

Valentina Vaško
BITI BEZ RELIGIJE?
REFLEKSIJE O RELIGIOZNOSTI

Uvod

Čovjek je kompleksno biće te su se stoga kroz povijest razvila različita načela kojima se pristupalo njegovu promatranju. Svaki od tih pristupa najprije započinje diferencijacijom, sužavanjem ili izoliranjem aspekta čovjeka koji se uzima kao temelj analize, bilo da se istražuje njegova duša, duh, tijelo, karakter ili pak uzajamnost navedenog. Najučestaliji početak striktno apstrahira čovjeka kao živo biće umnogome različito bilo kojem drugom pri čemu ga se prvenstveno razdvaja od njemu najbližeg bića, životinje. Bivajući izdignut ponad »inferiornijeg stvorenja« čovjek se nebrojeno puta provlačio unutar određenja »*animal*« + obilježje. Pored razuma, djelatnosti, političnosti i simboličnosti, neminovno je istaknuti čovjekovu mogućnost domišljanja transcendentnosti uopće, budući da je naš um, prema Kantu, izložen spoznajama »koje nadilaze osjetilni svijet, gdje iskustvo ne može dati nikakvo rukovodstvo ni ispravljanje, (...) koja mi prema njihovoj važnosti držimo mnogo odličnijima, a njihovu krajnju svrhu mnogo uzvišenijom nego sve što um može naučiti na području pojava.«¹ Što činimo s našom urođenom mogućnošću poimanja nadiskustvenog umnogome ovisi o nama samima, pri čemu u obzir ulaze i okolnosti života koji vodimo.

Heideggerovim riječima, čovjek kao tubitak obilježen je bačenošću. Bačen u svoju egzistenciju, rođen u mjestu u okolnostima koje su ga pritom snašle, no ipak sa svojevrsnom najvlastitijom mogućnosti Da-jest, kojom se ostvaruje kroz vrijeme tražeći smisao vlastita bitka. Tubitak pritom svoj bitak »ne dokučuje na način gledanja bačenosti, nego kao navraćanje k njoj i odvrćanje od nje.«² Bitak tubitka veže se uz skrojen izraz *Bitak-u-svijetu*, što znači da se on uvijek iznova nalazi u nekom odnosu sa samim svijetom. No svaki tubitak,

1 Immanuel Kant, *Kritika čistog uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984., str. 25.

2 Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1985., str. 154.

uvjetno rečeno, ima svoj svijet, točnije njemu najbližu okolinu, *U-bitak* do kojeg je došao brigovanjem za njega. Moglo bi se reći da čovjek, odnoseći se navraćanjem i odvrćanjem prema svojoj bačenosti, dok egzistira, slobodom vlastite odluke izdvaja onaj dio koji je za njega u pojedinom trenutku najrelevantniji.

Uzmemo li religioznost kao dio ljudske biti nailazimo na brojna pitanja: Je li religioznost urođena datost svojstvena čovjeku? Ako jest, kakva je korelacija društveno utemeljenih religija i prirodnog osjećaja religioznosti? Koliku ulogu igra subjektivni stav, doživljaj, životno iskustvo pojedinca za prisutstvo religioznosti u njemu? Koje su to životne situacije u kojima čovjek osjeća potrebu za bijegom u religiju te koliko i ako uopće takav odnos narušava smisao religioznog osjećaja?

1.

Aristotel je već odavna filozofski ustvrdio da su ljudi radoznala bića i »teže znanju po naravi«. ³ Stvarima koje nas okružuju vječito tražimo svrhu, namjenu, izvor, smisao, pri čemu je najvažnije da odgovore do kojih dođemo možemo držati neupitnima. Da bi se neupitnost održala, odgovori se provjeravaju, što se najčešće povezuje sa znanstvenom metodom provjere iskustvom. Stoga znamo da udaranjem kamena o kamen ili trljanjem grančice možemo stvoriti iskru i zapaliti vatru, rasplamsati ju vlastitim djelovanjem. Zbunjujuća situacija nastaje onda kada se vatra pojavi udarom munje u drvo, bez utjecaja čovjeka, sasma iznenadno, naočigled neobjašnjivo, kao što se dogodilo našim precima. Tehnološki, naravno, nerazvijeni, prvi *homo sapiensi* imali su, čini se, mnogo više poniznosti u sebi nego čovjek 21. stoljeća pa su transcendentne pojave pripisivali silama jačim, većim, utjecajnijim od njih samih.

Ova odveć poznata priča začetak je poglavlja odnosa ljudi prema duhovnosti, spiritualnosti, religioznosti i božanstvima uopće. Sljedeće poglavlje otvara ju antički mudraci suzivši izbor tih sila na nekoliko bogova, dajući im tako, uvjetno rečeno, svojevrsnu formu i bit što se dalje kroz povijest razvija u niz religija koje poznajemo danas. Nije slučajnost da svaki novi proboj kroz neko znanstveno područje iziskuje prvenstveno okršaj s kolijevkom naše civilizacije, prapočetlima današnje kulture, Grčkom i Rimom. No antički pojedinac

³ Aristotel, *Metafizika*, Signum, Zagreb 2001., 980a22

u promišljanju i potrazi za istinom ide korak dalje te kreira put filozofije. Filozofija i religija dva su, možda i jedina, aparata adekvatna za »hrvanje« s nadiskustvenim fenomenima. Budući da su dva, nisu jednaki te se očito negdje razilaze, ali iz istoga proizlaze pa su tako religija i filozofija »nešto specifično ljudsko: samo čovjek filozofira i samo je čovjek religiozan; i jedna i druga na svoj način zahvaćaju cijelu ljudsku stvarnost i polažu pravo na cijelog čovjeka.«⁴ Stjepan Kušar razliku pronalazi u činjenici da »dok se *filozofija* pokazuje kao posao pojedinca, u najbolju ruku nekih škola, što uvjetuje relativno ograničenu aktualnost njezinih sustava, *religija* je, čini se, u prvom redu stvar grupa, zajednica, Crkvi, što su daleko trajniji entiteti.«⁵ Iz toga se nadalje zaključuje da je religija »društveniji« aparat od filozofije.

2.

Čovjeku je, dakle, svojstveno poimanje transcendentnog, ali postavlja se pitanje koliko mu je uistinu imanentno da prema transcendentnom ima osjećaj religioznosti. Prethodno se zaključilo da je »u prvobitnoj zajednici religija, kao jedini ideološki oblik, proizlazila (i proizlazi danas u društvima na tom stupnju razvitka) iz nemoći čovjeka prema prirodi, koja mu se suprotstavlja kao nadnaravna sila i nepoznanica.«⁶ Ljudi su, promatrajući tada neobjašnjive prirodne sile i pojave iste pripisali nečemu u bilo kojem pogledu iznad njih samih te time vrijednom divljenja, straha ili strahopoštovanja. Budući da su ljudi, za razliku od ustaljene predodžbe božanskog, uvjetovani vremenski, pretpostavimo logički da je postojao čovjek X koji je prvi za ine prirodne fenomene pomislio izvor u ideji nečega nadmoćnijeg od njega. Iz te pretpostavke nameću se barem dva smjera kretanja ideje božanstva među prvim ljudima: 1. X je ugledavši zapaljeno drvo udarom munje pomislio nešto nadiskustveno, zatim drugima prenio svoju ideju; 2. ljudi u sebi nose, figurativno, Kantovim terminom izraženo, »zajedničko osjetilo« (*sensus communis*) za predodžbu nadiskustvenog te bi svaki pojedinac u istoj ili sličnoj situaciji koju je promatrao X pomislio jednako kao on. U prvom slučaju religija, religiozno iskustvo moglo bi se okarakterizirati kao produkt pojedinca, u najboljem slučaju skupine njih te baca sumnju na stav o neodvojivosti religioznosti od čovjeko-

4 Stjepan Kušar, *Filozofija o Bogu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001., str. 7.

5 Isto.

6 Predrag Vranicki, *Dijalektički i historijski materijalizam*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1962.

ve biti. Drugi slučaj, u kojem bi ljudi, kao što Kant pretpostavlja u pogledu na estetički problem univerzalno lijepoga, posjedovali moć »koja u svojoj refleksiji u mislima (a priori) uzima u obzir način predočavanja svakoga drugoga [čovjeka], da bi svoj sud uporedio (...) s cjelokupnim ljudskim umom i na taj način izmakao iluziji, koja bi zbog subjektivnih privatnih uvjeta, koji bi se lako mogli smatrati objektivnima, imala štetan utjecaj na sud«,⁷ rađa ideju religioznosti ujedno objektivne i subjektivne naravi. Očigledno drugi slučaj ide u korist teorije imanentnog religioznog iskustva, no zapitajmo se onda šteti li joj, u današnje vrijeme sve izraženija, podjela ljudi na *teiste* i *ateiste*. Čovjekova antropološka obilježja, kao što je u ovom slučaju religioznost, nisu jednostavna građa za analizu te se samoj analizi ne može pristupiti iz pojedinačne perspektive, budući da »religiozni svijet čovjeka (bio on teistički ili ateistički izražen) nije puka povijesna danost, kao što nije ni neka prirodjena unutrašnja evidencija ljudskog bića.«⁸ Međutim, budući da sama recepcija utjecaja okoline umnogome ovisi o unutrašnjem sklopu subjekta, isti se u ovom slučaju može držati značajnijim od društvenih i povijesnih čimbenika. Uzmemo li u obzir to da su u »čitavom kompleksu religioznosti vrlo važni osobni naponi i druga životna uvjerenja«,⁹ pojave teizma i ateizma ne narušavaju opće postojanje religioznog osjećaja u čovjeka jer proizlaze iz subjektive slobodne odluke kojoj nužno mora prethoditi bilo kakvo promišljanje o njemu. Religiozni osjećaj, nadalje, u čovjeku stoji pasivno kao »mogućnost prihvaćanja religioznosti u njezinu pozitivnom smislu, dok je aktivno u stvari njezino ostvarenje, tj. bilo koje teističko prihvaćanje transcendentnog bića«,¹⁰ točnije subjektivno postavljanje »osobnog Boga«.

3.

Ponukana društvenim okolnostima, filozofija Srednjeg vijeka uglavnom je bazirana na promišljanju religioznog aspekta čovjekova života, pretežno naklonjenog kršćanskoj tematici. Mada dugog trajanja, u filozofskoj misli srednjeg vijeka može se pronaći nekoliko teza koje su se provlačile kroz cijelo razdoblje. Jedna od njih je i čovjekova potraga za istinskom srećom i blaženstvom, što na ovom, što na onozemaljskom svijetu. Ta je potraga kod go-

7 Immanuel Kant, *Kritika rasudne snage*, Kultura, Zagreb 1957., str. 133.

8 Animator, »Je li čovjek religiozno biće?«, *Crkva u svijetu*, 13 (2/1978), str. 119.

9 Isto, str. 120.

10 Isto, str. 122.

tovo svih srednjovjekovnih filozofa nekim dijelom vezana za religiju, Boga i njegovu egzistenciju. Jedan od primjera takva stajališta je ono Aurelija Augustina, koji po uzoru na Aristotela zagovara težnju prema istini, što donosi istinsku sreću u životu te napominje da »saznanje večnih istina trebalo bi da dovede dušu, preko refleksije o tom saznanju, do saznanja samog Boga i Božije aktivnosti.«¹¹ Neupitno najistaknutija ličnost srednjovjekovne filozofije, Toma Akvinski, u promišljanju ljudske sreće ide korak dalje postavivši spoznaju Boga i njegove opstojnosti temeljnim uvjetom istinskog blaženstva dostižnog tek u onozemaljskom svijetu, čak suprotno Aristotelovoj primisli o sreći kojom se čovjek može zadovoljiti tijekom života. Misao je kršćanskih otaca neupitno ostavila golem trag na daljnja promišljanja religije i religioznosti te ne iznenađuje pojava neslaganja, sukobljavanja i prepirki s njihovim stavovima. U suprotnosti s navedenim mišljenjem o potrazi smisla i životne sreće u Bogu stoji Schelerov stav kojim izričito zastupa to da »bog ne smije i ne treba egzistirati radi odgovornosti, slobode, zadaće — radi smisla ljudskoga opstanka.«¹² No čini se da ljudi nemaju potrebu tražiti boga jedino poradi dosezanja sreće. Većina ljudi ima iskustvo onoga što Jaspers zove granična situacija. Prema Jaspersu, »granične situacije jesu: smrt, patnja, borba, krivnja i nepouzdanost, nesigurnost svijeta.«¹³ Kad snađu pojedinca, bace ga u potragu za pravovaljanim odgovorima na pitanja koja ga pate. Postoje mnogi životni primjeri koji dočaravaju hod zdvojnih migranata u potrazi za takvim odgovorima.

Kako se nositi s navedenim graničnim situacijama, temeljni je problem koji zaokuplja i psihološka istraživanja. Zanimljivo je mišljenje psihoanalitičara Sigmunda Freuda. O Freudovom stavu prema religiji doznajemo iz njegove korespondencije ponuđene u uvodu u djelo *Iz kulture i umjetnosti*, gdje navodi da je religija po njemu iluzija, s čime se Freudov sugovornik ne slaže jer smatra da je dogmatičan aspekt religioznog uvjerenja iskvario smisao koji religioznost kao takva pokušava poslati, činjenicu da subjektivni osjećaji, u ovom slučaju primarno religiozni, ali primjenjivi i na druge aspekte života, udaljavaju i zbližavaju ljude kao subjektivne pojedince koji ipak dijele jednaku predodžbu pojedinog osjećaja. Freud napominje da na vlastitoj koži nije imao priliku osjetiti primarnost takvog osjećaja, ali također priznaje da si ne

11 Frederik Koplston, *Istorija filozofije. Srednjovjekovna filozofija*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1989., str. 59.

12 Max Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, Veselin Masleša, Sarajevo 1960., str. 104.

13 Vesna Batovanja, »Karl Jaspers: Pleoaje za filozofiju. Filozofija u razlici spram religije i znanosti«, *Synthesis philosophica* 23 (1/2008), str. 145.

smije uzeti za pravo pretpostaviti da kao temeljan ne postoji takav »osjećaj neraskidive povezanosti, pripadanja cjelini vanjskog svijeta«¹⁴ u drugim ljudima. Freud se neizravno slaže s otprije navedenim stavovima srednjovjekovnih mislilaca u tome da je glavna težnja koju ljudi priželjkuju postizanje sreće i vođenje sretnog života. Prema Freudu, »ta težnja ima dvije strane: pozitivan i negativan cilj - s jedne strane, ljudi žele odsustvo boli i nezadovoljstva, a s druge strane doživljavanje snažnih zadovoljstava.«¹⁵ Budući da je zadovoljstvo vezano za subjektivne preference svakog pojedinca, postavlja se pitanje odakle onda polazi izvor nezadovoljstva i boli. Nezadovoljstvo i bol, točnije patnja, prema Freudu proizlaze iz tri glavna uzroka: vlastitog propadajućeg tijela, vanjskog svijeta i drugih ljudi koji zaokupljaju svakodnevicu pojedinca, što je, povučemo li analogiju, generalizacija Jaspersovih graničnih situacija. Stoga su ljudi vođeni iskustvima patnje ustanovili razne metode obrane od nje. U trenucima kada pojedinca snađu velike patnje u kojima pomisli da realnost za njega više ne drži izvor sreće, ostaje mogućnost potpunog prekida s njezinim doticajem i stvaranjem vlastitog, subjektivno boljeg svijeta u kojem živi po svojim pravilima. Taj postupak podrazumijeva izolaciju iz zajednice i kulture općenito, budući da se negiraju njezini principi života. S Freudovom se metodom bijega u jednu ruku preklapa Gehlenov koncept uloge mašte koja je »oglašena kao snaga koja stvara bogove, a postignuće te teorijske mašte sagledano u njenoj snazi da čovjeka otrgne od svijesti njegove nestabilnosti, rizičnosti i nemoći.«¹⁶ Prema Freudu, religijom se također nudi jedna iskrivljena slika realnosti koja »sužava igru izbora i prilagođavanja, jer nameće svima na isti način svoj put za postizanje sreće i zaštitu od patnji.«¹⁷ Religijski je bijeg od problema svakidašnjice kolektivan način kojim nekolicina istomišljenika po sličnim principima negira realnost oko sebe. Ovakvo shvaćanje funkcije religije podsjeća na Marxovu kritiku ideološkog i dogmatškog u religiji kao društvenog konstrukta koji »opija narod« i koji nalaže asketski ovozemaljski život u nadi za vječnom onozemaljskom srećom kao nagradom. Stoga je »prevladavanje religije kao iluzorne sreće naroda zahtjev njegove zbiljske sreće.«¹⁸ Pojedince koji upražnjavaju život izobilja, umjesto siromaštva i skrušenosti, očekuje kazna za takvo ponašanje, pri čemu reli-

14 Sigmund Freud, *Iz kulture i umetnosti*, Izdavačko preduzeće Matice Srpske, Beograd 1976., str. 264.

15 Isto, str. 277.

16 Arnold Gehlen, *Čovjek, njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990., str. 408.

17 S. Freud, *Iz kulture i umetnosti*, str. 287.

18 Karl Marx, Friedrich Engels, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1989., str. 91.

gizno odnošenje, kao što je to primijetio Wittgenstein, »može biti rješenje egzistencijalnog problema, straha.«¹⁹ Wittgensteinovim očima religija može imati umirujuće djelovanje na subjekt uvučen u krizu egzistencije, kao što to čini filozofija. Obje se »hrvaju« s postojećim problemom s ciljem njegova potpunog otklanjanja.

4.

Izdvojenim pregledom kretanja filozofske misli o religijskom osjećaju i njegovoj upotrebi u teškim životnim situacijama nameće se pitanje ispravnosti navedenog odnošenja prema religiji. Svaka je religija posebna na svoj način, nosi obilježja vjere, dogme, rituale te od svojih pripadnika očekuje da se u njih ne sumnja. Religija nosi i subjektivne i objektivne instance te je poprilično teško odrediti što je religijski osjećaj točno. No vratimo li se Freudu i otprije spomenutoj korespondenciji može se primijetiti da je religioznost nešto sasvim subjektivno, stoga »nije važno kako ćemo to nazvati 'religioznom dimenzijom' ili nekako drugačije, 'povezanost' čovjeka s religioznim najizvornije je utkana u njegovu psihu, intimne dubine duha i svijesti baš u vidu religioznog nemira ili 'pitanja'«,²⁰ što u konačnici pojedinac suočen s egzistencijalnom poteškoćom pokušava dosegnuti. Religiozni osjećaj ima duhovnu, spiritualnu crtu koja se može predočiti kao težnja k nečemu uzvišenom koje nadilazi iskustvenu spoznaju. Konačno pitanje, je li religioznost utemeljena na težnji za uklanjanjem nezadovoljstva i približavanjem sreći može biti odgovoreno od strane subjekta koji se pita, jer je i sam uzvišeni osjećaj »bitna kombinacija zadovoljstva i patnje: zadovoljstva jer um nadilazi svako predočavanje, patnje jer imaginacija ili osjetilnost nisu u srazmjeru s pojmom.«²¹ Drugim riječima, bilo bi neispravno izdvajati subjektivni i objektivni dio pristupa religiji jer jedan bez drugog naprosto ne mogu, no zanemariti subjektivno područje u korist objektivnog bilo bi pogrešnije od obrnute situacije, jer samo subjekt točno zna, osjeća i misli ono religiozno u njemu.

19 Ante Vučković, »Što je religija i čemu religija? Wittgenstein i religija«, *Bogoslovska smotra* 78 (1/2008), str. 44.

20 Animator, »Je li čovjek religiozno biće?«, str. 123-124.

21 Jean-François Lyotard, *Postmoderna protumačena djeci*, Naprijed, Zagreb 1990., str. 29.

Zaključak

Biti duhovan bez religioznosti, imati religiozan osjećaj bez religije koja ga podupire, sasvim je moguće, zato religija treba biti subjektivna stvar, intimna stvar pojedinca. No današnja kultura u različitostima ponuđenih religija pronalazi izvor sukoba. Podijeljenost mišljenja izvor je netrpeljivosti koja ostavlja mrlju na slici religije uopće. Na pripremnim predavanjima za sakrament Prve Svete Pričesti, koji mi je ironično, u tako mlado doba, bio nametnut, usmjereni smo da u kući pronađemo mjesto, svoj vlastiti sigurni kutak u kojem ćemo se kad osjetimo potrebu obratiti Bogu. Obraćanje Bogu, duhovnost, religioznost, privatna je stvar, stvar pojedinca o kojem ovisi koji na koji će način taj čin obaviti te hoće li uopće. Religija je doduše društveni konstrukt koji nosi određena pravila, no religiozni osjećaj stvar je religioznog čovjeka. Izraz »religiozan čovjek« pritom nije iskorišten slučajno. Religioznost je, pored pokušaja svođenja na objektivnu sferu, ipak uglavnom stvar osobnog stajališta te se treba ostaviti pojedincu na izbor hoće li ju te kako prakticirati. Neslaganja u vezi s religioznim pitanjima, kako u prošlosti tako i sada, dovela su do sukoba te bi bilo preporučljivo da se na greškama uči, kako do njih ne bi došlo u budućnosti. Za kraj i daljnje promišljanje ove teme izdvajam par stihova pjesme hrvatskog *rock'n'roll* sastava Hladno pivo iz skladbe *Džepni Bog*:

(...)

Moj džepni bog je uvijek uz mene

on prati me i to na duge pruge

on je samo moj, samo moj heroj

i nema potrebe da s njime gnjavim druge

(...)

Literatura

Animator, »Je li čovjek religiozno biće?«, *Crkva u svijetu* 13 (2/1978).

Aristotel, *Metafizika*, Signum, Zagreb 2001.

Batovanja, Vesna, »Karl Jaspers: Pledoaje za filozofiju. Filozofija u razlici spram religije i znanosti«, *Synthesis philosophica* 23 (1/2008).

Freud, Sigmund, *Iz kulture i umetnosti*, Izdavačko preduzeće Matice Srpske, Beograd 1976.

Gehlen, Arnold, *Čovjek, njegova priroda i njegov položaj u svijetu*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1990.

Heidegger, Martin, *Bitak i vrijeme*, Naprijed, Zagreb 1985.

Kant, Immanuel, *Kritika rasudne snage*, Kultura, Zagreb 1957.

Kant, Immanuel, *Kritika čistog uma*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1984.

Koplston, Federik, *Istorija filozofije. Srednjovjekovna filozofija*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1989.

Kušar, Stjepan, *Filozofija o Bogu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001.

Lyotard, Jean-François, *Postmoderna protumačena djeci*, Naprijed, Zagreb 1990.

Marx, Karl; Engels, Friedrich, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb 1989.

Scheler, Max, *Položaj čovjeka u kozmosu; Čovjek i povijest*, Veselin Masleša, Sarajevo 1960.

Vranicki, Predrag, *Dijalektički i historijski materijalizam*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1962.

Vučković, Ante, »Što je religija i čemu religija? Wittgenstein i religija«, *Bog-slovska smotra* 78 (1/2008).