ne dolazi do izražaja. Prostor klasnoga je nerazmjerno veći od prostora sakralnog folkloru. Nije onda do kraja jasno zašto se masovno nezadovoljstvo u društvu samo u određenim slučajevima iskazuje kroz šifrirani jezik pučke religije, a ne uvijek kad to prilike dopuštaju. Zato mnogi antropolozi — iako jako bliski gramscijevskom stajalištu — odbijaju da u pučkoj religiji vide isključivo klasne sadržaje jer u svakom trenutku i bez većih teškoća mogu zamisliti postojanje narodne religije koja bi bila podržana od drugih, neklasnih, pobuda. To je onda razlog što pučka religija i od ove trajno različita službena crkvena religija ne postoje istodobno niti u svim kulturama, a niti u svakom trenutku razvoja svake od njih. Klasni model je dakle moguć, ali nije nuždan.

S tim novim gledištem, koje se pokazuje kao svojevrsna kritika, u mnogome je ublažen i revidiran jednostrani marksistički odnos spram pučke religije. Umjesto isticane klasne općenitosti, sada je izboreno pravo na različitost. Stoga noviji istraživači narodnog vjerovanja⁴⁶ smatraju da se o klasnim sastavnicama pučke religije može govoriti tek u iznimnim slučajevima. Povijesno su one bile ostvarene samo u religijama starogrčkog *polisa*, rimskim antičkim državama i židovsko-kršćanskom monoteizmu. To je razumljivo jer se u njima najviše razotkriva protuslovlje između službene i pučke sakralnosti. U svim ostalim religijama međutim izostala je ideološki hvaljena pogodnost klasnog tumačenja. Tako mnoge tradicionalne religije etnoloških i domorodačkih kultura uopće ne znaju za klasnu diobu na narodno i crkveno biće, što znači da u njih pučka religija pokriva sav prostor svetoga. U mnogim visokim kulturama također nije mogao biti povijesno zamijećen sličan prijelom između populističkog i eklezijalnog momenta u njihovim religijama: ni u afro-azijskim civilizacijama s prevažću muslimanstva, ni u područjima

⁴⁵ Jean-Marie Tillard, *Foi populaire, foi savante*, Paris, 1976, str. 176.

⁴⁶ Vittorio Lanternari, *Religione popolare, Prospettiva storico-antropologica*, u *Civiltà delle Macchine*, 4—6, 1979, str. 131—140.

s nadmoćnošću hinduizma, budhizma, taoizma i konfucionizma. U stvari islam, već po svojoj izvornoj tradiciji, uspjeva čvrsto integrirati, tamo gdje se uvodi, sve oblike prvobitne etničke, plemenske i nativističke religioznosti.

Ako pojednostavimo problem, onda ispada da je zapravo samo kršćanstvo obilježeno znakom, da ne kažemo grijehom, klasnog rascjepa. Sve su druge religije od toga izuzete. A unutar kršćanstva prvenstvo opet pripada katolicizmu i njegovu prostornom središtu. Odatle usredotočenost antropologa na sakralni folklor koji je pohranjen u vjerskoj prošlosti i ožvijen u sadašnjosti Italije. Premda su povijesni primjerci funkcioniranja klasnog modela time zbilja suženi na najmanju mjeru, nisu ni oni dugo odoljeli upornostima suparničke kritike.

Siromašni predjeli južne Italije mogu se s pravom smatrati povlaštenim mjestima rođenja i širenja pučke religije. Dakako, više u prijašnjim vremenima nego danas. Zato je ta religija postala gotovo sinonim za pučku sakralnost uopće.¹⁷ Drugo je, međutim, pitanje da li se vjera priprosta naroda baš uvijek osamostaljuje u klasnom ustroju ili nekako drugačije.

Kritičari klasnog modela su u ocjeni te dvojnosti vrlo određeni, čak nerijetko idu u krajnost, pa niječu tragove bilo kakvih podjela na društvenom tijelu kršćanstva. Za njih je definicija pučke religije kao sakralnog izraza oporbe podređenih klasa u biti dvosmislena i nepouzdana. Još teže prihvaćaju misao da je u dugom nasljeđu talijanskog juga pučka religija uvijek imala samo klasno značenje. Zar u obavljanju vjerskih dužnosti — pitaju se oni — nisu sudjelovali podjednako pripadnici različitih klasa i društvenih skupina, bez obzira što ponekad njihova obrédnost znade biti uklopljena u tkivo magije i praznovjerja? Uostalom, poznato je da pučkim svečanostima i prošteničkim hodočašćima neizostavno pribivaju svi slojevi naroda: seljaci, napoličari, zakupci, vlasnici zemljišta, baruni, građani, radnici, oružnici, načelnici i svećenici.¹⁸ Pučka religija dakle ne pripada samo iskorištavanim klasama nego svim pobožnim kršćanskim vjernicima. Nije onda iznenađenje što upravo u sakralnom vremenu održavanja blagdanskih slavlja i čudotvornih videinja klasne napetosti naglo slabe i iščezavaju. Sveto vrijeme je neko besklasno događanje. Vjerojatno da su i naše srednjovjekovne bratovštine — za sad samo mjestimice liturgijski istražene¹⁹ — bile daleko više škole zajedništva i narodnog pomirenja nego mjesta klasnog okupljanja.

Možda će netko primijetiti da kritika klasnog modela pučke religije pogađa ponajviše prošlost. To je tek djelomično točno. Lako se može pokazati da folklorna religija i danas nastavlja trajati u strukturama koje nisu čisto klasnog podrijetla. Zato suvremena pučka vjera u Italiji ostaje u granicama približno istih vlastitosti. U potvrdu tome važno je upo-

¹⁷ Domenico Pizzuti-Paolo Giannoni, *Fede popolare*, Torino, 1979, str. 137.

¹⁸ Gabriele De Rosa, *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Bari, 1979, str. 6.

¹⁹ Bernardin Škunca, *Štovanje Isusove muke na otoku Hvaru*, Crkva u svijetu, Split, 1981, str. 216.

zoriti na rezultate najnovijih socioloških istraživanja što se provode anketiranjem hodočasnika u svetištu bazilike sv. Antuna u Padovi.²⁰ Rezultati otkrivaju da u običnih vjernika nema oznaka protivnosti u odnosu spram službene Crkve; svatko se osjeća slobodan da vjeruje što hoće. Molitve upućene sv. Antunu i drugim zaštitnicima ne dobivaju nikad značenje suprostavljanja učenju Crkve. Štoviše, ispitivanja potvrđuju da je sukob između puka i klena postao u naše vrijeme gotovo bespredmetan jer se svećenstvo povuklo iz političkog života, otvorilo više mogućnosti za iznošenje kršćanske poruke i pokretljivošću župskih zajednica smanjilo opreke između povlaštenih i bespravnih u Crkvi. Iz toga slijedi da su baš odgovori većine ispitanika — u našem slučaju vjerničkog puka — najbolje opovrgli vrijednost gramscijevskog klasnog dualizma.

U povijesnoj će perspektivi, koja ide iznad talijanskog slučaja i vodi računa o drugim kulturološkim utjecajima, očito, klasno određivanje pučke religije biti podvrgnuto još nepovoljnijem sudu. Dovoljno je podsjetiti na primjere Poljske i Irske u kojima se crkveni katolicizam potpuno poistovjetilo s vjerom običnog naroda; službena institucionalna religija nije ovdje nikad bila odjeljena od pobožna puka nego se s njim čvrsto stopila i suobličila.²¹ Nešto slično se zbilo s modernim šiitskim muslimanstvom u Iranu gdje je raskol između naroda i svećenstva u stanovitom povijesnom trenutku jasno nadiden.²² Još veće odstupanje od klasnog dualističkog obrasca susrećemo u zemljama Latinske Amerike; u njima se čak i teologija, a ne samo Crkva, svrstala uz podjarmljeni puk. Riječ je, naravno, o teologiji oslobođenja i njezinim ponudama. Time su nehotice svi klasni procijepi između narodne i službene religije — podložnost i vlast, siromaštvo i bogatstvo, neznanje i učenost stavljani u pitanje. Doduše, folklorna religioznost može lako postati alternativna kultura u situacijama krajnje ekonomske i društvene krize, ali se to nikad ne zbiva zbog klasnih razloga nego usprkos njima.

S obzirom na iznesena svjedočanstva iz prošlosti i sadašnjosti teško je u zaključku ustrajavati u ideološkoj tvrdnji da je pučka religija isključivo klasna tvorba. Bit će to, valjda, ipak samo isječak istine o njoj, i to, zacijelo, ne uvijek najvažniji.

Pučka religija u prostoru crkvene hegemonije

Poslije antropologije na red je došla sociologija koja je jednako tako kanila protumačiti pojavu pučke religije društvenim poticajem i političkim mehanizmom. Zato je ostala u svojim bitnim odrednicama na cmti

²⁰ Testiranje hodočasnika obavili su i obradili psiholozi G. Brunoro, A. Pedon i G. B. Vicario. Za istraživanje im je poslužila teorijska razrada dvaju modela: psihoanalitičko shvaćanje pučke religije kao »rodbinske idealizacije« i marksističko shvaćanje pučke religije kao »odraza sukoba klasa«. Na znanstvenom skupu *Sv. Antun između povijesti i štovanja* prvu je tezu branio psiholog A. Vergote, drugu sociolog R. Cipriani. Taj skup je organizirao *Centar za antunovska istraživanja* u Padovi, a tekstovi su objavljeni u časopisu *Il Santo*, 16, 2—3, 1976.

²¹ Paolo Ghuriati, *Religiosità popolare*, u zborniku *Religione oggi, Elementi per l'indagine empirica*, Brescia, 1982, str. 151—159.

²² Pierre Rondot, *Le chiisme en Iran*, u *Études*, 2, 1979, str. 149—164.

antropologije, premda sa željom da od nje ide mnogo dalje u premisslajnju pučke religije. Vidi se to dobro na primjeru talijanskog sociologa G. Guizzardija koji je u više navrata kritizirao nedostatke antropologije. Kad je međutim pokušao sam zasnovati jedno novo tumačenje pučke religije, jedva da je uspio drugo učiniti doli zaoštriti zahtjeve u pogledu klasnog pristupa toj pojavi. Njegova se sociologija na kraju pokazala, unatoč ograđivanjima, samo kao vrlo radikalizirana antropologija, i to ona dualistička, klasna, marksistička, gramscijevska. Ipak neke razlike nije moguće zatajiti.

Dok se antropologija bavila više narodnom, njegovim folklorom i religijom, dakle samo s jednim dijelom dijalektičke cjeline, sociologija je nastojala obuhvatiti i drugi pol, istražujući također crkveno, službeno, vladajuće, strukturalno stanje. Pri tome je sociologija posebno upozorila na ulogu Crkve koja obavlja konačan odabir svetoga i u stvari određuje doseg i smisao pučke religije. Iako je Crkva isključivi vlasnik religijskog polja, nema ona apsolutnu vlast nad sakralnim folklorom sve dok za to ne dobije pristanak naroda. Između Crkve i puka uglavljuje se zato sporazum, ali s nejednakim ishodom za različite društvene slojeve. Budući da su pučke klase bile razvlaštene od religijskih sredstava trebalo im je za naknadu ponuditi prihvatljiv i pogodan sakralni proizvod. Zakonitost posjedovanja religijskog područja, osim što je utemeljena na društvenoj moći Crkve, održava se još zahvaljujući sposobnostima eklezijalnih struktura da pruže narodu takav tip religioznosti koji će odgovarati uvjetima života podređenih grupa. Zbog opće društvene i političke podređenosti niže su klase, dakle, bile prisiljene izražavati svoje interese u religijskim predodžbama koje su im ponudile vladajuće elite i crkvena birokracija. Upotrebljavajući baš taj »vladajući religijski proizvod« podređene klase prihvaćaju istodobno i samu vladavinu Crkve. Da bi naime dobili religiju shodnu njihovoj stanju podložnosti, pučke mase daju za uzvrat privolu da im Crkva preuzme organizaciju religijskog obzorja. Ukratko rečeno, Crkva daje narodu religiju u zamjenu za vlast nad religijom. Ta nejednaka razmjena između sakralnog proizvoda i moći nad njim određuje zapravo bit populističke religije.

Nećemo nastaviti s opisom sociologije pučke religije, jer smo o njoj prethodno više govorili. Ograničena uglavnom na G. Guizzardija i njegovu školu,²³ ta sociologija danas uživa sklonost mnogih teoretičara religije. To, međutim, nikako ne znači da joj se ne može ništa prigovoriti, pogotovo stoga što je ona sama pokazala nepomirljivu kritičnost spram svake ideologizacije.

Najprije bi trebalo upozoriti na neke neprimjerenosti u metodi. Iako je ta sociologija obećala da će podjednako uvažavati oba dijalektička pola

²³ Gustavo Guizzardi, *The Rural Civilization, Structure of an »Ideology for Consent«*, u *Social Compass*, 2—3, 1976, str. 197—220; *La campagna felice, Il mito dell'età dell'oro*, u zborniku *La politica dell'ideologia*, Padova, 1978, str. 53—78; *Per una sociologia politica della religione*, u zborniku *L'organizzazione dell'eterno, Struttura e dinamica del campo religioso*, Milano, 1979, str. 9—42; *La religione della crisi*, Milano, 1979, str. 153—167; *Tra popolare ed egemonia, Ipotesi per un modello interpretativo*, u zborniku *Chiesa e religione del popolo, Analisi di un'egemonia*, Torino, 1981, str. 9—29.

— eklezijalni i pučki — ubrzo je svu pažnju obratila samo na crkveni, službeni, hegemonistički pol, pa je njezina pogreška posve ista kao i u antropologije, samo s drugim predznakom. Zato je tu sociologiju možda prikladnije nazivati sociologijom crkvene nego pučke religije, jer o ovoj posljednjoj ima jedva spomena. Još je čudnije da se spomenuta sociologija folkloru počela baviti isključivo Crkvom i njezinim moćima upravo u trenutku kada je postalo očito, zbog sekularizacije, da je eklezijalna vlast u opadanju. Teško se onda mogu pomiriti dvije usporedne tvrdnje: o rastu svjetovnosti u društvu i jačanju vladavine crkvenih organizacija nad pučkom religijom.

Stajalište sociologa postat će svakako mnogo razumljivije kad se razotkrije kakav pojam Crkve u stvari stoji u pozadini njihova razmišljanja o narodnoj religioznosti. Taj zamišljaj je opasno ekonomski naglašen. U njemu Crkva mnogo više sliči na kapitalističko poduzeće nego na zajednicu vjerskih službenika. Pogledajmo samo ključne izraze nove sociologije: *ideološka manipulacija sa svetim; interesi religijskih institucija; monopolizacija crkvene ideologije; razmjena sakralnih predmeta; konsenzus; proizvodnja spasenjskih dobara; ekspropriacija vjerskih sredstava; eklezijalna hegemonija; klerikalni aparati; kontrola religijskog polja; tržište vizijama svijeta*. Ne otkriva li ta terminologija — više od drugoga — do kojeg stupnja je gospodarski koncept preplavio ekzeologiju i učinio od nje zastrašujuću tvorbu vjerskog otuđenja? A sve se to zbiva, zanimljivo, u povodu razgovora o pučkoj religiji, a ne o Crkvi. U usporedbi s nekim vrsnim meditacijama i istančanim dosluzima sa svijetom ideja²⁴ — istog ishodišta — može se ovo sociologijsko razmišljanje o Crkvi dojmiti zaista kao neprimjereno cjelini religijske zbilje. Naravno, time ne želimo otkloniti mogućnost i poželjnost tematiziranja Crkve u njezinoj političkoj i gospodarskoj djelatnosti jer nje sigurno ima, na žalost često i previše. Nezgodno je samo to što je spomenuta utilitarna razina načelno sporedna za Crkvu, kao što je beznačajna, recimo, za umjetnost i svaku duhovnu djelatnost. Zato vjernost sociologijskoj metodi — u njezinoj ekonomskoj varijanti — ima smisla samo dotle dok ona ne počinje izobličavati predmet koji istražuje. Ako se ta granica preskoči, onda ulazimo u začarani krug: rasprava nas o crkvenom biću uvijek nužno vraća natrag na probleme društvenih struktura i na konkretne političko-gospodarske procese, a nikad na sam religiozni čin.

Vjerodostojnost središnjeg iskaza sociologije da Crkva u stvari manipulira pučkom religijom može biti također i posredno opovrgnuta. Pri tome mislimo na brojna istraživanja koja su pokazala da je ovisnost narodnog vjerovanja o crkvenoj hegemoniji mnogo manja nego što je stanovita sociologija spremna prihvatiti. Ovdje bi prije svega trebalo uzeti u obzir veliki antropologijski pothvat A. Di Nole i rezultate njegova ispitivanja pučke religije u područjima Abruzza.²⁵

²⁴ Euro Šušnjić, *Cvetovi i tla. Oglеди o ulogama ideja u životu*, Beograd, 1982, str. 296.

²⁵ Alfonso M. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna*, Torino, 1976, str. 163—178.

Tu su ponajprije dva različita usmjerenja. Na jednoj strani susrećemo ponudu unificirajuće eklezijalne religije koju narod izvanjski prihvaća, pa zato, recimo, redovito pribiva nedjeljnim crkvenim slavljinama, dapače i onima koja su sasvim demitizirana; na drugoj pak strani, taj isti narod ostaje čvrsto ukorijenjen u svojoj mitskoj i arhaičnoj tradiciji jer ga ona povezuje ne s dimenzijom općenite i bezoblične ovisnosti — kao u slučaju vladajućeg obreda — nego s neposrednom konkretnošću njegovih gospodarskih iskustava: problemom uroda, žetve, bolesti ljudi i životinja. Između tih dvaju oprečnih usmjerenja prednost pripada pučkim sakralnim sadržajima, iako službeni kršćanski model vrši stalnu kulturološku presiju u suprotnom smjeru. Prema mišljenju A. Di Nole suvremena Crkva rado prisvaja pučku religiju, posebno zbog probitaka njezinih svetišta, ali je ne uspijeva bitno promijeniti. Kristijanizacija je uvijek prividna jer Crkva daje stanju podređenosti samo liturgijsko obilježje, što znači da, gledano svjetovno, rješava klasnu ugroženost naroda na apstraktan i formalističan način. Upravo zbog toga vladajuća eklezijalna shema biva ili odbačena ili »prečitana« na sinkretički rukopis, čemu pridonosi i mjesni kler koji također pripada podređenom dijelu društva. Logično je da će onda cijeli taj postupak promašene crkvene prilagodbe ostati nepriopćiv i neprenosiv nižim klasama. Kult sv. Antuna i sv. Dominika u Abruzzima, primjerice, nije u svojem sadašnjem izrazu toliko nametnut od crkvene hegemonije, koliko je preoblikovan prema potrebama siromašnog naroda. Drugim riječima, pučka religioznost umije mnogo lakše ostvariti svoju samosvojnost — lukavstvom društvenog uma — nego što s njom dospijeva ovladati službena crkvena hijerarhija.

Rezultati istraživanja A. Di Nole — svejedno što su izrazito engelsovski i gramscijevski protumačeni — poriču svako sociologijsko određenje pučke religije kao crkvene hegemonije. Slično posredno poricanje može biti izvedeno i iz onih znanstvenih radova koji se još više približavaju novoj sociologiji. Riječ je o važnom Nestijevu otkriću da su početkom stoljeća u Italiji postojale mnoge neckrkvene pučke grupe i religijski pokreti. U jeku najdjelotvornije klerikalizacije, bila je ondje ustrojena značajna plebejska i socijalistička struja narodnog kršćanstva. Lik »Isusa socijalista« sažimlje, kaže A. Nesti, sve vjerske i društvene ideale podložnih slojeva društva. Ta se projekcija međutim obavlja u posve samostalnim religijskim tokovima, nezavisno o crkvenom naputku. Zato je ovdje pučki model pažljivo odvojen od vladajućeg obreda.²⁶ Danas se ista situacija ponavlja u položaju industrijskog proletarijata, koji je, prema A. Nestiju, jedini istinski nosilac pučke religioznosti.²⁷ Pri takvom stanju stvari čini se zaista pretjeranom tvrdnja sociologa da je Crkva zavladala pučkom religijom, ugasila u njoj svaku životvornost i pokušava je ućahuriti »unutar katoličkog institucionalnog makro-sistema.«²⁸

•
²⁶ Arnaldo Nesti, »Gesù socialista«. *Una tradizione popolare italiana*, Torino, 1974, str. 78.

²⁷ Arnaldo Nesti, *Religion et classe ouvrière*, u *Social Compass*, 2—3, 1980, str. 169—190.

²⁸ Roberto Cipriani, *Vescovi, popolo e feste religiose nel Sud*, u zborniku *Questione meridionale, religione e classi subalterne*, Napoli, 1978, str. 186.

Možda je naša upotreba antropologijske argumentacije protiv stajališta sociologije nekorektna jer zanemaruje cjeloviti dijalektički pristup pojavi pučke religije. U društvenom obrazloženju naime pučka religija može biti istodobno i oblik pobune i sredstvo hegemonije, ovisno o tome da li se polazi od naroda ili Crkve. Antropologija više istražuje prvi, a sociologija drugi put, dok tek cjelina pruža opći uvid u probleme pučke religije. Uza svu poželjnost tražene cjelovitosti ostaje na kraju ipak otvoreno pitanje: kako to da pučka religija može biti u isti mah i izraz osporavanja klasne situacije i poticaj crkvenom manipuliranju u klasnoj situaciji?

Ta dvojba jamačno nije izmišljena zbog efektnije kritike; ona stvarno postoji. Uostalom, do nje su neizravno došli sami marksisti. Priznao je to prešutno A. Di Nola kad je napisao da kretanje suvremene povijesti daje više pravo F. Engelsu, koji je tvrdio da se religiozna poruka prigodice podudara sa zahtjevima za počovječenjem svijeta, nego K. Marxu koji je religiju shvaćao kao otuđenje i opijum naroda.²⁹ Zato je F. Engels nehotice bliži antropologiji, a K. Marx sociologiji pučke religije.

Na taj način već i najobičnija usporedba rezultata istraživanja antropologije i sociologije — u njihovu zbiljskom sučeljavanju i ideološkoj istovjetnosti — potvrđuje da društveno obrazloženje pučke religije ne mora uvijek biti ispravno.

CRITICISM OF A SOCIAL EXPLANATION OF FOLKS' RELIGION

Summary

The phenomenon of folks' religion is usually explained by social reasons. For this purpose anthropology and sociology adduce four principal causes: acculturation within indigenous areas, class conflicts in rural areas, church hegemony inside ideological frameworks and political movements in the conditions of social disturbances. However, a more attentive and rigorous analysis easily renders problematic a number of theses which purport to find a social explanation of popular religion. Such an analysis forms the nucleus of this article.

²⁹ Alfonso M. Di Nola, *Decadenza e »revival« delle religioni nel mondo*, u zborniku *Religione oggi*, Novara, 1977, str. 102.