

KRIZA ZNANOSTI O RELIGIJAMA (III)

Jakov Jukić

Uz opisano nagnuće prema osamostaljenju dijelova znanosti o religijama išla je s vremenom i neka sve jača povijesna struja povezivanja tih dijelova. Na prvi pogled te su dvije tendencije u protuslovlju, jer dok jedna rastavlja, druga spaja i sjedinjuje. U stvari riječ je o dvjema sličnim ili istim usmjerenjima, koja se tek dubljim razvidom u njihov vremenski tijek mogu prepoznati kao istovjetna.

U prvom slučaju, naime, svaki se dio opće znanosti o religijama — psihologija, sociologija, fenomenologija, filozofija — izdvaja i preuzima, posredstvom redukcionističke sheme, ulogu jedino mjerodavne znanstvene pozicije, iz koje onda postaje moguća ideologijska ocjena religije. U drugom se, na izgled suprotnom slučaju, znanost o religijama jednako cijepa, ali njezini se sastojci nakon osamostaljenja i ideologijskog otrežnjenja ponovno spajaju u manje skupine, odnosno miješaju, tražeći pomoć između sebe, jer su znanstveno nedovoljno pripremljeni da svaki posebno pristupi složenom poslu obrazloženja religije. Preostaje im ili ideologijsko osamostaljenje ili djelomično povezivanje. Dakle, kad se neki osamostaljeni dio pokaže nemoćan u svojem znanstvenom traženju, jer je ideološki opterećen, onda se okreće za pomoć drugim dijelovima znanosti o religijama. Stoga bi se moglo reći da povezivanje spomenutih dijelova počinje upravo nakon njihova neuspjela osamostaljivanja, pa da dvije navedene tendencije nisu suprotne, nego slijede uvijek jedna nakon druge.

Unatoč tim razlikama, znanost o religijama ostaje jednako razdijeljena i nemoćna da skupi svoje raspadnute dijelove. To što se neki njezini dijelovi između sebe povezuju ne mijenja mnogo na stvari, jer se od tog povezivanja nikada ne oblikuje znanost o religijama.

Tendencije povezivanja dijelova znanosti o religijama

Prvi susret između dvaju već osamostaljenih dijelova znanosti o religijama zbio se u dodiru sociologije i psihologije religije. Taj susret, plodonosan po praktičnim rezultatima i zanimljiv po nadahnuću, bio je pripreman od tri prethodna znanstvena problema, koji su, premda tehničke naravi, otvorili put pojavi socio-psihologijskog sjedinjenja. Na te probleme moramo određenije ukazati.

Zahtjev za psihološkom nadopunom potekao je iz redova sociologa religije, koji su, osobito u prvom razdoblju razvoja te najmlađe grane znanosti o religijama, bili pretežno zabavljeni analizom brojčanih odnosa. Zato su statističkom obradom otkrivali kvantitet, ali je kod toga kvaliteta religioznih pojava ostajao i dalje potpuno nepristupačan sociološkom istraživanju. Vjerski život, često izražen u postocima redovitog pribivanja nedjeljnom bogoslužju, nije mogao biti uvjerljivije predočen

u matematičkim veličinama, jer se indeksi posjeta nedjeljnoj misi, kao i drugi pokazatelji izvršavanja vjerskih obreda, nisu ni približno poklapali s indeksima intimnog religioznog osvjedočenja. To su dva svijeta: jedan brojeva, drugi unutrašnje autentičnosti. Onome koji nikada ne izostaje s nedjeljne mise može nedostajati svaka vjera, dok onaj koji rijetko prekoračuje prag orkve može u sebi čuvati duboku vjeru i sveti nemir. Ukratko, brojevi su brzo zatajili. Zato je psihologija bila pozvana u pomoć. Zaista, popisom izvršavanja vjerskih dužnosti otkrivamo samo broj onih što izvanjski ostaju vjerni Crkvi, ali ništa ne doznajemo o njihovoj stvarnoj religioznosti i moralnom vladanju, ništa o uzrocima i učincima njihove ustrajnosti i revnosti, konačno, ništa ne doznajemo ni o odsutnima i motivima njihova odalečivanja. A baš su to kategorije koje živo zanimaju sociologiju religije, ali do kojih ona, metodom obične kvantifikacije, teško može doprijeti. Za nju je sigurno manje važno znati koliki je broj onih koji prakticiraju vjeru, nego doznati za razloge njihove vjerske ravnodušnosti.¹ Bilo kakvim produbljivanjem kvantitativnih podataka nećemo, međutim, stići do tih novih kvaliteta koje nismo uzeli u obzir, jer su brojevi homogene veličine. Naravno, mi možemo, primjerice, doznati koliki je broj posjetioca jedne crkve, ali nećemo biti u stanju zbrojiti izvanjske i unutrašnje uvjete, koji su uzrok da narod redovito odlazi u crkvu ili se od nje masovno odvraća. Pod tim uvjetima, svaki je slučaj jedinstven i teško se može podvrgnuti pod opću šifru, koja onda kvantitativnom aproksimacijom biva uvrštena u čudnu igru brojeva i njihovih završenih apstrakcija. Na toj je točki nedostatka kvalitativnih mjerenja zakazala sociologija religije, pa je bilo prijeko potrebno da joj priskoči u susret psihologija religije sa svojim uslugama. Odatle potreba njihove interdisciplinarne suradnje i znanstvenog nadopunjavanja.

Suočena s tim problemom nedostataka vlastite metode, sociologija religije je počela sve više razlikovati »religioznost« od »religiozne prakse«. Dok je prvim pojmom označavala svaku izvanjsku ili unutrašnju znakovitost odnosa između čovjeka i božanstva, drugim je pokazivala samo stupanj izvanjske poslušnosti osoba ili društvenih grupa stanovitim obavezama i savjetima Crkve kojoj oni pripadaju. Izraz »religioznost« sadržava ne samo vjerovanje, obrede i čudoredna pravila nego jedan sasvim određen zamišljaj svijeta i života. U njemu prevladavaju stajališta, usmjerenja i sudovi, a u »vjerskoj praksi«, naprotiv, na prvo mjesto dolazi vladanje u religioznim stvarima.² Određujući predmet svojeg istraživanja, sociologija religije se našla u nedoumici, jer nije mogla nigdje smjestiti jedan određeni odsjek svojega zanimanja: odnos između vjerskog mentaliteta i društvenih pojava, u kojemu treba, u perspektivi religioznosti, istražiti mišljenja, vjerovanja, motivacije, stajališta, uvjerenja, čuvstva i mehanizme njihova oblikovanja.³ Taj materijal ne spada izrav-

¹ Gabriel Le Bras, *De Louvain a la Tourette*, predgovor u zborniku *Sociologie religieuse sciences sociales, Actes du IV. Congrès International*, Paris, 1955, str. 12.

² Silvano Buralassi, *Il comportamento religioso degli italiani. Tre saggi di analisi socio-religiose*, Firenze, 1968, str. 5.

³ Edvard D. Vogt, *La definizione di sociologia religiosa*, u prvom dijelu zbornika *Sociologia religiosa*, Padova, 1957, str. 9—20.

no u sociologiju, nego djelomično u socijalnu psihologiju religije, a nje jednostavno nije bilo. Postojala je samo sociologija ili psihologija religije. Na taj način sociologija religije je stavljena pred izbor: da se odrekne težnje obuhvaćanja cijelog prostora društvenosti ili da pozove u pomoć psihologiju i s njom podijeli odgovornost šireg prodora u čovjekovu religioznost. Čini se da je izlaz bio u drugome.

Time smo ukratko odgovorili na pitanje o prvom razlogu sjedinjenja sociologije i psihologije religije. Drugi razlog je posve sličan prvome, samo što dolazi iz suprotnog smjera, iz znanstvenog prostora psihologije, koja je bila izložena istim povijesnim teškoćama kao i sociologija religije. S početnim koracima u introspekciji i pod presudnim utjecajem Würzburške škole, psihologija religije se dugo vrtila u krugu metodološke neplodnosti, barem što se tiče konkretnih rezultata istraživanja. Koristeći se u početku vrlo priprostim upitnicima i oprezno se otvarajući eksperimentalnoj tehnici,⁴ ona je sa skromnim uspjehom mogla upotrebiti dostignuća drugih znanstvenih grana. Tek kad je počela usvajati metodičke postupke sociologije, odnosno kad se počela koristiti metodama koje su poslije postale vlastite sociologiji, psihologija religije je osjetno proširila svoje mogućnosti u istraživanju religioznih činjenica. To je druga točka susreta dvaju dijelova znanosti o religijama, susreta koji dolazi od nemoći psihologije religije — na što je spala zbog svoje ideologijske isključivosti — da sama riješi problem religioznosti. Obraćajući se drugim dijelovima znanosti o religijama, psihologija je morala usvojiti i nešto od njihovih posebnosti. Zato su danas granice između sociologije i psihologije religije vrlo nesigurne i pomične. Kao što se sociologija protančila psihologijom, tako se isto psihologija religije matematizirala i geometrizirala sociologijom. Dovoljno je pogledati samo neke od novijih knjiga⁵ iz toga područja da se uvjerimo u kojoj mjeri su sociologijske metode broječanih odnosa i geometrijskih figura preplavile psihologiju religije. Uostalom, teško je reći da li sve ono što se danas pokazuje kao psihologija religije stvarno spada u tu znanstvenu granu ili bi možda trebalo dobar dio tog sadržaja prebaciti u sociologiju religije. Tu nekog sigurnog kriterija za razgraničenje nema. Na primjer, u jednom zajedničkom djelu o psihologiji smrti središnji članak je napisao sociolog⁶, a ne psiholog religije. Takvih primjera će po svoj prilici biti sve više u znanstvenoj književnosti, čemu je svakako razlog u posebnom usmjerenju moderne psihologije religije prema istraživanjima društvenih određenja religioznosti. Za upućene taj zaokret ne bi trebao biti iznenađenje, to manje što je psihologija prihvatila općenito, a s njom psihologija religije posebno, ublaženo stajalište behaviorizma i stavila u obzor ispitivanja čovjekovo ponašanje. Dakle, naklonjena deskripciji i kvantitetu u istraživanju, psihologija religija se brzo našla gurnuta u prostor sociologije, pospješujući sa svoje strane međusobni dodir i zблиženje dvaju sastavnih dijelova opće znanosti o religijama.

⁴ Henri Clavier, *L'idée de Dieu chez l'enfant*, Paris, 1926, str. 192.

⁵ Jean-Pierre Deconchy, *Structure génétique de l'idée de Dieu chez des catholiques français*, Bruxelles, 1967, str. 235.

⁶ Pierre Delooz, *Who Believes in the Hereafter?*, u zborniku *Death and Presence, The Psychology of Death and the After-life*, Bruxelles, 1972, str. 17—38.

Tako smo došli do trećeg razloga, koji se nalazi u povećanom zanimanju industrijskog društva za stanovita pitanja koja ne spadaju isključivo ni u psihologiju ni u sociologiju. Ovdje treba spomenuti: pokret istraživanja međuljudskih odnosa, posebno u industriji i društvenim organizacijama, onda strukturalnu analizu malih skupina s teorijom ljudskih grupa, te konačno probleme propagande, predrasuda i javnog mišljenja. Sve to ide pod treći vidik, koji se nalazi istodobno izvan osnovnog područja psihologije i sociologije, a opet određenim dijelom i u njima. Takve teme učestalo se množe, pa osjećamo da je socio-psihološka sistematizacija, koju je prije dvadeset godina izradio G. Maletzke već pomalo zastarjela. Zacijelo, s tim istim profanim temama trećeg vidika susreće se danas psihologija i sociologija religije. Međuljudski odnosi su jednako prisutni u crkvenim strukturama kao i u profanim, jer su vjerski organizmi također neke društvene organizacije, podložne ispitivanju odnosa ljudi u njima; pojavom podzemne crkve i temeljnih skupina postalo je aktualno istraživati dinamiku vjerskih grupa i oživljavati u njima, pretežno tehničkim sredstvima, težnje solidarnosti, suradnje i ljubavi; na kraju, primjena raznih putova istraživanja propagande, predrasuda i javnog mišljenja može biti uspješno proširena na crkveno područje, iako zasad u nešto skromnijem opsegu. Tako socijalna psihologija nadodaje sebi novu specijalizaciju, upuštajući se u pitanja čovjekove religioznosti u psiho-društvenom kontekstu.

Nije trebalo dugo čekati da, pod utjecajem spomenutog trostrukog tehničkog razloga, izraste nova znanstvena grana, nastala od nepokrivenog područja sociologije i psihologije religije. Njezino je ime psiho-sociologija religije, a u metodičkom pogledu želi zahvatiti krug trećeg vidika. Iako su ta nastojanja još ograničena, zasad svega na jednu sintetičku studiju⁷, ne može se reći da nije došlo do stvarnog sjedinjenja mnogih odlomaka sociologije i psihologije religije. Ta nova znanstvena disciplina ima svoj poseban predmet istraživanja: pojavu pripadnosti vjerskoj zajednici. Dok je sociologija pokušavala da po kriteriju intenziteta religiozne prakse obilježi i podijeli vjernike na skupine (vođe, obične, periferne i spavajuće), psiho-sociologija ide dalje od običnog popisa prisutnih i želi otkriti motive tom sudjelovanju u crkvenom obredu. Drugim riječima, psiho-sociologija religije promatra pribivanje kultu kao volju vjernika da pripadaju određenoj vjerskoj skupini, u širem smislu samoj Crkvi ili sektu. Kad se ta volja ostvari, onda je pripadnost već objektivno izražena u vjerskom ponašanju, po kojemu se čovjek izjednačuje sa stanovitom religijskom grupom. Na tom stupnju, moguće je sociologijski pratiti religiozno ponašanje, jer ono izaziva društvene posljedice u situaciji zajednice. Između ponašanja i pripadnosti treba još umetnuti psiho-sociološku kategoriju usmjerenosti, s obzirom da vjersku pripadnost izražava samo ono ponašanje, koje je stalno usmjereno prema određenoj vjerskoj zajednici. Dakle, osim vjerske pripadnosti, koja je pretežno sociologijski elemenat, pojavit će se svijest o vjerskoj pripadnosti, što je vlastito više psihologijskom pristupu.

●
⁷ Hervé Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Roma, 1966, str. 314.

Koristeći metode socijalne psihologije, ta nova znanstvena disciplina istražuje pojavu vjerskog ponašanja i značenje crkvene pripadnosti i u svezi s tim postanak i diferencijaciju religioznog usmjerenja. Bez pomoći tih metoda, sociologija religije je bila osuđena na neplodnost, jer je usredotočila svoje zanimanje na kvantitativnu analizu crkvenih zajednica, njihovu dimenziju, strukturu i razvoj, puštajući posve po strani specifično religiozno ponašanje u njima. Sredstva socio-psihološke analize dopuštaju nam danas da se upustimo u precizno i točno ispitivanje religioznog vladanja. Iako je pojav ponašanja vjerske pripadnosti najbolje proučen od svih drugih socio-psiholoških sastojaka religioznog ponašanja, neće samo taj vidik biti važan. Prema J. P. Deconchyju nova se sastavljena znanost mora pobliže pozabaviti: religioznim odnosima, tvorbom i oblikovanjem grupa s religioznim ciljevima, vjerskim socijalizacijom, religijskim jezikom i stereotipima, jačanjem grupne moći formulacije, religijskim aktivnostima i iščekivanjima.⁸ Popis pitanja iz socio-psihologije religije nesumnjivo raste, pa su neki⁹ pod tim kutom gledanja ispitivali religioznu poruku i sumnju, tumačenje vjere i kulture kao središnjeg problema katehizacije, magičku misao u predadolescenciji, ideale i stajališta mladih, društvenu svijest i etičke vrednote.

Pokazali smo, na temelju netom iznesenih podataka, da su tendencije povezivanja dijelova opće znanosti o religijama najviše došle do izražaja u dodiru sociologije i psihologije religije. Ta je suradnja u naše doba toliko uzajamno uznapredovala da je bilo potrebno za nju uspostaviti posebnu znanstvenu disciplinu i dati joj posebno ime: psiho-sociologija religije.

Međutim, u slučajevima drugih dijelova opće znanosti o religijama ta suradnja je izostala, odnosno rijetko se tako javno iskazivala kao u dodiru sociologije i psihologije religije. Kad je neka sveza između tih dijelova ipak otkrivena, teško je bilo odmah doznati da li ona dolazi od ispunjenja znanstvenih potreba ili je u funkciji opravdanja stanovite ideologije. Znači da ima suradnje koja nije samo znanstvena. U tom smislu je razobkrivanje odnosa između dijelova znanosti o religijama vrlo složen i dugotrajan zadatak, u kojem treba stalno razlikovati skriveno ideologijsko povezivanje od neskrivene interdisciplinarne suradnje. Stoga bi bilo netočno i prebrzo ustvrditi da su tendencije povezivanja dijelova znanosti o religijama uvijek zahtjev čiste znanosti i njezinih razumljivih nedostataka, dok su tendencije osamostaljenja tih dijelova rezultat direktnog uplitanja ideologije i njezinih tajnih namjera. Naprotiv, bit će slučajeva da se dijelovi opće znanosti o religijama između sebe povezuju također iz ideologijskih razloga — u očekivanju kasnijeg osamostaljenja — premda sve to uzima privid znanstvene zauzetosti i objektivnosti. Na toj točki rasudba je najteža, ali se poslije razvid obdanjuje. U njemu se pokazuje da je redukcionizam prisutniji ondje gdje jača samostalnost dijelova znanosti o religijama, kao i obrnuto, da znanstvena suradnja raste ondje gdje su redukcionističke težnje potisnute. Iz toga slijedi da sveze pojedinih ogranaka znanosti o religijama moraju

⁸ Jean-Pierre Deconchy, *La psychologie des faits religieux*, u zborniku *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, 1970, str. 165.

⁹ Giancarlo Milanese, *Ricerche di psico-sociologia religiosa*, Roma, 1970, str. 223.

biti ispitane u svojem dvostrukom značenju: kao znanstvene i ideološkijske.

Postupak koji pazi na to dvostruko značenje uvijek je u opasnosti da zamijeni ideologiju sa znanostju i znanost s ideologijom. Ta se situacija pogoršava otkrićem da ideologijsko osamostaljenje ide preko znanstvenog povezivanja. Naime, u prvoj fazi povezivanja ne može se još sa sigurnošću znati je li suradnja pojedinih sastojaka znanosti o religijama usmjerena na međusobnu znanstvenu pomoć ili je prisutna radi neke ideologijske namjere, koja će tek u drugoj fazi odbaciti sve prethodne znanstvene obzire i otkriti svoju pravu redukcionističku prirodu. Odatle potreba opreznosti i osjećaja za igru ideološke lukavosti u pristupu otkrivanja tendencija koje povezuju dijelove opće znanosti o religijama.

Zato ćemo sad, u drugom dijelu, obratiti pažnju ne samo na znanstvenu suradnju nego i na ideologijsko povezivanje odjeljaka opće znanosti o religijama. Prigovor da bi to razmišljanje trebalo ići u prethodno poglavlje nije na mjestu: prvo, jer se ovdje ipak radi o povezivanju, a ne osamostaljivanju; drugo, jer u svim slučajevima povezivanja, osim onih između sociologije i psihologije religije, neće ideologijska motivacija biti razlučena od znanstvene preuzetosti, što upućuje na zaključak da ćemo u buduće imati posla s pretežno »mješovitim« situacijama.

Neosporno, jedna od takvih »mješovitih« situacija jest sustav strukturalizma, koji na poseban način stavlja pitanje religije i mitologije u krug svoje znatiželje. Nije on, zacijelo, po iskazima neka znanost o religijama, a još manje dio te znanosti, ali je po svemu sudeći ipak stanovita opća sinteza o religiji. S kojeg stajališta? Na to je teško odgovoriti, jer strukturalizam je podjednako lingvistika, sociologija, etnologija, psihologija, antropologija i filozofija. Po uzoru na srednjovjekovne *summe*, strukturalizam želi dostići totalitet smislenosti, pa u svim pojedinačnim pojavama traži potvrdu općih načela. Dostiže, nakle, neku ojelovitost kao ideologija, ali polazi od posve konkretnih podataka kao i dijelovi znanosti o religijama. U tome je originalnost njegova pristupa religiji: po jednoj strani je ideologija, po drugoj znanost. Zato spada u spomenute »mješovite« situacije.

Ukratko, u sintezi i svemu onome što prethodi toj sintezi, strukturalizam je vrlo sličan povezivanju dijelova opće znanosti o religijama, ali se po zadnjim zaključcima od nje potpuno odvaja. To se odvajanje, međutim, obavlja na skriveni način dosta ranije, već u pristupu religiji i mitu, jer strukturalizam sakuplja golemi etnografski materijal ne zato da bi u njemu pronašao nešto novo što još nije znao, koliko da bi u njemu potvrdio nešto što je već prihvatio kao istinito. Taj apriorizam postaje znak da je ideologija na djelu. Koristeći lingvistički model — s kojim je rastumačio jezik i obiteljsko srodstvo kao sustav komunikacija — strukturalizam pokušava označiti svrhu mita i religije jednako u toj komunikativnosti, dakle izvan njihovih neposrednih sadržaja i značenja. Prema tom stajalištu, svrha je mita da čovjeka opskrbi takvim logičkim modelom mišljenja, koji će mu najuspješnije pomoći u razrješavanju suprotnosti, pa mitska misao ide od sabiranja tih suprotnosti prema njihovu posredovanju. Dosljedno tome, religija nije sastojak povijesti

ili društva, ona je izražaj savršenog sustava, koji oblikuje nesvjesna aktivnost uma. Strukturalizam želi otkriti zajedničku ljudsku strukturu, nešto kao prestabiliranu harmoniju, artikuliranu u zakonima suprotnosti, a kojima se objašnjava logično funkcioniranje svih pojava u kulturi i povijesti, pa tako i religije. Struktura, prema njemu, određuje u krajnjem slučaju svako religiozno vladanje i mišljenje.

To znači da religija nema vlastite autonomije, ona je jezik drugog stupnja, čista organizacija odnosa, sveza suprotnosti, ispod čega proviruje izvorni sustav, koji drži sav taj privid religije u životu. Nije u pitanju nikada sama religija, nego otkrivanje općih psiholoških zakona, koji uvjetuju stvaranje religijskih kultura, kao specifičnih povijesnih oblika pripočavanja između ljudi u društvu. Zato je strukturalističko bavljenje religijom uvijek nebitno: više potvrda temeljnih zakona, nego istina o svetome. Odatle neko postupno odalečivanje strukturalizma od religijskog predmeta, često dotle da se taj predmet našao ispražnjen od svega onoga što je religiozno. R. Bastide misli da se tome ne treba čuditi, jer nas religija kategorijom svetoga uvijek stavlja izvan čovjeka, dok se strukturalizam zanima samo za ljudsku misao, u kojoj otkriva strukture, a nikada za predmet na koji je ta misao upravljena. Po tome se strukturalizam bitno razlikuje od znanosti o religijama. U stvari, zadnji cilj te znanosti, kaže M. Eliade, nije da upozori na postojanje određenog broja tipova i shema religioznog ponašanja, koje su praćene posebnim simbolizmima i teologijama, koliko da shvati njihova značenja. A ta značenja nisu dana jedanput za uvijek, ona nisu »zatvorena« u odgovarajuće religiozne sheme, nego su, suprotno tome, »otvorena« tako da evoluiraju, razvijaju se i obogaćuju na stvaralački način u povijesnom tijeku.⁴⁰ Iako je strukturalizam sigurno neko povezivanje dijelova opće znanosti o religijama, nije to povezivanje obavljeno radi bolje spoznaje religije, koliko radi opravdanja ideoloških zaključaka jednog izvan-religioznog sustava.

Po mnogim svojstvima marksizam je također »mješoviti« sustav. Sintezom i sjedinjenjem mnogih znanosti, on je neka socio-filozofija religije, u kojoj sveto igra ulogu »naopakog« ili »lažnog« totaliteta. Da čovjek ne zna što je »lažno« nebo, ne bi se nikada dosjetio što je istinita zemlja. Nećemo se, međutim, vraćati tom redukcionizmu, nego hti-jenju marksizma da u prvoj fazi bude znanstven. O tome je dosta rečeno. Za nas će biti dovoljno ako upozonimo na to da, povijesno gledajući, u marksizmu postoji istodobno i briga zbog nedovoljne znanstvenosti i strah od premale ideološkičnosti u odnosu spram pojave religije. Taj osjećaj marksizam može nadvladati na dva načina: ili da pribjegne širem i slobodnijem shvaćanju *praxisa*, što mu je svakako primjerenije, ili da ide u potragu za izvanjskim uporištima. U tom slučaju marksizam se nužno povezuje s drugim sustavima: s pozitivizmom u prvim i kasnijim vulgarizatorima, s egzistencijalizmom u J. P. Sartrea, sa strukturalizmom u L. Althussera, s hegelijanizmom u E. Blocha, s psihoanalizom u E. Fromma i H. Marcusea. Obavlja se dakle neko sjedinjenje kao i u znanosti o religijama, ali ono ne polazi više od znanosti prema religiji nego ide obrnutim smjerom: od religije — čije je rješenje preduvjet

⁴⁰ Mircea Eliade, *Religions australiennes*, Paris, 1972, str. 197.

razgovora o čovjeku — prema znanosti. Stoga takva znanost ima svoje uporište u ideološnosti.

Zacijelo, to je razlog da se »mješoviti« sustavi iskazuju kao preduvjet svake znanstvenosti. A ta njihova preduvjetnost nije ništa drugo — to je sasvim očito — nego novo ime za već riješen problem religije. »Prihvati li zahtjeve strukturalizma«, piše C. Lévy-Strauss, »znanosti se o čovjeku nudi neusporedivo moćniji epistemološki model od onih s kojima je do sada raspolagala.«¹¹ Naravno, takva se obećanja mogu ispuniti, iako su prijeporna, ali religiju, kao predmet znanstvenog zanimanja, strukturalizam neće moći nikada do kraja istražiti tim modelom, jer mu sama religija podupire spoznajnu vrijednost modela. Ukratko, religija prethodi načinu i sredstvima koji je tumače. Zaključak može biti samo jedan: ako je metoda strukturalizma ispravna, onda zapravo nema mjesta za znanost o religijama u pravom smislu riječi, premda je moguće da postoji neko povezivanje njezinih dijelova, koje je izvršeno u strukturalističkom ključu.

To usmjerenje prema ideologiziranoj znanosti javlja se danas mjestimice u svim duhovnim prostorima, izričito u marksističkom strukturalizmu i neopozitivizmu. Antipovijesnost struktura, nadmoć logičkih shema nad spoznajom, iščeznuće kulture u prirodu — neki su od sadržaja koji pokazuju da će, posebno u novim neomarksističkim pravicima, religija, koja je eminentno povijesna stvarnost, doživjeti dematerijalizaciju. Filozofija religije, nekada odstranjena iz znanosti o religijama kao odviše nezorna i teorijska, vraća se u naše vrijeme kroz »mješovite« sustave i njihove znanstvene iskaze o religiji, iako s negativnim predznakom, kao filozofija nereligije. Kritika je istakla, primjerice, da se marksistički strukturalizam više zanima za filozofijske apriorizme, nego za povijesne realitete.¹² Iz njegove sklonosti za pojmovno izvire potreba da se na čistim strukturama utemelji znanstvenost ljudske spoznaje. Stoga, u tom dijelu moderne filozofije — gdje je razina apstraktnosti dosegla toliku visinu da je došlo do ishlapljivanja konkretnosti — zbiljnost religije se sve manje spominje. Kad su iščezli mnogi stabilniji realiteti i pozitivnije znanosti, nije čudno što su religija i znanost o njoj u takvoj situaciji potpuno nestale. Religije nema, jer je »žrtvovana« u temeljima sustava.

Na toj točki krug se ne zatvara. Konkretnost traži svoje, prodire kroz pukotine, navire kroz slabo učvršćene brane, izliva se u krizama, nesigurnostima i ugroženostima. U takvim i sličnim prilikama, ideologizirana znanost pokazuje svoju nemoć: ona može prividno štošta protumačiti, ali malo napraviti i predložiti. Čini se da danas znanost o religijama najviše privlači upravo ono što dolazi s druge obale, bolje rečeno s mora bez obala, jer to što dolazi pokušava, često naopakim putovima, čovjeku vratiti sve izgubljene konkretnosti i zbiljske nade, pa tako i religioznu nadu. Jer, religija je neka konkretnost ili je uopće nema.

¹¹ Claude Lévy-Strauss, *Mythologiques. L'homme nu*, Paris, 1971, str. 614.

¹² Raymond Aron, *D'une Sainte famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*, Paris, 1969, str. 73.

O toj »toploj« struji u znanosti o religijama bit će kasnije više riječi. Da bismo pokazali svu suprotnost između njezine zahtjevnosti u pogledu konkretnosti i apstraktnosti strukturalizma, izabrali smo granične slučajeve. Tako se u današnjim uvjetima, dolazeći s druge obale, uspostavlja neka neobična sociologija snova, transa, ludosti¹³ i sociologija utopija.¹⁴ Može se činiti neočekivanim, ali baš religija stoji u žarištu tih sociologija, koje treba shvatiti i kao neke znanosti o religijama, jer sažimlju rezultate etnologije, povijesti religija, antropologije, psihoanalize, psihijatrije i socijalne psihologije. U arhaičkim kulturama snovi, pomračenja, ushiti i luđačka stanja služe kao put prema nadsvijetu. O tome postoje bezbrojna izvješća. Primitivni ljudi su dobro osjetili da se preko čudnovatih stanja duha može prodrijeti u »drugi« svijet. Stoga uspostavljaju cijelu ljestvicu odnosa s tim područjima. Preko onoričkih slika, oponašanja gesta opsjednutih osoba, uzvika u deliriju, putovanja u noć svijesti, ritualnih priviđenja, razvrgnuća tijela i duše — prodire nadnaravno i mistično u svijet. Tako snovi, trans i ludilo postaju povlašteni posrednici između onostranog i svakidašnjeg u ljudskom životu.

U našem industrijskom društvu, međutim, drastično su prekinuti svi ti kanali priopćavanja. Snove smo ukrotili i pripitomili, jer ih učimo govoriti simboličkim jezikom vlastite povijesti, a ne bogova. Crkve sa svoje strane otkazuju povjerenje mističarima i vizionarima svih vrsta, skrivajući ih od javnosti u dobro zatvorene samostane. Čuda su podvrgnuta strogim testovima znanosti, pa se ima dojam da ni vjernici više ne uzimlju ozbiljno demone i njihove tajne igre. Medicina vraća luđake u društvo i potiče ih, uz obilnu pomoć kemičke prisile, da oponašaju normalne ljude. U suvremenoj znanosti mentalni bolesnici mijenjaju mjesto: oni napuštaju područje individualnog i postaju bolesnici društva, žrtve njegove agresije i represije. Društvo je bolesno, a ne pojedinac. Tako se čini da je danas nadsvijet odbačen i preveden na druge jezike, koji više zadovoljavaju naš kartezijanski i sociologijski razum.¹⁵ U stvari takvo stanje je prividno istinito, jer iz svih prostora dolaze baš suprotna svjedočanstva: o svezi bolesti, utopija, mističkih iskustava, revolucije, politike i antikulture. To je ona strašna pobuna podzemlja, koja samo na mahove potresa naš građanski i pseudo-građanski svijet. Zato i nije do kraja uspjela pozitivistička namjera da san, trans i ludost otkine od nadnaravnih izvorišta i prirodno ih protumači, jer oni ostaju nešto čudnovato i onda kad su naravno protumačeni. U tom kontekstu, sociologija religije, koja po dužnosti bilježi sve događaje u društvenom prostoru, ne može ostati slijepa za neočekivano buđenje neobičnog s druge obale.

Da nam nije do obrane sakralnog konzervativizma i banalne očitosti, nego da zaista želimo ostati unutar sociološke analize stvarnih društvenih događaja, najbolje pokazuje otkriće da se upravo u onim svjetovnim znanostima i društvenim pokretima koje osporavaju religiju i obilježeni

¹³ Roger Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, 1972, str. 263.

¹⁴ Henri Desroche, *Les Dieux rêvés. Théisme et athéisme en Utopie*, Paris, 1973, str. 51.

¹⁵ Roger Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, 1972, str. 6.

su avangardizmom javlja zahtjev vrlo sličan onome što ga iznosi sociologija utopija, snova, transa i ludosti. Riječ je pobliže o pokretu antipsihijatrije i postmarcuseovskom lijevom radikalizmu. U sklopu prvog pokreta, shizofrenija je izjednačena s dubljim iskustvom unutrašnjeg života, a nastaje kao mikrosocijalna krizna situacija, u kojoj društvo prijeći slobodu pojedinca. To je onda razlog da antipsihijatrija liječi shizofreničare u malim hipijevskim zajednicama, gdje bolesnici u mističnom transu i političkom prosvjedu doživljavaju svoje ozdravljenje, bolje reći oslobođenje od građanske normalnosti, koja u shizofreniji vidi bolest. U drugom pak pokretu, homoseksualizam i ludilo ostaju još jedini putovi oslobođenja, jer moderno potrošačko društvo u tolikoj mjeri pritišće i totalizira čovjeka, potkupljujući bogatstvom njegovu revolucionarnost, da se još samo iz uskih krugova ludosti i perverzije može vidjeti užasna prikaza otuđenja i naslutiti svijet slobode. Društvo tako umno funkcionira da samo luđaci vide njegovu laž. O tim pokretima ne želimo izricati sud, nego radije upozoriti na čudnu podudarnost, koja potkrepljuje predosjećaj da izvan polemike sa strukturalizmom raste i zrije jedna »zora čarobnjaka«, koju znanost o religijama ne može mimoići ako želi ostati vjeran odbljesak religiozne zbiljnosti u današnjem svijetu.

Na kraju ovog poglavlja dopušteno je ponoviti da se povezivanje dijelova opće znanosti o religijama vrši na tri različita načina: po prvomu se dijelovi spajaju radi znanstvenih razloga, ali ne uspijevaju obnoviti cjelovitost znanosti; po drugomu se dijelovi spajaju radi ideoloških razloga i dostižu neku cjelovitost, ali ta cjelovitost više nije religiozna i konačno treći način, po kojemu još nema ni znanosti o religijama ni njezinih dijelova, ali se otkrićem »druge obale« otvara mogućnost utemeljenja nove religiozne cjelovitosti, koja nije ideološki mišljena. Iako takav treći put suvremena sociologija religije ne predviđa,¹⁶ on se, protiv svih znakova s »prve obale«, doista danas otvara i to u čovjekovoj neodoljivoj težnji prema konkretnoj cjelovitosti — do mjere utopije, sna, transa i ludosti.

¹⁶ Roland Robertson, *Sociology of Religion*, Baltimore, 1972, str. 473.