

## PLURALISTIČKI PRISTUP RELIGIJI

Jakov Jukić

Bez obzira na različita usmjerenja, znanost je o religijama, praveći opću prosudbu, lako ustanovila svoj očiti pomak prema empiričkom i pozitivnom određenju. Štoviše, spomenuti se pomak iskazivao u tolikoj mjeri i s takvim auktoritetom da je bilo izlišno pomišljati o mogućnostima vraćanja na opći apriorizam iz vremena pozitivizma i konzervativne vjerske apologetike. Ako je pri tome neka ideologijska težnja iskakala, jače ili slabije, iz općeg znanstvenog okvira, nije ona nikad javno razotkrivala svoje idejno podrijetlo, nego je naprotiv uvijek pokušavala izreći sud o religiji samo u odrednicama znanstvenog prikaza. Tako su u zbroju pojedinačnih opredjeljenja u znanosti o religijama ipak nadvladale globalna želja za empiričkim opravdanjem i skrb za vjernim odražavanjem društvene i psihičke zbilje religioznog čovjeka.

Upućena na znanstvenu analizu i fenomenološki vidik, religija je tek trebala postati predmet metodičkog istraživanja i otkrivanja. Time je, barem u načelu, otklonjena konfuzija između metode i doktrine, koja je obilježavala neplodnošću svu prošlost znanosti o religijama. Danas tu znanost zanima isključivo ono što je mjerljivo, nenužno i ograničeno, dakle ljudski oblici religioznog govora, ponašanja i iskustva. Zato je neki metodički ateizam ovdje gotovo neizbježan, ali nema nikakve važnosti u području doktrine. Taj novi heuristički princip koji je morao postati vlastit znanosti o religijama nije bilo, međutim, lako održati, pogotovo u situaciji kad su ideologijske narudžbe tražile proširenje pojma znanosti do samovoljne konstrukcije. To je konačno razlog zašto se objektivni i nepristrani pristup pojavi religije morao kroz kušnju i optore povijesno potvrđivati.

### Induktivna metoda u službi filozofijskih zaključaka

U znanosti o religijama prevladala je, dakle, iskustvena metoda. No time ni izdaleka nije bio riješen problem odnosa dijelova te znanosti prema filozofiji koja je pretendirala na sintetički zaključak. Pri tome naravno nije bilo važno da li je filozofija religije sastavni dio te znanosti ili postoji izvan nje, nego je presudno kakav je njihov međusobni odnos. A taj odnos je prošao kroz dva vrlo različita metodička razdoblja: prvo, u kojemu je filozofiji pripadala zadnja riječ u pitanjima istine religije; drugo, u kojemu je filozofija ravnopravno s ostalim dijelovima opće znanosti raspravljala o fenomenu religije.

Ideal prvog razdoblja bio je izražen slikom hijerarhijske strukture s filozofijom na vrhu. Na dnu te ljestvice nalaze se iskustvene znanosti — povijest, sociologija i psihologija — a na najvišoj točki filozofija i teologija. Takav sklop stavlja potpuno oprečne zahtjeve pred znanost o religijama, zavisno o tome je li u pitanju iskustveni pristup ili filozofijsko zaključivanje. U prvom zahtjevu valja doznati u kojim se sve oblicima religija

vidljivo iskazala. Povijest će pokušati obuhvatiti tijekom pojedinih religija u prostoru i vremenu, psihologija će ispitati subjektivno religiozno doživljavanje kao poseban duševni proces, dok će se sociologija posvetiti izučavanju onih društvenih organizama i zakona u kojima religija stvarno živi. Tako usko shvaćena, znanost o religijama se zapravo potpuno izjednačuje s čisto empirijskim, dotično povijesnim, psihologijskim i sociologijskim istraživanjem religije. Rezultati tog istraživanja bit će nedovoljni za sintetičko dovršenje slike o religiji, ali mogu postati uvjetom njezina sve šireg shvaćanja.

Na ovoj razmeci otvaraju se prvi povoljni izgledi za filozofiju religije. Ona nudi usluge dijelovima empiričke znanosti o religijama koji, ograničeni »specijaliziranim«<sup>1</sup> kutom gledanja, ne uspijevaju dohvatiti opći smisao religije, osim u slučaju ideologijske redukcije, i to na lažan način. To znači da se filozofija religije u metodičkom pogledu može sustavno koristiti rezultatima povijesti, psihologije i sociologije religije, nastojeći da analitičkim putem dođe do znanstvenog pojma religije, do onoga što je zajedničko svim religioznim pojavama, što, ukratko rečeno, čini samu bit religije. Filozofija religije, dakle, želi otkriti i razumjeti religiju uopće, služeći se golemom iskustvenom građom o konkretnim religijama i osobnim religioznostima. Činjenice što ih je prikupila znanost o religijama prethode filozofiji kao nužni preduvjet i slijede kao naknadna provjera njezinih zaključaka.

To je razlog zašto svi, barem na riječima, odbacuju neku čisto spekulativnu filozofiju religije, jer kako bi filozofija uopće mogla suditi o zadnjim temeljima bitka kad ne bi znala za činjenice u kojima se očituje bitak? To ne treba shvatiti kao da bi filozofiranje moglo početi tek kad je svijet iskustveno potpuno ispitan i protumačen. Traži se samo da filozof u opravdanju zadnjih temelja ne postupa sasvim apriorno, konstituirajući ustrojstvo bitka po »originalno«<sup>2</sup> zamišljenoj osnovi, nego da uvijek prihvaća ono što su znanosti na različitim područjima istraživanja utvrdile kao sigurne činjenice.<sup>1</sup> Time su na izgled mjesto i uloga filozofije religije u odnosu na ostale dijelove znanosti o religijama precizno određene. U znanosti o religijama filozofija religije postaje daleko najvažnijom disciplinom zauzimajući doličan položaj zadnjeg sudišta, jer je nezaobilazna posljednja karika u lancu istraživanja i razmišljanja o fenomenu religije. Takvu joj zadaću prvenstva i teorijske nadmoćnosti povjeravaju od reda svi zagovornici filozofijskog usmjerenja ove znanosti,<sup>2</sup> iako ne zanemaruju njezino iskustveno izvorište i u zbilji zasnovan početak razmišljanja.

U prvi mah se može činiti kao da je sve jasno u odnosima između dijelova opće znanosti o religijama: hijerarhijska struktura dovoljno jamči za homogenost njihove teorijske ukupnosti. Taj dojam, međutim, slabi čim se empirijske znanosti pokušaju metodički razgraničiti od filozofije. U pozitivnih je znanosti metoda uvijek induktivno-deskriptivna, dok se razumijevanje religije u filozofiji ostvaruje isključivo pomoću razuma. Filozofija religije kao racionalna znanost s upotrebom deduktivne me-

<sup>1</sup> Vilim Kellbach, *Kratak uvod u filozofiju*, Zagreb, 1945, str. 57.

<sup>2</sup> Georg Wunderle, *Grundzüge der Religionsphilosophie*, Paderborn, 1924, str. 6.

tode operira metafizičkim principima i ontološkim utemeljenjima. Religija je podvrgnuta filozofijskoj refleksiji, koja čak pita za mogućnost spoznaje transcendentnog svijeta. Zato mnogi<sup>3</sup> brane stajalište da je filozofija religije ipak spekulacija, filozofska refleksija o religiji.<sup>4</sup> Ta refleksija postaje filozofija ako sustavno primjenjuje filozofijsku metodu i teži za filozofskim ciljevima. Nadilazeći sve promjenljive povijesne i psihološke oblike, ona postavlja sebi zadatak da odredi bitna svojstva religije, nadvremenska i općevaljana. Traženje biti, istine, vrijednosti i značenja religije — ostaje temeljni problem filozofije religije, njezin nenadoknadivi dug spram znanosti o religijama.

Iz svega proizlazi da odnos između empirijskog dijela znanosti o religijama i filozofije nije do kraja jasan i dorečen, premda se može činiti suprotno. S jedne je strane očito da se razmišljanje o religiji ne može odvijati izvan iskustva o religiji, ali s druge ostaje prilično otvoreno pitanje koliko je to razmišljanje, kao filozofijsko i racionalno, stvarno ovisno o religioznim činjenicama.

Taj se nesporazum može donekle protumačiti povijesnim rascjepom između empirijske znanosti o religijama koja je svojim pozitivističkim opredjeljenjem zatomila smisao za apstraktno zaključivanje i filozofijske znanosti o religijama koja je, suočena s neznanstvenim materijalizmom svojega vremena, pokazala stanovito nepovjerenje prema činjenicama o religiji i religioznosti, na kojima je taj materijalizam gradio svoje teorije. Stoga su ova dva skupa znanosti o religijama — empirijski i filozofski — nastavili razvoj nezavisno jedan od drugoga, često se suprotstavljajući. U polemici, izazvanoj tim suprotstavljanjem, filozofija religije je s pravom upozorila na okolnost da se običnim skupljanjem i zbrajanjem sakralnih činjenica ne povećava razumijevanje religije, jer da su za to potrebna mnogo suptilnija sredstva i složenije metode. Pogrešno je, naime, misliti da će naše stajalište biti znanstvenije koliko religija bude više istražena. Istina nije sinonim za obujam kvantitativnih podataka. Nasuprot prenaplašenoj važnosti iskustva, filozofija je religije, idući u drugu skrajnost, često branila neki religiozni apriori, primjerice u slučaju M. Schelera i protestantske filozofije iracionalizma.

U umjerenoj će varijanti, gledano sa strane filozofije, činjenice o religijama poslužiti pri općem zaključivanju. Idući od povijesti, sociologije i psihologije — koje raspolažu empirijskim materijalom — filozofija pokušava razumjeti i domisliti bitnost religije. U takvom piramidalnom sustavu, svaka znanost o religijama što je apstraktnija i manje vezana za neposredno iskustvo zauzima više mjesto, čemu odgovara induktivni postupak. Što je, dakle, neka od ovih znanosti općenitija, samim tim je istinitija. Ona na najvišoj točki već toliko je istinita da može prijeći na deduktivni metodološki postupak. Zato filozofija religije pruža najviše istina o religiji. Dakako, to ne poništava nezavisnost »nižih« znanosti o religijama, jer su one u svojem prostoru slobodne od uplitanja »viših« znanosti, ali presudno utječe na njihove rezultate koji nisu jednako valjani i istiniti kao oni na »višem« stupnju. Hijerarhijskoj strukturi zna-

<sup>3</sup> Albert Lang, *Wesen und Wahrheit der Religion*, München, 1957, str. 13.

<sup>4</sup> Bruno Minozzi, *Introduzione allo studio della religione*, Firenze, 1970, str. 859.

nosti o religijama na ontološkoj razini odgovara hijerarhijska struktura istina o religiji.

Tako je u prvom razdoblju bio zamišljen odnos između dijelova opće znanosti o religijama, ali samo u slučaju kad se uvažavala apsolutna vrijednost filozofije.

### **Religija u središtu zanimanja svih znanosti o religijama**

Opisani model znanosti o religijama s filozofijom na vrhu bio je brzo napušten. Kritika novovjeke apstraktne misli — upućena povijesnom tijeku od srednjovjekovne skolastike preko Descartesa do Kanta i Hegela — obuhvatila je u temeljima i onu filozofiju koju je znanost o religijama u svojoj hijerarhijskoj strukturi stavljala na prvo mjesto. U takvim okolnostima, kriza apstraktne filozofije značila je istodobno krizu filozofije religije u njezinu idealističkom stajalištu i deduktivnoj metodi. Na taj se način hijerarhijska struktura znanosti o religijama doslovno raspala, jer niti je induktivni slijed imao smisla kad nije završavao u filozofijskoj sintezi, niti je opet deduktivni slijed značio nešto više od obične igre razuma kad je svako nezbiljsko razmišljanje izgubilo domašaj i vrijednost.

Odcijepljena tako od svojega najvažnijeg sastojka, od filozofije, znanost je o religijama pala pod utjecaj ideologijskih krilatica. Pojedini dijelovi te znanosti — povijest, psihologija, sociologija — preuzimaju ulogu filozofije, ali ne stoje kao prije na kraju induktivnog procesa, nego su obično početak jednog apriornog tumačenja pojavi religije. U tome se uostalom iskazuje neka čudnovata sličnost između teističke filozofije religije i velikih ateističkih ideologija našega doba, barem kad se stvar metodički obrađuje. Neznanstvenost tog dvostrukog ideologijskog ili filozofijskog apriorizma nije jedini mogući put rješenja. Postoji treći izlaz koji danas gotovo bez iznimke prevladava u znanosti o religijama i želi religiji pristupiti interdisciplinarno, bez ateističkih pretpostavki i metafizičkih konačnica, podjednako sa svim dijelovima te znanosti, čineći kružnicu oko fenomena religije, a ne vertikalnu s ishodištem u nekoj ideji — kao u slučaju ideologijskog redukcionizma — ili s posljeticom u nekoj određenoj filozofiji — kao u slučaju filozofije religije.

Drugo će razdoblje, ovo naše današnje, biti dakle obilježeno pluralističkim prilazom pojavi religije.

Taj novi metodički prilaz nastoji integrirati sve znanstvene discipline, koje se na bilo kakav način bave problemom religije, tražeći između njih suradnju, a ne suprostavljanje i isključivost. Stoga se sada znanost o religijama pojavljuje kao rezultat usporednih priloga vrlo različitih disciplina. Takav sustav ostavlja ne samo potpunu nezavisnost mnoštvu znanosti koje istražuju religiju, nego podjednako uvažava »istinu« svake od njih. Nema ni hijerarhije znanosti, ni hijerarhije njihovih »istina«. Od konvergencije i kritičkog suočavanja raznolikih rezultata rekonstruira se odgovarajuća spoznaja religioznog objekta, u kojoj posve ravnopravno sudjeluju svi dijelovi opće znanosti o religijama.

Prvi razlog tom novom usmjerenju prema više-dimenzionalnoj osnovi istraživanja religije treba, čini se, tražiti u modernoj spoznaji da nijedna

znanost nije danas u stanju da do kraja iscrpe bogatstvo fenomena religije, iako može pružiti stanovit prinos, ponekad odlučan, ali se prihvaća samo onda kad se uklapa u globalni okvir dopunjujućih disciplina.<sup>5</sup> Religija je toliko složena pojava da se njezine vrijednosti i značenja mogu razumjeti samo pod uvjetom da se promotre pod različitim gledištima. Nitko nema isključivo pravo na istinu u području religije, a svatko može doprinijeti traženju te istine.

Tako shvaćena znanost o religijama sažimlje u stvari rezultate povijesti, psihologije, antropologije, sociologije, filozofije i teologije. Sve one upotpunjuju sliku o religiji. Mnoštvu različitih metodičkih pristupa u izvanjskoj stvarnosti odgovara mnoštvo religioznih fenomena u kojima se očituje sakralno. Gledano antropološki, to se očitovanje može još označiti i kao religiozno ponašanje, koje zbog svoje mnogostrukosti za vlastiti potpuni opis traži pomoć od svih znanosti o religijama. Religiozno je ponašanje uvijek učinak međusobnog djelovanja društveno-strukturalnih, kulturoloških i karakteroloških elemenata. Zato je multidisciplinarni pristup na kraju ipak određen multidimenzionalnošću sustava u kojemu se religiozno ponašanje odvija — od kulture i društvenih struktura do bioloških odrednica čovjekova bića. Jednom utvrđen i življen taj religiozni sustav povratno djeluje na antropološke uvjete iz kojih je izrastao. Taj isti sustav, u mnogim prilikama, znade nadjačati svaku drugu određenost, o čemu, kako je poznato, postoje izuzetna povijesna svjedočanstva.

Po sebi je razumljivo da u znanosti o religijama izgradnja takva pluralističkog pristupa neće ići lako i bezbolno. Iako se u načelu za taj pristup svi izjavljuju, praktična mu je primjena vrlo složena i otežana. U nekim antologijama religija se istražuje s pozicija različitih znanosti, ali često dominira sociologija (na pr. u A. Eistera).<sup>6</sup> Drugi opet pokazuju previše pouzdanja u rezultate socijalne psihologije tražeći u njoj ideal sintetičkog vidika. U svakom slučaju, danas postaje razvidno da se religiozno ponašanje ne može opisati bez priznanja da je ono kombinirani rezultat čovjekovih bioloških i stečenih stanja, dotično velikog broja raznih utjecaja. J. M. Yinger<sup>7</sup> traži da znanost o religijama proučava društvene, kulturne i karakterološke činjenice istodobno kao separatne sustave i uzajamno utjecajne dijelove većeg sustava. Doduše, pojedinačne znanosti uvažavaju svaki od tih elemenata, ali na selektivni način koji u središte postavlja samo jedan element. Pojedinačne su znanosti i do sada nastojale »integrirati« znanost o religijama, ali uvijek u smislu ishoda da sve elemente sintetiziraju u zajedničku teoriju. Suprotno tome, suvremena nastojanja idu u pravcu širenja onih teorijskih obrazaca istraživanja, koji povezuju i približuju dijelove opće znanosti o religijama.

Koliko je danas djelotvorno prisutan taj zahtjev za međuznanstvenom analizom religije, najbolje pokazuje činjenica da i u mnogim djelima s ideolojskim naglaskom prevladava potreba za istodobnim uvažavanjem vrijednosti raznorodnih disciplina. Već najobičniji opis kategorije religijskog pripadanja uključuje, primjerice, nužnost prisvajanja niza znanstve-

<sup>5</sup> Giancarlo Milanese, *Sociologia religiosa*, Torino, 1970, str. 71.

<sup>6</sup> Allan W. Eister, *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York, 1974, str. 370.

<sup>7</sup> J. Milton Yinger, *The Scientific Study of Religion*, London, 1970, str. 18.

nih stajališta i rezultata moderne psihologije i sociologije, što zacijelo oslabljuje dosljednost stanovitih redukcionističkih postavki. Takvih slučajeva ima u najnovijim publikacijama.<sup>8</sup> U mnogih se autora koji polaze s filozofskih pozicija osjeća neka kolebljivost kad treba označiti religiju kao isključivo psihičku ili društvenu pojavu. Tako M. Kerševan<sup>9</sup> zabacuje određenje religije u smislu psihičkog procesa koji bi bio nezavisan od društvenog konteksta, jer čim se religija odredi kao posebna individualno-psihička osobina, stanje ili osjećaj, odmah se otvara put za njezinu redukciju na opće psihičke procese i stanja. Samo uključivanje društvene dimenzije spašava religiju od spomenutih redukcija. Prema tom stajalištu religija je specifično društvena pojava, ali nije nikakvo apriorno čovjekovo obilježje. Međutim, religija postoji i može postojati samo zbog toga što postoje neka opća psihička svojstva čovjeka. Na taj je način društvena praksa stavljena u kategoriju »uzroka«, a psihički procesi u kategoriju »uvjeta« pojave religije. Odnos pojedinačnog i društvenog u religiji rješava se ovdje kritikom psihologijskog redukcionizma i umjerenom odnosno ograničenom afirmacijom društvenog elementa u religiji, što je konačno ipak neki, iako vrlo široko uzet izbor u korist pluralističkih tendencija.

Iz svega ovoga proizlazi da je interdisciplinarni pristup pojavi religije danas postao doista znanstveni uzor prema kojemu, više ili manje, teže svi predstavnici znanosti o religijama. Njegova je prirodna protuteža u specijalizaciji koja dijeli modernu znanost na mnoštvo disciplina što se opet u sebi dalje cijepaju na sve uže krugove. Između tih dviju na izgled oprečnih tendencija nema suprotnosti, jer se radi o komplementarnim prilazima i rezultatima. Postalo je naime jasno da nije moguće prihvatiti samo jedan način izlaganja i shvaćanja religijskog fenomena — pa kad jedan ima krivo, drugi nužno mora imati pravo — nego da je dopušteno shvatiti različite »istine« kao dopunjavanje jedne s drugom. Taj je pluralitet »istina« prihvatljiv i zato što se interpretacija religije može vršiti na različitim razinama, odakle svatko za sebe tumači različita svojstva istog fenomena.<sup>10</sup> Stavljena tako u središte zanimanja mnogih znanstvenih disciplina, religija prestaje biti povlašten predmet istraživanja samo jedne znanosti.

Bilo bi preuzeto odmah zaključiti kako je ovaj pluralistički pristup religiji lišen svih teorijskih teškoća i praktičnih zapreka u svojoj primjeni. Naprotiv, primjedaba ima dosta i nisu sve bez temelja. Kao prvo, krug ispisan oko religioznog fenomena nije još ona toliko iščekivana neideološkijska i znanstvena sinteza svih znanja o religiji. Problem je da li se takva sinteza, u nedostatku jedinstvenog kriterija, koji bi različite prinose kritički odabirao i vrednovao uopće može izvesti. Pred tom zaprekom znanost o religijama znade često zastati ostajući kod obične usporedbe ili suočenja, dakle bez konačne sinteze. Taj problem se ne može jednostavno riješiti, jer je šireg značenja: izlazi iz epistemološkog statusa znanosti općenito. Usprkos svemu, opći je dojam da nastojanja u znanosti o reli-

<sup>8</sup> Štefica Bahtijarević, *Religijsko pripadanje u uvjetima sekularizacije društva*, Zagreb, 1975, str. 335.

<sup>9</sup> Marko Kerševan, *Religija kot družbeni pojav*, Ljubljana, 1975, str. 131. Jedna vrijedna i zanimljiva knjiga, koja u našim krajevima nije imala doličnog odjeka i ocjene.

<sup>10</sup> E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1965, str. 18.

gijama idu nezaustavljivo prema obzoru korisne suradnje svih disciplina. Doduše, primjedba da sinteza nije dostignuta uporno ostaje, ali se obrisi neke neobvezne cjeline sve više naziru.

Treba upozoriti i na drugu poteškoću koja se nadovezuje na prethodnu. U znanosti o religijama granice između pojedinih disciplina nisu uvijek precizno određene, odakle opetovano nesuglasje o potrebi uspostavljanja opće methodske osnove. Takva se bojazan, međutim, pokazala preuranjenom i primjena različitih metoda nije u prvi mah stvorila veću pometnju, jer su sve discipline u pitanju zapravo striktno empirijske pa koriste približno slične ili jednake metodičke modele u istraživanju. To je ujedno bio poticaj za izradbu jedinstvenih methodskih uzoraka za cijeli kompleks psiholoških i socioloških znanosti o religijama.

U svezi s tim, treća se primjedba čini najvećom, a odnosi se na nedosljednost u proklamiranom pluralizmu, koji je u stvari samo pluralizam empirijskih znanosti, dok su filozofija i mnoge druge znanosti potpuno izbačene iz igre. U interdisciplinarnom pristupu fenomenu religije sudjeluju danas isključivo iskustvene znanosti, što je vrlo ozbiljan methodski nedostatak. Nema naime nikakvih valjanih razloga da se religijom ne bave sve znanosti koje istražuju čovjeka i njegov svijet. Primjerice, isključiti filozofiju znači unaprijed vidovito znati da jedan odjeljak u tom krugu otvara »lažan« vidik na religiju. Takav neočekivani apriorizam ne samo da sprečava napredovanje u pravcu nalaženja stanovitog kriterija sinteza, nego po svoj prilici priprema mogućnost za pojavu opasne ideološke »mimikrije« novog i vrlo suptilnog pozitivizma. Kakvu filozofiju treba danas znanost o religijama — posve je drugo pitanje, na koje valja opširnije odgovoriti u posebnom prilogu, jer su se i filozofija i njezino mjesto u znanosti o religijama temeljito promijenile.

U sažetku nećemo pogriješiti ako ustvrdimo kako, unatoč nabrojenim nedostacima, znanost o religijama u naše vrijeme može opstojati samo kao multidisciplinarna znanost. Poslije mnogih povijesnih kušnji to je postalo pomalo svima jasno. Vidjeli su da samo pluralistički pristup može spasiti znanost o religijama od pada u ideološki redukcionizam. Čim se jednom u toj znanosti svakoj disciplini prizna status ravnopravnosti i dijaloške nezavisnosti, djelotvorno je prikraćena nadmoćnost i manipulacija samo jedne znanosti i njezine uvijek prikrivene filozofije. Time je barem teorijski riješen problem metode u znanosti o religijama: mnogostrukosti disciplina odgovara mnogostrukost methodskih pristupa koji uživaju istu ravnopravnost, jer se ne ocjenjuju po unaprijed usvojenim shemama, nego po rezultatima i njihovoj vrijednosti upotpunjavanja spomenutog kruga. Ovdje držimo korisnim s M. Eliadom<sup>41</sup> ponoviti kako *homo religiosus* predstavlja »totalnog čovjeka«, pa stoga i znanost o religijama mora postati »totalna disciplina« u smislu integriranja i artikuliranja rezultata koji su dobijeni posredstvom različitih metoda i znanstvenih disciplina. Takav postupak ne uključuje redukciju svih značenja na samo jedan zajednički ideološki nazivnik, nego predstavlja u stvari neprekidan napor integriranja više značenja u jedan religiozni simbol. Stoga se religiozni oblici uspoređuju ili suočavaju između sebe ne radi njihova

●

<sup>41</sup> Mircea Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères*, Paris, 1957, str. 133.

svođenja na izvanreligiozni uzrok, nego se to čini da bi se otkrio naročiti proces koji omogućuje pojedinačnoj strukturi da bude stalno obogaćivana s uvijek novim religioznim značenjima.

### Obrana posebnosti fenomena religije

Za kritičku i slobodnu misao bila je zacijelo nesretna okolnost što se znanost o religijama povijesno oblikovala pod znakom filozofijskog pozitivizma koji je pokušavao na konačan i savršen način protumačiti religiju, svodeći je stalno na nereligiozna ishodišta. Rekli smo nesretna okolnost, jer je ta pozitivistička tradicija, mada nas je obogatila velikim brojem tumačenja i teorija o religiji, zbog svog redukcionističkog mehanizma oduzela religiji svaku specifičnost. Ta racionalistička opasnost ostala je dugo nazočna u znanosti o religijama, može se reći sve do danas, iako je manje uočljiva u pluralističkom modelu. Ako je danas netko protivnik redukcionizma, ne znači da je i zagovornik posebnosti fenomena religije u kulturi i povijesti. A baš u interdisciplinarnom pristupu religiji, koji je izrazito racionalističan, pojavljuje se ozbiljna prijetnja za tu posebnost, koja s vremenom može potpuno nestati u korist znanstvenosti i specijaliziranog vidika istraživanja.

Razumljiva je stoga reakcija onih teoretičara religije koji su pod vidnim utjecajem fenomenologije pokušali zapriječiti najavljeni zaborav na religiju, shvaćenu prije svega kao neku izrazitu posebnost u povijesti ljudskog roda. U tom se nastojanju fenomenologija religije mogla pozvati na vrlo dugu neracionalističku tradiciju koja ima svoj izvor već u romantičizmu. Tako je J. Herder držao da se religija temelji na specifičnom osjećaju i iskustvu, a F. Schleiermacher ju je opisao više kao naročitu zbiljnost s konkretnom specifičnošću, nego kao jednostavnu filozofiju ili primitivnu etiku; nešto poslije W. Dithley će naglasiti neodrecivost religioznog svjetonazora i potrebu unutrašnjeg shvaćanja njegovih osobitih oblika, dok će R. Otto braniti svojevrsnost naravi religije. Zauzeta istim nastojanjima, moderna fenomenologija religije stavlja u prvi plan originalno religiozno iskustvo koje može biti shvaćeno u posebnosti svojega bića, iako se ne može protumačiti. Ukratko, ta neracionalistička i fenomenološka struja s jedne je strane ljubomorno branila specifičnu narav religije, izbjegavajući bilo kakvo tumačenje o njoj, jer je racionalistička struja s druge pružala ionako preveliki broj načina za tumačenje religije koji su joj na kraju oduzeli svaku specifičnost.<sup>12</sup>

Da bi pluralistički pristup religiji bio doista cjelovit i neopterećen nasljeđem pozitivizma, potrebno je upozoravati na elemente posebnosti fenomena religije.

Kao prvo naznačimo da metodski postupak znanosti o religijama ne bi smio biti jednak postupku povijesti, psihologije, sociologije i filozofije religije, s obzirom na to što se jedino ta znanost zanima za religiozno iskustvo u svim njegovim modalitetima. Povijest istražuje tijekom raznih sadržaja vjerovanja i vrsta božanstava, psihologija religiozni doživljaj, socio-

<sup>12</sup> Robert N. Bellah, *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, 1970, str. 6.



logija odnos između institucija i sakralnosti, filozofija spekulacije o nadnaravnome, ali nijedna od njih nema za predmet istraživanja samu religiju, taj jedinstveni čovjekov pokušaj da pronikne temelj svih stvari i smisao postojanja u dimenziji apsolutnog spasenja. U sintagmi znanost o religijama naglasak ne smije pasti na riječ znanost, nego na riječ religija, jer ima mnoštvo načina da se prakticira znanost, ali samo jedan da se znanstveno pristupi religiji.<sup>13</sup> Jamčano, nije riječ o tome da se zaniže potreba interdisciplinarnog prilaženja, nego upozori na mogućnost da specifičnost religije bude apsorbirana od specijalnosti pojedinih znanstvenih disciplina koje određuju funkciju religije u službi drugih bitnosti: povijesti, psihe, društva, misli. Za povijest religije, recimo, bit će važnije znati nešto o religiji nego o povijesti, jer prije ispitivanja povijesti nečega treba znati ono što istražujemo, stvar u njoj samoj i za nju samu, neovisno od njezina razvoja u vremenu i prostoru.

To stajalište uvažavanja religije kao kategorije *sui generis* nema značajne traženja u povijesti »čiste« religije, jer takva zacijelo ne postoji. Za znanost o religijama je očito da nema fenomena koji bi bili isključivo i jedino religiozni, položeni izvan povijesnog, psihičkog, društvenog i misaonog konteksta. Budući da je religija djelomično ljudska tvorevina — kao čovjekovo traženje transcendentnog — ona je u stvari također društvena, lingvistička i gospodarska činjenica, jer čovjek je neshvatljiv i nepojmljiv izvan svojeg jezika i kolektivnog života.<sup>14</sup> Iako se dakle odlikuje nečim neobičnim, i najopćenitije ljudsko ponašanje spram svetoga — kao religiozni strah, obred, molitva — ograničuje se jer se mora iskazati, postati konkretan ljudski fenomen. Na taj način svaki izričaj ili pojmovna formulacija izvornog religioznog iskustva neizbježno ulazi u društveni prostor, postaje »povijesni dokument«, koji se može usporediti s drugim kulturnim činjenicama.<sup>15</sup>

Promatrana s te strane religija se uvijek pojavljuje u svojoj povijesnoj i konkretnoj dimenziji kao neka zbiljska činjenica, zavisna od sustava uvjeta u kojima je ljudsko biće definitivno položeno. Stoga religiju možemo pojavno dohvatiti samo kroz konkretne manifestacije, materijalne iskaze, kulturne izričaje, utjelovljena i priopćena iskustva koja su, kako smo rekli, povjesno uvjetovana. U svojoj historičnosti religija razvija različitost oblika i otkriva mnogobrojna značenja. Bez te bi dimenzije sakralnost doista ostala izvan dosega ljudske spoznaje i razumijevanja.

To je ipak samo jedna strana problema, neophodna ali manje bitna. Po drugoj strani znanost o religijama ide dublje i nastoji dešifrirati u religioznoj činjenici — uvjetovanoj od povjesnog i kulturnog trenutka — čovjekovu egzistencijalnu situaciju koja je učinila mogućom tu povjesnu činjenicu. Bolje rečeno, ispod velikog mnoštva religioznih znakova, simbola, mitova, obreda — što je sve opredmećena i izivljena sakralnost u dimenziji povijesti — krije se čovjekova prvobitna situacija u kojoj on postaje svjestan svojeg mjesta u svemiru, točnije: svojega graničnog po-

<sup>13</sup> Mircea Eliade, *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, 1952, str. 36.

<sup>14</sup> Mircea Eliade, *Traite d'histoire des religions*, Paris, 1974, str. 11.

<sup>15</sup> Mircea Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, u zborniku *The History of Religious. Essays in Methodology*, Chicago, 1959, str. 89.

ložaja i sudbinske bezavičajnosti. Tek poslije toga dolazi povijesna situacija kao dekor i scena odigravanja drame one prve čovjekove granične i egzistencijalne situacije. Ako religiju definiramo kao stvaralačku afirmaciju istine o totalitetu ljudskog iskustva, kako je sažimlje već spominjani R. Bellah ili kao sustav koji služi buđenju i prizivanju onoga što H. Richardson naziva »iskustvo cjeline«,<sup>16</sup> onda je jasno da povijesne uvjetovanosti ne uspijevaju u potpunosti iscrpiti sadržaje i istinu religije. Nazovimo radije te uvjetovanosti i sredstvima i ograničenjima doživljaja svetoga. Stoga će prije svega biti potrebno religiju shvatiti u sebi, u onome što ima nesvodivo, izvorno, posebno i samoniklo, onu duhovnu jezgru, oganj zadnjeg smisla i poticaj traženja spasa izvan svih ljudskih granica.

To je konačno razlog zašto se znanost o religijama trudi da ne pomiješa povijesne prilike koje čine religiju onim što ona aktualno jest s činjenicom da postoji nešto kao što je religija uopće. Za tu znanost jednostavni uvid da je religiozni čin uvijek povijesno uvjetovan ne dokida stvarno postojanje i smisao tog čina. Dosljedno tome, ni povijesnost stanovitog religioznog iskustva neće otkriti u zadnjoj analizi što je samo religiozno iskustvo. Iako dobro znamo da sveto možemo dohvatiti samo posredstvom povijesno-uvjetovanih manifestacija, nismo još nikako našli odgovor na pitanje: što je sveto i što u sebi znači religiozno iskustvo? Znanost o religijama bit će, dakle, prisiljena raditi isključivo na temelju povijesnih dokumenata, ali će istodobno proširiti sigurnost da su ti dokumenti nešto više od običnog odraza čovjekove povijesne situacije, jer na stanovit način otkrivaju važne stvari u pogledu čovjeka i njegova odnosa sa svetim.<sup>17</sup>

Ako je povijesna uvjetovanost religijskog fenomena vrlo značajna, nije ona sav taj fenomen. U svojoj knjizi o šamanizmu M. Eliade<sup>18</sup> daje primjer jasnog razlučivanja bitnosti religiozne poruke od njezina oblika. U točno određenom ritualu altajski šaman se uspinje na brezu u kojoj čuva stanovit broj prečaka za ljestvice; breze simboliziraju Stablo svijeta, dok ljestvice predstavljaju različita Neba kroz koja šaman mora proći za vrijeme svojega ekstatičkog putovanja. Vjerojatno kozmološka shema sadržana u ovom ritualu ima orijentalno podrijetlo, jer su se religiozne ideje iz starog Bliskog Istoka širile duboko u središnju i sjevernu Aziju, oblikujući današnji sibirski šamanizam. Ovdje imamo dobar primjer onoga što nam povijest može kazati o rasprostiranju religioznih ideja i ritualnih tehnika. Iz toga bi, međutim, bilo krivo pretpostaviti da su utjecaji orijentalne kozmologije i religije stvorili kod Altajaca i drugih susjednih naroda ideologiju i obred penjanja na Nebo. Štoviše, ta se ideologija i ritual pojavljuju pomalo na svim točkama svijeta, izvan mogućnosti utjecaja paleo-istočnih naroda. Bit će vjerojatnije da su orijentalne ideje samo modificirale ritualni oblik i unijele kozmološke sadržaje u arhetipski zamišljenje uspinjanja na Nebo, koji je izvorna pojava, t. j. pripada čovjeku kao takvom, njegovoj potpunosti, a ne toliko kao povijesnom biću, o čemu svjedoče sni o penjanju, halucinacije i ascensionalne

<sup>16</sup> Herbert W. Richardson, *Toward an American Theology*, New York, 1967, str. 64.

<sup>17</sup> Mircea Eliade, *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Brescia, 1972, str. 67.

<sup>18</sup> Mircea Eliade, *La Chamantisme et les techniques de l'extase*, Paris, 1974, str. 11–13.

imaginacije, mitovi i nostalgija, koje susrećemo svugdje izvan povijesnih uvjetovanosti i krugova utjecaja.

Za zaključak ostaje da upozorimo kako znanstveni rezultati interdisciplinarnog pristupa religiji mogu potpuno podbaciti ako se zanemari potreba isticanja ove posebnosti fenomena religije. U tom će slučaju stara pozitivistička shvaćanja zaogrnuća novim ruhom nadživjeti strogu kritičnost moderne znanosti. Zato je potrebno uznastojati na specifičnom predmetu istraživanja znanosti o religijama koji je samo njoj primjeren. Nema sumnje da će psihologija, sociologija, etnologija, povijest i filozofija imati mnogo toga reći o religiji, svaka u svojoj perspektivi i metodi. No jedino će znanost o religijama, braneći posebnost kategorije religioznog u ljudskom rodu, biti pozvana da izrekne najviše valjanih spoznaja o religioznoj činjenici shvaćenoj, ponovimo, kao izrazito religioznoj strukturi, a ne toliko kao psihološkoj, sociološkoj, etnološkoj, povijesnoj i filozofskoj činjenici.

Taj neodgodivi posao dešifriranja dubokog smisla religije — a ne bavljenje pukim faktima i dopadljivim usporedbama — zacijelo je prvorazredan zadatak znanosti o religijama, koja iz golemog materijala o sakralnim pojavama mora izlučiti ono što »hoće reći« jedna takva povijesna pojava. Svijet se preko religijskih simbola »objavljuje« i »govori«. Ne radi se, dakako, o nekom objektivnom ili utilitarnom govoru, o pukom odslikavanju realnosti, nego o dubljem prodoru u samo značenje stvari. Religioznom čovjeku svijet se objavljuje kao »šifrirani tekst«, koji preko svojih struktura, modaliteta i ritmova prenosi sudbinske poruke iskona. Stoga svemir treba stalno pascalovski »slušati« i »čitati« kao koherentni sustav značenja, koji otvaranjem prema smislu upućuje na svoju nadkozmičku bitnost. Dešifrirani u svjetlu religioznih simbola, predmeti »blistaju« temeljnim smislom. Najvažnija funkcija religioznog simbola jest dakle u njegovoj sposobnosti da izrazi paradoksnu situaciju i zadnje strukture realnosti, koje ni na jedan drugačiji način nije moguće opisati; religiozni govor otvara i otkriva jednu dimenziju iskustva, koja bi bez njega ostala zauvijek zatvorena i skrivena ljudskom duhu; mitovi govore o čovjekovim graničnim situacijama, koje jedino u religioznom simbolizmu bivaju obasjane smislom.

### **Zahtijevnost interdisciplinarnosti u suvremenoj znanosti**

Vratimo se ponovno interdisciplinarnom pristupu religiji. Prihvaćanjem tog postupka nismo napravili nikakav izuzetak i udaljili se možda od općih usmjerenja u znanosti. Naprotiv, čini se da je upravo sva moderna znanost vrlo obilježena tendencijama interdisciplinarnosti i pluralističkog prilaza. Zato kad odabiremo interdisciplinarni put istraživanja fenomena religije, najviše se približujemo zahtjevima epistemologije suvremene znanosti, koja takvu različitost u metodi preporučuje, vjerojatno poradi rastuće autonomije pojedinih segmenata istraživačke realnosti. Naravno, to onda znači da do primjene pluralističke metode na područje religije ne dolazi zbog neke posebne potrebe ili unutrašnjeg razloga, nego je u pitanju samo proširenje općeg interdisciplinarnog usmjerenja znanosti na sva područja realnosti.

O interdisciplinarnom pristupu možemo govoriti, jednostavno i kratko, kad se jednom te istom objektu približavamo na više načina. Tako se, recimo, određenoj kulturi može prići s vidika povijesti, sociologije, psihologije, zemljopisa, demografije i gospodarstva; ili, u drugom primjeru, čovjek može biti podjednako predmet istraživanja u biologiji i psihologiji, u medicini i filozofskoj antropologiji. Uspostavlja se dakle neki proces kooperacije, u kojemu svaka od odgovarajućih znanosti zahvaća stanovit vid, obrađuje ga različitim metodama istraživanja i dolazi konačno do različitih rezultata, premda istodobno zadržava svijest i o vezanosti svih razina u neku predznanstvenu cjelinu i o potrebi njezina ponovnog pronalaženja. Posredstvom interdisciplinarnе suradnje želi se na neki način rekonstruirati jedinstvo objekta koji se neizbježno rascijepao u fragmentaciji metoda. To jedinstvo, međutim, nije dano apriori, kao neka prethodna sinteza u obliku velikih misaonih sustava koje možemo unaprijed savršeno spoznati, nego više kao zahtjev, princip unifikacije i bitna nedovršenost.

S obzirom na intenzitet suradnje između pojedinih znanstvenih disciplina, možemo razlikovati nekoliko oblika interdisciplinarnе kooperacije.<sup>19</sup> Prvi i najjednostavniji oblik sastoji se od istraživanja jednog predmeta pod različitim vidicima a da prethodno nije postignuta bilo kakava suglasnost u pogledu pojmova ili metoda. Takav pristup je vrlo prihvatljiv, jer u stanovitom broju slučajeva čini prvu i jedinu etapu dijaloga između različitih znanosti, pa mu često daju značenje »ekumenskog« dijaloga u znanosti.

Drugi oblik je već interdisciplinarni rad u pravom smislu riječi, a pretpostavlja očito neku interakciju u pojmovima i metodi između dviju ili više znanosti. Kad se interakcija odnosi samo na pojmove možemo govoriti o interdisciplinarnim dodirima, gdje je naglasak stavljen na epistemološke probleme. Suprotno tome, kad postoji i metoda interakcija, možemo govoriti o interdisciplinarnom istraživanju, što je naravno svrha svih kretanja u znanosti. Taj viši stupanj suradnje traži bez sumnje vrlo razrađenu prethodnu zajedničku epistemologiju i minimum srodnosti između pojedinih disciplina. Tako danas upravo metodologija postaje najčešća točka međuznanstvenog susreta i perspektiva prema kojoj se kreću sva operacionalna i kibernetička istraživanja u znanosti.

To nas ovlašćuje da zaključimo kako postoje takve znanstvene discipline koje se između sebe mogu više približiti nego druge. Odatle pojmovi: bliže znanosti i daljnje znanosti. Treba međutim odmah dodati da je razvoj metoda u svim znanostima vrlo brz i da je upotreba mnogih tehnika istraživanja općenito zajednička. Znanosti koje su nekad mogle biti shvaćene kao daleke danas se približuju s jednom zbunjujućom brzinom. Dovoljno je spomenuti lingvistiku, logiku, epistemologiju, psihologiju i sociologiju. Iako je dakle teško vjerovati da se u interdisciplinarno istraživanje mogu uključiti sve aktualne znanosti, srodnosti između pojedinih grupa znanosti neosporno ubrzano rastu.

<sup>19</sup> François Houtart, *L'institutionnalisation de la recherche interdisciplinaire*, u zborniku *Recherche interdisciplinaire et théologie*, Paris, 1970, str. 94—97.

Ta se stupnjevitost međuznanstvene suradnje odrazila na terminologiji, koja pokušava fiksirati pojedina stanja. Kad više disciplina istražuje jedan objekt, onda to možemo nazvati multidisciplinarnost ili pluridisciplinarnost; kad se pak ostvaruje stanovita integracija u metodi, onda je bolje govoriti o interdisciplinarnosti ili kodisciplinarnosti. Rječnik, jasno, ne uspijeva ni izdaleka slijediti nagli procvat vrlo suptilnih i neodređenih susreta između pojedinih znanosti.

Da bi najavljena suradnja znanstvenih disciplina dostigla razinu teorijske vrijednosti i praktične plodnosti, bit će potrebno da se što prije oslobodi štetnog nasljeđa pozitivizma, koji je nepotrebno umnožio i zaoštrio opreke između disciplina, odijelivši svojim postupkom eksperimentalne od humanističkih znanosti. Time su zapravo egzaktnim i pozitivnim znanostima ostala širom otvorena vrata za neobuzdanu eskalaciju vlastite metode, koja je u dobroj mjeri poslužila u ostvarivanju rijetko moćnog monopola u oblasti metodologije. Zato se u egzaktnim znanostima može zapaziti jaka tendencija da se vlastiti pristup nametne svim ostalim znanostima. Pri tome je pozitivizam pošao od jasne razlike između subjekta koji spoznaje i onoga što čini objekt spoznaje. Sva je istina u predmetu. Ta je pretpostavka vezana za auktoritet klasične fizike pojavom kvanta izgubila svoje univerzalno značenje. Heisenbergove relacije nesigurnosti poljuljale su objektivitet predmeta. Stara je fizika, naime, smatrala da je moguće zanemariti smetnje što ih prilikom proučavanja prirodnih pojava uzrokuje znanstvenik samim svojim ispitivanjem i mjerenjem. Ako ta pretpostavka vrijedi dalje u makrofizici, kod pojava u atomskom svijetu ona očito gubi svoju valjanost. Istraživanja N. Bohra i W. Heisenberga pokazuju da svaki pokušaj mjerenja određene veličine poremeti druge veličine koje su uz prvu vezane. Nemoguće je istodobno izmjeriti dvije sastavljene veličine, jer postoji zavisnost fizikalnih objekata u odnosu na eksperimentalnu intervenciju fizičara. »Znanost«, kaže W. Heisenberg, »prestaje biti očevidac i posmatrač prirode, ona se prepoznaje kao dio recipročnog djelovanja između prirode i čovjeka.«<sup>20</sup>

Otkrića u mikrofizici imala su snažan odjek na teorijska opredjeljenja u filozofiji prirode. Fizika je prva demantirala, iako se to od nje najmanje očekivalo, pozitivističku tezu o homogenosti znanstvenog prostora, koji bi navodno bio podoban samo za eksperimentalno-egzaktna istraživanja, dotično primjeren isključivo jednoj univerzalnoj metodologiji. Uvođenjem ljudskog čimbenika u znanstvenu igru rastavljen je spomenuti prostor na barem dva samostalna dijela koji sada mogu nesmetano ući u dijalog. Na taj su način bili ispunjeni povijesni uvjeti za pojavu interdisciplinarnog suradnje, premda tek u njezinu zametku. Trebalo je najprije obezvrijediti pretpostavku da je sva istina u objektu, u predmetu izvan čovjeka, jer onda nema ni pluralizma u pristupu ni interdisciplinarnosti u istraživanju, nego postoji samo jedna znanost i njezina apsolutna istina. Slična rehabilitacija subjekta, kao sudionika u znanstvenom traženju, opaža se u naše vrijeme u društvenim i psihologijskim znanostima.

To je primjerice došlo do izražaja u oporbi J. Habermasa na nepozitivističke pozicije K. Poppera. Ugledni suvremeni zagovornik kritičkog ra-

<sup>20</sup> Werner Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, 1962, str. 34.

cionalizma i predstavnik bečke škole K. Popper želi primijeniti metodске kriterije prirodnih znanosti na društvene nauke, proširujući jednu te istu metodologiju na sve posebne discipline. Protivno tom iluzornom projektu globalizacije i hegemonije u metodama, danas se potiče stvaralačko suočavanje, koegzistencija i tolerancija u znanosti. Na sreću sve je više suživota u znanosti, jer nam baš ništa ne nalaže upotrebu ove ili one metode. U takvom kontekstu radovi T. Kuhna i P. Feyerabenda uvjerljivo pokazuju da znanost napreduje prvenstveno osporavanjem prihvaćenih metoda i prekidom sa svim do tad iskušanim pristupima. Stoga samu znanost može daleko više promaknuti jedan načelni znanstveni anarhizam nego sve alternative sterilne i dogmatske metodologije. M. Polonyi<sup>21</sup> upozorava na okolnost da je u svakom ljudskom činu spoznaje nužno umiješan udio strasti osoba koje spoznaju, što nije jednostavna nesavršenost nego vitalna komponenta same spoznaje. To pokazuje da se suvremena znanost polako udaljava od mehaničkog modela iz svojega početnog razdoblja, kad je sva realnost bila stavljena u objekt, a funkcija istraživača sastojala se u tome da izvuče zakone koji određuju ponašanja objekta, dok je subjektivno bilo sinonim za »nerealno«, »neistinito« i »pogrešno«. Kao posljedica novih stajališta, mehanički je model zamijenjen modelom interakcije društvenih znanosti, prema kojem realnost nije smještena u objektu već u subjektu, odnosno u relaciji između subjekta i objekta.

Novi prinosi u sociologiji i psihologiji razvijaju dakle ideju o bitnoj mnogostrukosti zbiljnosti, koja nije nikada jednostavno dana, nego je konstituirana. Shvaćanje pak te realnosti uvijek je aktivni čin koji jednako obuhvaća subjekt i objekt. Dapače, u svakidašnjem životu jedina čovjekova realnost jest neka društvena konstrukcija, u kojoj se uspostavlja dijalektički odnos između ljudske aktivnosti i institucija.<sup>22</sup> I psihologija uči da je čovjekovo ponašanje podložno dvijema promjenljivim veličinama: biološkoj konstituciji i društvenom poretku. To opravdava upotrebu različitih metoda u ispitivanju ljudskog ponašanja i traži njihovu suradnju. Ako želimo međutim istodobno izmjeriti jednu i drugu veličinu — zadržavajući tradicionalnu shemu mišljenja o kauzalnosti — zapaziti ćemo kako se različite discipline između sebe uzajamno ograničavaju. Ključ za razumijevanje rasprave između psihoanalitičara i marksista, psihologa i antropologa o tome što konačno određuje čovjeka leži u biti u nemogućnosti sjedinjenja dviju kauzalnosti — društvene i psihičke — u jednu te istu teorijsku konstrukciju. Odatle onda umjetna podjela znanosti na instrumentalne i kauzalne. U stvari, dok znanost upotrebljava kategoriju isključive kauzalnosti, dotle nema govora o interdisciplinarnosti. Povijest socioloških i psiholoških znanosti to najbolje pokazuje.

Kretanja u suvremenoj znanosti dokazuju, na kraju, barem dvije stvari: prvo, da je prošlo vrijeme zatvorenih sustava i jedne opće primijenjene metode za svu realnost; drugo, da će eventualno nova integracija znanstvenih disciplina biti temeljena na energičnom odbacivanju svih jedno-

<sup>21</sup> Michael Polonyi, *Personal Knowledge*, New York, 1964, str. 14.

<sup>22</sup> Peter L. Berger-Thomas Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, 1974, str. 258.

značnih shvaćanja realnosti, svih ideologijskih izjednačavanja jedne koncepcije realnosti sa samom tom realnosti. Bit će priznat pluralitet zbiljnosti i pluralitet ljudskog duha.

U taj okvir interdisciplinarnog dijaloga treba smjestiti znanost o religijama. Zacijelo, ona je u mnogome predodređena za pluralistički vidik, jer svojom sastavljenosti već više od jednog stoljeća svjedoči i nagovještava mogućnost sudjelovanja više disciplina u istraživanju jednog predmeta. Ako je u toj povijesti bilo više sukoba i nevjernosti nego suradnje, ne znači da se prednosti interdisciplinarnog pristupa neće najviše osjetiti upravo u oblasti istraživanja pojave religije. Čini se da smo sada tome najbliži. Iskaz o religiji kao stvaralačkoj afirmaciji istine o cjelini ljudskog iskustva, što ga nude R. Bellah i T. Parsons, nehotice se pokazuje kao zbroj svih iskaza o istini interdisciplinarnog pristupa realnosti.