

## KRIZA ZNANOSTI O RELIGIJAMA (II)

Jakov Jukić

U klasičnom su razdoblju zagovornici opće znanosti o religijama, koja je nastojala povezati i integrirati različite putove pristupa fenomenu religije, rado isticali sveobuhvatnost i sintetičnost svojeg poduhvata. Zbog te općenitosti, oni su znanost o religijama smjestili u sjecište mnogih disciplina: povijesti, psihologije, sociologije, fenomenologije i filozofije religije; uspješno su se koristili njihovim metodama i prinosima, ali su jednako spram njih čuvali svoju originalnost i različitost. Činilo se da dijelovi znanosti o religijama nisu mogli dugo živjeti jedni bez drugih, u samostalnosti i odcijepljenosti od naznačene općenitosti. U tom nastojanju znanost o religijama je bila najviše pozvana da čuva ravnovjesje između različitih zahtjeva posebnih znanosti, koji su se mogli pojaviti, i da, konačno, sintetizira njihova dostignuća. To je, međutim, samo znanstveni ideal, povijesna situacija je bila drugačija.

### Tendencije ideološkog osamostaljenja dijelova znanosti o religijama

Napomenuli smo da znanost o religijama nije u toj općenitosti dugo izdržala i da je u zadnjem razdoblju doživjela definitivni rascjep na svoje sastavne dijelove, od kojih je nekoć, u klasičnom razdoblju, započela put. Nije onda čudno što se danas znanost o religijama sve manje spominje, ali se zato mnogo raspravlja o povijesti, psihologiji, sociologiji ili fenomenologiji religije, kao posebnim znanostima. Jednom osamostaljene, ove discipline počinju živjeti neovisno i odijeljeno od svoje matice, trudeći se da teorijski opravdaju tu posebnost. No razvoj nije ostao kod toga, nego je pošao mnogo dalje. Discipline koje su nekada sačinjavale znanost o religijama počinju je također i pojedinačno zamjenjivati. Svaka od posebnih disciplina te znanosti preuzima funkciju i zadaću opće znanosti o religijama, što znači da sada dio poprima ulogu cjeline. Ta zamjena uloga nije mogla proći bez posljedica, jer su dijelovi naslijedili od opće znanosti o religijama težnju da na apsolutan način riješe sve zagonetke religije, kao što je to pokušala učiniti sama opća znanost u svojoj pozitivističkoj fazi.

Ne vodeći dovoljno računa o granicama vlastitog istraživanja i zabrani njezinih prekoračenja, povijest, psihologija, sociologija i fenomenologija religije postaju, svaka u svojem dijelu, otimači tuđih prostora i prekršitelji dogovorenih razgraničenja, jer nameću ostalim dijelovima svoje vidike i znanstvene postupke u pristupu fenomenu religije. Svaki dio opće znanosti o religijama kao da je u posjedu tajnog ključa, kojim se otvara misterij religije i religioznog čovjeka, dosljedno tome i same znanosti o religijama.

Iako je to ideološko stajalište danas u mnogome prevladano, nasljeđe pozitivističke filozofije još uvijek podržava, u prikrivenom obliku, pretenzije apsolutiziranja u znanosti. Teško je naći primjer pristupa reli-

giji u kojem pozitivističke i druge ideologijske predrasude ne bi ozbiljno prijećile ostvarenje čisto empirijskog ideala, što je zahtjev suvremenog racionalizma. Povjesničari, psiholozi, sociolozi i fenomenolozi religije nose sobom, često nesvjesno, cijeli jedan svijet zastarjelih tendencija i neproblematiziranih spoznajnih rješenja. A filozofska pretpostavka koja se najduže zadržala u znanosti o religijama, prijeteći da posve iskrivi njezinu empirijsku bit, jest upravo pozitivistička logička shema o redukcionističkom obilježju znanstvene metode. Taj heuristički postupak, koji polazi od nedokazane tvrdnje da je složenije ovisno o jednostavnijem, želi reducirati religiju samo na povijesnu, psihološku ili fenomenološku činjenicu, zavisno iz kojeg posebnog vidokruga pristupa religiji. Raspad opće znanosti o religijama na svoje sastavne dijelove odgovara, u povijesnom slijedu, pozitivističkoj tendenciji da se isključivo u samo jednom dijelu te znanosti otkrije posljednji razlog postojanja religije.

Općenito rečeno, mnogi su znanstvenici, usko specijalizirani u svojoj grani, skloni misliti da su njihovi posebni postupci i metode dovoljni da rasvijetle strukturu i događaje u području religije. Do jednog stanovitog stupnja to je stajalište shvatljivo, jer svaki prostor znanstvenog istraživanja teži da što više proširi vlastite granice. Ako se, međutim, to pretvori u opće načelo, onda postoji opasnost da se sva ostala stajališta i metode proglaše za iluziju i namjernu laž, bez obzira na njihove razloge i opravdanja. To je metoda redukcije koja na drastičan način svodi religiju na društveni događaj ili psihološku činjenicu. Stavljena na prokrustovu postelju redukcionističkih ideologija, religija gubi svaku posebnost i naročitost, postaje običan posljedak neke druge izvornije, u stvari nereligiozne zbiljnosti.

Budući da je ta redukcionistička tendencija najviše došla do izražaja u psihologiji religije, nju ćemo prvu opisati, preskočivši za trenutak povijest religije, u kojoj su ideologijska zastranjenja dosta dugo ostala zatrpána pod uspjehom istraživačkog napora i golemog broja etnoloških otkrića.

Samo letimičan pogled na razvoj psihologije religije otkrit će nam tragove redukcionističke ambicije, koja, unutar opće znanosti o religijama, nastoji izdvojiti psihologiju religije i u njoj pronaći konačno razjašnjenje problema religije. Mnogi su, osobito u početku, očekivali od psihologije prodor u samu unutrašnjost religije, kojoj bi otkrila njezin intimni i zadnji smisao. Tako je W. James, slijedeći jednu latentnu filozofsku želju, posredstvom svojih psiholoških istraživanja, kanio dostići naročitu bit religije.<sup>1</sup> Dapače, početkom stoljeća E. D. Starbuck je tumačio vjersku konverziju fiziološkim razlozima; S. Hall je očekivao razjašnjenje religije od dubljih bioloških i psiholoških spoznaja, a J. H. Leuba izjednačavao je religiju s psihičkim procesom u čovjeku. Istodobno je u Francuskoj druga struja pokušala asimilirati psihologiju religije s psihopatologijom. Charcot i njegovi učenici iz *Salpêtrière*a vidjeli su u kršćanskim misticima nervne bolesnike, dok se Murisier upirao naći opravdanje religiozne ekstaze u morbidnim čuvstvima pojedinaca i zajednice. Usporedba napravljena između izvanrednih religioznih doživljaja — vizije,

<sup>1</sup> Antoine Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, 1966, str. 12.

ekstaze, mističnih stanja — i psihopatoloških ponašanja i halucinacija, otkrivala je sličnosti, koje su lako vodile do njihova izjednačavanja. Nešto poslije, P. Janet će staviti u isti red religiozno usmjeravanje i psihološko poremećenje. Doduše, nitko nije rekao da su svi vjernici mentalni bolesnici, ali je točka promatranja vjerskih realnosti u ljudskoj duši sugerirala primjenu modela koji se rabio u analizi psihopatoloških činjenica. Ta je tendencija bila još prije rata vrlo nazočna, iako je u uvjerljivosti manje uspijevala.<sup>2</sup>

Psihoanaliza je ovu struju redukcionizma nesumnjivo ojačala. Zacijelo, to se prije svega odnosi na razne post-freudovske škole, premda je već u Freuda naznačeno tumačenje fenomena religije mehanizmom nesvjesnoga, u kojemu je smješteno bitno izvorište shvaćanja čovjeka i povijesti. Da bi religija bila protumačena, treba je reducirati na njezina ishodišta, a ta se nalaze isključivo u podsvijesti, jer podsvijest, u dosluhu s čovjekovim biološkim podzemljem, određuje sav naš svijesni život: moral, religiju, umjetnost, kulturu. Takvom je konstrukcijom psihoanaliza nadišla razlikovanje između normalne i patološke religioznosti, izvrćući tradicionalno mišljenje da je bolest izuzetak od opće normalnosti. Doduše, Freud tvrdi da su izvori religije mnogobrojni i da ih nije moguće sve ispitati, ali ipak izabire samo one koji se nadovezuju na ljudsku naravnu bijedu, nevolju, potrebu i krivnju. Stoga treba reći da su za psihoanalizu istine religije odsjev naših psihičkih potreba i nezadovoljenih težnji, dotično da je religija iluzija i kompenzacija. Kad bi čovjek bio sposoban dati pozitivan odgovor na zahtjeve svojih podsvijesnih traženja i neprotumačenih nemira, on bi se u tolikoj mjeri osjećao zadovoljan da ne bi tražio odgovore u nekoj sferi iznad sebe. Ali kako nikad ne uspijeva zadovoljiti svoje libidinozne čežnje, čovjek postulira postojanje jednog nad-svijeta, u kojemu traži ostvarenje svojih neispunjenih želja. Društvo u civilizaciji nameće čovjeku nova opterećenja, koje religija može mnogo ublažiti. Sve upućuje na zaključak da u psihoanalitičkom tumačenju afektivne komponente tvore izvornu religioznu zbilju. Razlikujemo pri tome tri momenta.<sup>3</sup> Prvo, nagon za održanjem tjera i potiče čovjeka da nadvlada tjeskobu smrti, tražeći svoje nadživljavanje u ideji osobne besmrtnosti. Drugo, religiozni čovjek živi svoju religiju na način djeteta ili primitivca, jer unatoč svojoj prividnoj zrelosti osjeća potrebu za okriljem, potporom i nagradom. Izvor vjerovanja je u narcizmu, koji se iskazuje u svemoći čovjekovih misli i želja. Treće, nemoćan da otkloni nelagodnosti uskraćivanja i lišavanja, vjernik se oslanja na svemogućeg Oca, gospodara života i smrti, darovatelja vječnosti, zakonodavca i čuvara društvenog poretka. Religija ima podrijetlo upravo u tom infantilnom povjerenju, koje očekuje od svemogućeg Oca oslobođenje od svih tjeskoba i egzistencijalnih nestašica. Tom podsvijesnom traženju odgovara mit o ubojstvu praoca i totemska gozba, što utemeljuje Edipov kompleks i tumači religiju kao projekciju narcisoidne želje sinova da istisnu oca u pobuni i skupe taj nedopušteni čin

<sup>2</sup> Georges Dumas, *Le surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales, Essai de théogénie pathologique*, Paris, 1946, str. 5.

<sup>3</sup> Winfrid Huber — Herman Piron — Antoine Vergote, *La Psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, 1964, str. 223—254.

bolesnim osjećajem krivnje i prihvaćanjem zakona, normi i auktoriteta, koji se u sakralnosti potvrđuju. Religija je sublimacija očinskog lika.

Ta će psihoanalitička analiza religije poslužiti učenicima Freuda da potpuno svedu religiozne doživljaje na psihičke uzroke. Utvrdit će između ostalog da postoji istovjetnost između psihičkih procesa religije i neuroza, odnosno da je sva zgrada religije sagrađena na potiskivanju nagona. U novije vrijeme je J. C. Flugel ponovno ustvrdio da religiju treba rastumačiti kao projekciju »super-ego«, dok je W. Holstein branio nužnost religioznosti, i istodobno otkrivao i njezine opasnosti. Svi moderni psihoanalitičari traže da se religija reducira na afektivnu jezgru, jer je to korisno i neophodno za čovjekovo mentalno zdravlje. Međutim, to svodenje vrše mehanizmom pozitivističke sheme, jer su za njih iluzije i neuroze dublji izvori religioznosti, nego zdravlje i psihička uravnoteženost.

Danas se, pod utjecajem veće empiričnosti i praktično-funkcionalne orijentacije psihologije religije, spomenuti redukcionizam manje spominje, iako je pažljivim uvidom prepoznatljiv. Nije riječ o tome da se unutar psihologije religije ustraje na samo jednoj psihičkoj vlastitosti — podsvijesti, razumu, ponašanju, čuvstvu — koliko je u svemu vidljiv pozitivistički napor da se, unutar opće znanosti o religijama, psihologija religije povlasti posebnošću apsolutnog izvorišta religije. A upravo to drugo stajalište razara jedinstvo znanosti o religijama i dijeli je na sastavne dijelove, od kojih onda jedan od tih dijelova preuzima sva svojstva opće znanosti o religijama.

Istim putem ide i sociologija religije. U prvom razdoblju, razloge za pojavu sociologije religije treba tražiti u nemoći povijesti religije da se uzdigne iznad službene evolucionističke teze za koju je povijest prikupljala etnološke činjenice, ali ih smisleno nije povezivala. Povijest je, kao dio znanosti o religijama, samo opisivala nevažne događaje, izvanjski obilježavala činjenice, gomilala podatke, učvršćivala dokaze, zabranjivala općenitost. Kako su, osobito u Francuskoj, povjesničari religije bili istodobno sociolozi ili stajali pod utjecajem socioloških učenja, nije trebalo dugo čekati da se u njihovim radovima počne sociološki tumačiti religija, čime je nadiđen empirički stadij istraživanja, vlastit povijesti religije. Od A. Comtea do E. Durkheima izbija težnja da sociologija preuzme ulogu filozofije i postane ključ razumijevanja religije. Na tom je poslu, naravno, redukcionistička shema, kao i u psihologiji, bila vrlo prisutna. Religija se svodila na društvenu činjenicu, pa je sociologija definira i tumači u zavisnosti od povijesti, života i društvenih struktura u kojima se ona iskazuje. Tako će E. Durkheim izjednačiti religiju i društvo, jer je sveto obična projekcija društvenog iskustva, odnosno društvo simbolički mišljeno, dok će K. Marx — u to vrijeme još nije bilo suptilnih i iskupljujućih interpretacija marksizma kao danas — usprazniti specifičnost religioznosti u ime prvenstva gospodarskih temelja. S vremenom sociologija stiče povlasticu isključivog prava na istraživanje religije i otkriva u religiji društvenu činjenicu po podrijetlu, strukturi i funkciji. Kao što psihologija, čim pokušava govoriti o religiji, prelazi u psihologizam, tako i sociologija često pada u obični sociologizam, što je rezultat ideologizacije svijesti.

To je razdoblje redukcionizma, uz izuzetak M. Webera i njegovih istomišljenika, trajalo sve do prvog rata. U polemici koja je tada nastala, samo se znanost o religijama u vrlo krhkim izdancima uspjela odvrati redukcionizmu, jer je morala računati na više suprotnih zahtjeva: psihologija, sociologija i fenomenologija su jednako tražile da budu s njom izjednačene. Sučelice jednostranom društvenom determinizmu, znanost o religijama je oprezno proučavala sociološku uvjetovanost religioznog života, odbacujući ekstremističku ideju da je religiozni život odraz društvenih struktura. Pokušala je također — iako nije imala uspjeha — zainteresirati sociologe religije za vlastiti sustav, koji je odlučno branio autonomiju različitih pristupa. Nasuprot tom usamljeničkom pokušaju, većina je sociologa ipak bila sklona misliti da su sociološki pristup i njegovi metodički postupci dovoljni da razjasne religiozni događaj u svijetu.

Stoga je u novije vrijeme sociološki pristup postao opet premoćan, iako je manje javno otkrivao svoje redukcionističke namjere. Golemi razvoj društvenih znanosti, pod utjecajem zahtjeva moderne industrije i marksizma,<sup>4</sup> poticao je zacijelo samodovoljnost sociologije religije. Na jedan ili drugi način, sociologija se religije činila »znanstvenijom« i »korisnijom« nego drugi dijelovi znanosti o religijama.<sup>5</sup> To je bio razlog da moderna sociologija religije, jednom osamostaljena od znanosti o religijama, poduzme kritiku te iste znanosti od koje je potekla. Na udaru se našao J. Wach koji je u razdoblju između dva rata osporavao izjednačavanje sociologije i filozofije, ne vjerujući u mogućnost da sociologija otkrije prirodu i bit religije u sebi. Ta kritika ističe: J. Wachova pozicija, u kojoj sociologija religije ostaje granom znanosti o religijama, krajnje je nepovoljna za sociologiju, jer obvezuje istraživača religije da sa simpatijama procjenjuje narav i transcendenciju religioznih fenomena, što u sebi sadrži, kao posljedicu, opasnost da se istraživanje religije time ne odvrati od temeljito sociološke zaokupljenosti. Naime, J. Wach je tvrdio da objekt sociologije religije nije sinteza znanosti i filozofije, niti skup ilustriran tipičnostima, nego ispitivanje međuzavisnosti religije i društva,<sup>6</sup> ali ih pri tome nije dovoljno jasno odredio. Zato mu J. Kitagawa<sup>7</sup> zamjerava što nikada ne čini direktno sociologijsku refleksiju, a J. Prades predbacuje da se mnogo više bavi religijom nego sociologijom. Suvremeni sociolozi smatraju da se sociologija religije povijesno organizirala polazeći od takvih modela obrade i sistematizacije koji su je previše usmjerili prema religioznoj dimenziji, na štetu njezine nedovoljne učvršćenosti u strogo sociologijskom znanju. Odatle nelagodnost koju osjeća većina specijalista sociologije kad se nađu pred tim asociologijskim položajem sociologije religije.<sup>8</sup> Stoga zahtjev da sociologija religije bude

<sup>4</sup> »Sociologija ima šansu da od djelomične znanosti postane cjelovita ukoliko uspješno preuzme na sebe zahtjev za slobodom, tj. otkrićem nove cjelovitosti« (Anri Lefevr, *Antisistem*, Beograd, 1973, str. 96).

<sup>5</sup> Mircea Eliade, *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Brescia, 1972, str. 32.

<sup>6</sup> Joachim Wach, *Einführung in die Religionssoziologie*, Tübingen, 1931, str. 88.

<sup>7</sup> J. M. Kitagawa, *The Life and Thought of Joachim Wach*, u predgovoru knjige J. Wacha: *The Comparative Study of Religions*, New York, 1958, str. 13—45.

<sup>8</sup> J. A. Prades, *La sociologie de la religion chez Max Weber. Essai d'analyse et de critique de la méthode*, Louvain, 1969, str. 24—27.

više sociologijska i manje religijska, koji upućuje moderna znanost, može biti shvaćen kao prikriivena želja da se sociologiji izbori apsolutno prvenstvo u pristupu religiji. Mentalitet redukcionizma nije do kraja otklonjen. U potvrdu tome spomenimo da novije knjige o znanosti o religijama potpuno izjednačuju tu znanost sa sociologijom religije.<sup>9</sup> U njima više nema povijesti, psihologije, fenomenologije i filozofije, ostala je samo sociologija. A i to je sigurno neka vrsta redukcije, premda je izvršena na razini skupa znanosti.

Fenomenologija religije je još više od psihologije i sociologije uspjela zamijeniti istisnutu i raspadnutu opću znanost o religijama, što treba pripisati bliskim odnosima fenomenologije s filozofijom. Taj odnos je vrlo složen i povijesno zamršen, te će biti dovoljno ako za ovu priliku rečemo da su izvori fenomenologije pretežno filozofijski — aksiologija, filozofija vrednota, psihologija oblika — pa je, recimo, teško razumijeti Van der Leeuwa bez dubljeg poznavanja tekstova E. Husserla, osnivača filozofijske fenomenologije. U prostoru religije, fenomenologija nastoji, posredstvom specifične analize i redukcije, osloboditi u povijesnim, psihološkim i sociološkim danostima primitivnu religioznu ideju (*Urmeinung*) i shvatiti bit (*eidōs*) svega onoga što je zaista religiozno.<sup>10</sup> Ona ide od sakralnih fenomena koji su skriveni, postupno ih otkriva i čini prozirnim, da bi na kraju stigla do njihove biti. Ta operacija nije samo logička nego i intencionalistička, tj. ona se iskazuje kao produbljivanje odnosa između religioznog objekta i subjekta na razini življenog iskustva. Zato središnje mjesto u fenomenologiji pripada kategoriji značenja, koja se odnosi i na čovjeka i na predmet njegove spoznaje. Ukratko, zadatak fenomenologije je da otkrije i razloži unutrašnju strukturu religioznih fenomena. U Van der Leeuwa taj će zahvat biti pojednostavljen, jer on drži da se totalitet svih religioznih fenomena može svesti na tri temeljne strukture (*Grundstrukturen*): dinamizam, animizam i deizam.<sup>11</sup> U mnogim stvarima fenomenologija se drži kao sastavni dio znanosti o religijama. Međutim, zbog svoje veće općenitosti, sintetičkog usmjerenja i traženja čistih bitnosti, ona opasno prekoračuje u područje filozofije i teologije povijesti. Toga je bio svijestan i Van der Leeuw kad je napisao da fenomenologija treba da bude posrednička znanost između povijesti i filozofije religije. Zato fenomenologija koristi povijest, psihologiju, sociologiju, poredbenu povijest religija, entologiju, dakle slično kao i znanost o religijama, ali ih u završnici zanemaruje, jer prakticira potpunu redukciju povijesnog konteksta, koji jednostavno i isključivo stavlja u zagrade, s ciljem da dostigne ono što smatra da je bit sakralnih stvari.

Teško je osporiti fenomenologiji religije uspjehe u protivljenju redukcionističkim težnjama psihologije i sociologije religije. Pri tome je ona često igrala ulogu opće znanosti o religijama, pa su ih, dapače, mnogi

<sup>9</sup> O tome svjedoči naslov značajnog članka *Des philosophies de la religion à une sociologie des religions* Normana Birnbauma u zborniku *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris, 1970, str. 259—279.

<sup>10</sup> Friedrich Heiler, *La Prière*, Paris, 1951, str. 20.

<sup>11</sup> G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1955, str. 692.

izjednačavali. Međutim, za razliku od znanosti o religijama, koja svaki pristup drži jednako vrijednim i u epistemološkom smislu potrebnim, fenomenologija religije je u opasnosti da prijeđe u drugu krajnost, jer je, opisujući samo religiozne biti i strukture, zanemarila sve ono što tim bitima i strukturama prethodi. Fenomeni su nestali, ostala je esencija. Nije dobro da psihologija i sociologija religije, u redukcionističkoj pomami, prigrabe sva prava znanosti o religijama, ali je isto tako za prijekor ako one potpuno nestanu. A u nekoj previše dosljednoj fenomenologiji religije to se lako može dogoditi.

Pokušali smo ukazati na tendencije osamostaljenja dijelova znanosti o religijama. Te smo tendencije nazvali ideologijskim, jer se vezuju na pozitivistički redukcionizam XIX. stoljeća i traju, manje ili više prikriveno, sve do naših dana. Taj redukcionistički mentalitet je često izbijao i ondje gdje se najmanje očekivalo, valjda zato što je bio više vezan za religiju, osporavajući je ili braneci, nego za znanost. Nakon dugih kušnja znanost o religijama se danas nalazi u povoljnom položaju da, pošto je izvukla pouke, uđe u ponovni dijalog s poviješću, psihologijom, sociologijom i fenomenologijom religije. No prije toga dijaloga doći će svakako kritika, jer je znanost o religijama povijesno manje kriva za svoju obranu specifičnosti religije nego njezini dijelovi za svoje svođenje religije na nereligiozne sastojke. Treba se nadati da će iz njihova susreta proizići neko sve dublje i snošljivije razumijevanje religije.

U kritici redukcionizma svijet je religije bio uspoređivan s umjetničkim djelom. Njihov način opstojanja je poseban: oni opstoje na svojoj vlastitoj osnovi odnošenja, u svojem posebnom svemiru značenja. Podatak da taj svemir nije fizički i neposredno iskustven ne sadrži u sebi nužno njegovu nestvarnost. Na isti način kao i umjetnički čin, religiozna činjenica otkriva svoj najdublji smisao kad se shvaća u planu odnošenja prema sebi, a ne kad je ograničena na jedan od svojih sporednih uvjeta iskazivanja. Primjerice, malo je religioznih fenomena koji su direktnije i očitiše povezani s društvenim i političkim prilikama nego što su to razni moderni mesijanistički i milenaristički pokreti među kolonijalnim narodima (kult *kargo*). Ali, ističe kritika, razglobiti te materijalne uvjete koji pripravlja i omogućuju mesijanističke pokrete, znači učiniti tek jedan dio posla, jer su spomenuti pokreti jednako tvorevine ljudskog duha, u značenju da su postali ono što jesu — religiozni pokreti, a ne društveni protesti i pobune — kroz jedan stvaralački čin ljudskog duha. Dakle, *homo religiosus* predstavlja cjelovitog čovjeka, koji jednako živi i svoju društvenu uvjetovanost i svoju duhovnu slobodu, svezanost za zemlju i otvorenost prema nebu. U stvarnosti nema takve činjenice koja bi se mogla označiti kao neka »čisto« religiozna činjenica, apstraktna i izvan čovjekova svijeta, jer je ona u stanovitoj mjeri uvijek uronjena u povijesnu, društvenu, psihičku i kulturnu zbilju.<sup>12</sup> Znanstvena pometnja nastaje kad se samo jedan od tih uvjeta uzbiljenja religije digne na položaj apsolutnog tumačenja i religija počne shvaćati isključivo nečim

<sup>12</sup> Mircea Eliade, *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Brescia, 1972, str. 18—32.

što ona nije. Danas je postalo svakome jasno da religija nije nešto samo religiozno, a niti nešto nereligiozno. Ako već treba u tome birati, onda je sigurno primjerenije istini da se religija traži u njezinoj specifičnosti i neponovljivosti, što je već prije rata zahtijevao M. Pradines,<sup>13</sup> nego da se tumači realnostima koje su protiv i izvan njezine osobitosti.

Znanost o religijama je pozvana da, nasuprot dvostrukoj opasnosti redukcionizma, učvrsti to ravnovjesje između pada u materijalizam i iščeznuća u idealizam i apstrakciju. Prva opasnost dolazi od psihologije i sociologije religije, druga od fenomenologije religije. Kako su u naše vrijeme, međutim, redukcionističke tendencije psihologije i sociologije još uvijek vrlo jake, znanost o religijama će biti prisiljena da štiti vlastitu potpunost upravo s te strane. Zato je njezina kritika prvenstveno okrenuta prema sljedbenicima onih ideologija, koji religiju tumače isključivo u terminima infantilnih trauma, podsvjesnih želja, društvenih organizacija, klasnih sukoba i gospodarskih poredaka. Pri tome nije toliko važno kako se te ideologije zovu, nego koliko radikalno idu u svojem redukcionizmu. Opasnosti ideologije ne mimoilaze ni one koji su otkrili mehanizam ideologijskog otuđenja.

Preostaje nam još da preciznije odredimo pojam redukcije, koji stoji u središtu naše analize. Prema onome što smo do sada rekli, za psihologe i sociologe reducirati znači spustiti se od nečega što je lažno, a to je religija, na nešto što je istinito, a to je čovjekov izvorni duhovni i društveni svijet. To pokazuje da originalni pokret koji utemeljuje laž i iluziju religije nije redukcija nego projekcija, jer da bi se nešto reduciralo, treba prije toga biti projicirano. Redukcija je, prema ovom mišljenju, iskupljenje i ozdravljenje čovjekova bića. Da nema projekcije, koja je prvi pokret, ne bi trebalo uvoditi ni redukciju, koja je drugi pokret u mehanizmu razotuđenja. One su lice i naličje jedne te iste stvarnosti. Modelom projekcije tumači religiju moderna misao od Feuerbacha, Marxa i Durkheima do Freuda i Junga. Štoviše, prisustvujemo prekomjernom proširenju značenja tog pojma tako da on više nije upotrebljiv u psihologijskoj i egzistencijalističkoj kritici, jer označuje svaku produktivnu aktivnost. Čim čovjek misli, on već stavlja u pokret mehanizam projiciranja. Taj se proces razvija u dvije faze: u prvom trenutku čovjekova želja se projicira u iluzornu predodžbu vlastita ostvarenja, a u drugom trenutku misao preuzima tu predodžbu i daje joj položaj utvrđene istine. Na taj način projekcija postaje odraz želje. Ali poslije pojmovnog uobličavanja spoznajni subjekt može projiciranu predodžbu zamisliti ne više kao odraz svoje želje nego kao odraz istine koja je izvan njega. Taj drugi takt otuđujućeg procesa jest predmet kritike racionalizma i shvaćanja spoznaje kao odbleska. Prvi moment, onaj želje i njezine projicirajuće prirode, predmet je kritike psihoanalize.<sup>14</sup> A u toj kritici upravo religija zauzima posebno mjesto, jer je definirana kao otuđenje u imaginarnoj projekciji.

<sup>13</sup> Maurice Pradines, *Esprit de la religion*, Paris, 1941, str. 358.

<sup>14</sup> Antoine Vergote, *La teologia e la sua archeologia. Fede, teologia e scienze umane*, Fossano, 1974, str. 225.



Kako moderna misao — sjedinjena u psihoanalizi, fenomenologiji i egzistencijalizmu — opisuje taj mehanizam projiciranja, primijenjen na religiju? Uzmimo opis F. Sierksma<sup>15</sup> koji zbraja sva dostignuća u materiji projiciranja. On opisuje čovjeka kao biće koje je po svojoj prirodi ekscentrično i ekstatično. Čovjek je postavljen uz izvanjski svijet, ali na nekoj udaljenosti. Na isti način čuva on udaljenost u svojem prisustvu prema sebi. Dakle, temeljno je podijeljen, rastrgnut, otrgnut od raja svojega središta. Pred stvarima, pred samim sobom, uvijek je u dvojstvu odnosa subjekt-objekt. Čovjek će za sva vremena biti jedno konfliktno biće; to mu je u biti postavljeno. Zato je njegova egzistencija neurotična, vječno u traženju nemoguće ravnoteže između svoje centričnosti i ekscentričnosti. Projekcija je način iskazivanja tog napora za ravnotežom, a razvija se u dvije perspektive. Jedna se sastoji u izjednačavanju projekcije i opažanja: čovjek nikada ne uspijeva spoznati kakav je stvarno svijet, jer uvodi u spoznaju sebe, svoje interese i osjećaje. Opažati svijet znači subjektivizirati ga: duhovi, demoni, bogovi su slike u kojima čovjek projicira svoja čuvstva prema svijetu i prema drugima. Drugi tip projekcije je u odnosima s obzirom na našu vlastitu unutrašnjost, onu nesvjesnu i misterioznu. Ta druga projekcija ide suprotno od prve: od poznatih lica prema nepoznatim osjećajima. U igri je uvijek nepoznato, koje nam egzistencionalno prijeti. Stoga čovjek daje tome nepoznatome, u prvoj projekciji, svoju sliku, s kojom na neki način ispunjava udaljenost između sebe i svijeta. Naprotiv, u drugoj projekciji, on nepoznatim moćima u sebi daje sliku poznatih lica iz izvanjskog svijeta, približavajući se više sam sebi. U tom kontekstu, religiozni pojmovi nisu ništa drugo nego odsjev naših opažanja nas samih, a funkcija im je da ispune tjeskobnu prazninu, koja je dvostruko obzorje naše egzistencije.

Taj mehanizam projiciranja može biti s više strana osporavan. U sebi krije filozofiju idealističkog subjektivizma, koja radikalizira čovjekovu unutrašnjost do ontologijskog izvorišta. U tumačenjima religije koja su napravljena sa stajališta modela projekcije mehanizam je projiciranja izjednačen s transcendencijom. Taj odnos, međutim, možemo bez posljedica preokrenuti i reći da je čovjek biće koje projicira zato jer je biće koje transcendirira. Nije jasno kako je ta idealistička shema ušla u pozitivizam te postala tumačenje religije i zahtjev za njezinom redukcijom. Možda se radi o ideologijskoj postavci koja je posuđena od ideologizirane religije. Uostalom, shema projekcija-redukcija mogla je biti samo rezultat naknadne spoznaje, a ne prethodni heuristički princip. Ako ta shema važi za svaku spoznaju, onda vrijedi i za onu koja tu shemu utvrđuje. Drugim riječima: »ako je spoznaja bitno patološka, onda sav život duha — uključujući tu i one koji to otkrivaju — mora dijeliti slabosti religiozne spoznaje. Ako je pak spoznaja opravdana funkcija, onda ništa ne dopušta da se za ocjenu religiozne aktivnosti upotrebi kriterij koji joj je izvanjski«. <sup>16</sup> Doista, uvođenjem sheme projekcija-re-

<sup>15</sup> Antoine Vergote, *Interpretazioni psicologiche dei fenomeni religiosi nell'ateismo contemporaneo*, u zborniku *L'ateismo contemporaneo*, Torino, 1967, str. 366.

<sup>16</sup> Charles Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris, 1963, str. 321.

dukcija, koja služi kao ključ za otvaranje religiozne tajne, u stvari se više tumači religiozna struktura pozitivističkog postupka koja je povijesno potvrđena u comtizmu nego sama religija, jer model tog tumačenja religije upadno sličí samoj religiji.

Dakle, redukcija znanosti o religijama na njezine sastavne dijelove — povijest, psihologiju, sociologiju, fenomenologiju, filozofiju — i redukcija svake od njih na neki uži apsolutni princip, u velikom dijelu je rezultat ideologije i njezinih povijesnih zahtjeva.