

Mirko Blagojević

Muke sa religijom: Šušnjićev doprinos interdisciplinarnom određenju pojma religije¹

Odrediti šta je religija na prvi pogled je lako, ali je paradoksalno, istovremeno i gotovo nemoguće ako se računa na to da kao u egzaktnim naukama oko opštih i najvažnijih stvari postoji konsenzus. Međutim, ako u početnoj stvari da se jasno i nedvosmisleno odredi šta je predmet našeg istraživanja nema opšteg slaganja onda se teškoće oko tog predmeta istraživanja umnožavaju, pa se javlja problem ispunjavanja osnovnih pretpostavki naučnog istraživanja društvenih fenomena koje se odnose na preciznost, objektivnost, odnosno intersubjektivnu proverljivost rezultata istraživanja. A ako je to tako, onda se razmak između naučnog i zdravorazumskog mišljenje o religiji toliko smanjuje da zapadamo u teškoće subjektivnog i neproverljivog zaključivanja. Tako dolazimo do proverljive tvrdnje da religija spada u grupu društvenih i duhovnih pojava koja se zbog svojih specifičnosti opire strogo naučnom pristupu i objašnjenju, pa je postupak interdisciplinarnog pristupa najbliži postupku koji će, prvo široko obuhvatiti proučavani fenomen a drugo, svesti na neku razumljivu meru moguće pogrešne pristupe i zaključke o religiji kao opštem fenomenu.

Pored toga, u teškoće određenja religije treba ubrojiti i specifičnost samog fenomena: on se opire jasnom i nedvosmislenom određenju s obzirom na još jednu paradoksalnost – gotovo da nema društva i civilizacije, a da su bez neke religijske pozadine ali, sa druge strane, istorija ljudskog društva nije samo groblje civilizacija već i mnoštva religija i kultova koji su nekada bili neodvojivi deo kolektivnog identiteta tih društava, a da mnogi od njih danas ne da više ne postoje nego savremenoj civilizaciji nisu ni poznati. Sve to govori da

¹ Tekst se oslanja na ranije objavljen članak autora pod nazivom: „Sociološki prihvatljiva definicija religije“, *Filozofija i društvo*.

je religijski fenomen jedinstven ali promenljiv, dinamičan, istorijski izuzetno diferenciran i na kraju, subjektivan fenomen, pa je zaista nerealno očekivati jedinstvenost u njegovom definisanju.

Neki autori su evidentirali da u naučnoj literaturi postoji preko sto definicija religije. U tim definicijama nema jedinstvenog sadržinskog određenja religijskog fenomena, čak se u njima može zapaziti da neke imaju suprotan sadržaj od drugih definicija religije. Prema tome, teškoće jedinstvenog određenja religije su brojne i Jakov Jukić, poznati hrvatski fenomenolog religije, sistematizuje ih kao teškoće koje dolaze od predmeta, objekta religiologije, od metode, odnosno od ugla gledanja na fenomen religije koji naravno, nije samo naučan i od subjekta koji određuje šta religija jeste (Jukić, 1997: 22–26). O predmetu religije kao istraživačkom problemu već smo nešto rekli: kako u moru pojava oblika religija, od prvih formi do današnjeg dana, pronaći jednu ili određeni broj zajedničkih crta koje bi u istoriji ljudskog društva i čovekovih intelektualnih proizvoda, svele na isti nazivnik tako različitu, raznorodnu manifestaciju ljudskog verovanja od preistorijske magije do današnjih povesnih monoteizama i postmoderne religioznosti? Takođe, postavlja se pitanje ko odgovara na pitanje šta je za njega religija: nije isto da li to pitanje postavlja naučnik koji proučava u društvenoj stvarnosti religiju i njenu pojavnost, pridržavajući se pretpostavki naučnog istraživanja i saznanja ili neki vernik koji živi svoju veru i samorazumeva je shodno verskoj tradiciji, svom karakteru, ličnosti, obrazovanju. Takva situacija ni u samoj nauci o religiji nije mogla ostati bez rešenja, pa se javljaju ideje da religiju ne treba izučavati težeći naučnom cilju proučavanja u njenom *objašnjenju* nego naučni i saznajni cilj proučavanja religije treba da bude u njenom *razumevanju*. Na tom rešenju pitanja šta je religija i kako je treba proučavati nastala je tzv. fenomenologija religije. I na kraju, i u samoj nauci ima problema oko jedinstvene definicije religije: ne postoji jedna nauka o religiji nego različite društvene nauke i filozofija religije koje iz svog disciplinarnog ugla posmatranja društvenih fenomena religiju vide na različite načine. Ono što je za jednu društvenu nauku bitno kad proučava religiju za drugu nije i obrnuto. Sociologija i psihologija religije, na primer, nemaju isti saznajni interes jer prva polazi u proučavanju religije od globalnog društva, a druga od pojedinca. Upravo Šušnjić ovu poziciju u proučavanju religije specifikuje na sociološkom pristupu:

sociolog proučava i istražuje religiju mnogo više da bi saznao kako funkcioniše društvo, a manje ga interesuje sama religija. Sociolog na prvom mestu proučava posledice usvojenih verovanja u interpersonalnoj interakciji u društvenoj grupi i globalnom društvu. Ne samo da ga manje interesuje već prema svom naučnom instrumentariju ova nauka i ne može da odgovori na pitanje o postojanju božanstva. Prema tome, jedinica posmatranja je ovde društvena grupa, a u drugim društvenim naukama je, na primer, pojedinac, prošlost, čovek, pa je i samo određenje religije iz tih pozicija različito. Čak ako u obzir uzmemo jednu društvenu nauku koja proučava religiju, možemo da zapazimo da i na tom nivou nema jedinstva pošto različite škole i struje mišljenja u okviru te nauke u svojim polaznim pretpostavkama različito situiraju postojanje i budućnost religije: npr. za sociološku funkcionalističku školu, religija ne samo da je prirodjena čoveku kao društvenom biću nego se društveni sistem i ne može zamisliti u svom stabilnom funkcionisanju bez nje, dočim marksistička škola u sociologiji na religiju gleda u sasvim drugom svetlu – kao na ideološku potku klasnog i eksploatorskog društva, pa joj u postuliranoj radikalnoj promeni društva prema besklasnom ne daje neku svetlu perspektivu opstajanja u njemu. Konačno, iako istraživači treba da poštuju objektivnost i nepristrasnost u izučavanju društvenih fenomena, religijski fenomen je jedan od istraživačkih društvenih fenomena koji se tvrdoglavo opire isključivanju lične jednačine istraživača koji se izlaže procepu da sa jedne strane treba da teži nepristrasnosti u istraživanju, a sa druge strane prevladavanju teškoća zanemarivanja svoje lične, idejne, ideološke i kolektivne predstave u pristupu fenomenu koji istražuju.

Sve u svemu, to je deo razloga koji objašnjava nepremostive teškoće u jedinstvenom određenju religijskog fenomena. Šušnjić je, naravno, svestan ovih teškoća, pa je njegov pristup određenju religije interdisciplinaran i po sopstvenom razumevanju on razvija „katedralu“ pojmova u složenoj, dinamičnoj i slojevitoj definiciji religije. Donekle, olakšavajuća okolnost za naučno istraživanje religije i određenje šta je religija nalazi se u tome da se mnoštvo definicija religije može selekcionisati s obzirom na ciljeve istraživanja, pa se određenje religije gradi s obzirom na to koji su zadaci istraživanja (Šušnjić, 1998: 32, tom I). Ako je, na primer, u pitanju klasičan zadatak istraživanje savremene konvencionalne i tradicionalne religije i

religioznosti u Srbiji ili u Evropi, onda se religija definiše u kontekstu povesnih monoteizama kao što su hrišćanstvo, islam ili judaizam. Ali je problem naravno složeniji, ako se radi o istraživanju (pra)istorije religijskih ideja i verovanja. U tom slučaju, smatra Šušnjić, potrebno je upravo imati neko određenje religije kako bi se uspostavio kriterijum kojim bi jasno odvojili religijske ideje, verovanja i prakse od nereligijskih. To je upravo lajtmotiv Šušnjićevog nastojanja da definiše religiju: mora se pronaći neki jedinstven kriterijum koji na jasan način u istoriji ljudskog društva distingvira mnoštvo nereligijskih ljudskih ideja i praksi od religijskog verovanja i praktikovanja.

Dakle, prvi problem koji se javlja kod istraživanja religije odnosi se na dilemu među istraživačima da li je pre svakog započetog istraživanja religije bolje imati ili nemati neku, odnosno radnu definiciju religije. Argumenata ima i na jednoj i na drugoj strani rešenja tog pitanja. Ako se smatra da istraživač ne treba da preudicira pre istraživanja religije njenu definiciju, to je zbog toga da ga ne bi sputavala i ograničavala u istraživanju, a suprotna argumentacija zastupa tezu, koju i Šušnjić prihvata, da je bolje imati makar neku nego nikakvu definiciju religije, pošto se onda postavlja pitanje šta zapravo istražujemo ako nismo prethodno definisali predmet našeg istraživanja. Naime, i oni koji deklarativno u istraživanje religije polaze bez prethodno definisane religije, zbog toga da ih ne bi sputavala, zapravo prema Šušnjiću, prećutno ipak polaze od neke pretpostavljene definicije religije (Šušnjić, 1998: 33, tom I). Pri tome je Šušnjić i dalje oprezan u stavu da je svaka trenutna definicija religije privremena, uostalom kao što je i svako naučno saznanje privremeno u smislu da ga novi naučni argumenti mogu izmeniti. Tako početna definicija religije u istraživanju služi osnovnoj svrsi da omeđimo predmet istraživanja, ali završetak naučnog istraživanja dozvoljava u kontekstu novih argumenata redefinisane početnog određenja religije u smislu preciznijeg ili dopunjenog određenja operacionalne definicije religije.

Ako se sa Šušnjićem složimo da nam je nekakva definicija religije potrebna, bez obzira na to da li se radi o početku ili kraju konkretnog istraživanja, postavlja se pitanje kakva je ta definicija: odnosno da li je moguća opšta definicija religije. Odgovor na ovo pitanje, kao što se može pretpostaviti, doveo je do dubokog neslaganja istraživača: opšta definicija religije pretpostavlja mogućnost

da se u njenom sadržaju objedini pod zajednički nazivnik nepregledno mnoštvo i bogatstvo najrazličitijih pojava religija u istorijskom iskustvu čoveka. Pri tome, takva opšta definicija religije ne bi smela da favorizuje jedno određeno religijsko iskustvo (npr. monoteističkog, eklezijalnog hrišćanstva) nauštrb drugih ne samo povesnih monoteizama nego i drugačijih sadržaja i formi verovanja u svetu iako se često zapada upravo u takav vid ekskluzivizma, etnocentrizma ili evropocentrizma koji nikako ne odgovaraju drugačijim geografskim i sadržinskim elementima verovanja. Ovakve teškoće su kod jednog broja istraživača iskristalisale mišljenje da je teško ili nemoguće odrediti opšti pojam religije koji bi važio za sve pojave oblike religije u istorijskoj vertikali. Istraživač Lari Šajner (Shinar) upravo smatra da je obim pojava koje se smatraju religioznim tako širok, raznolik, da ih jedna definicija suštine religije uopšte ne može obuhvatiti. Šajner prihvata pojmovni par „vera“ i „tradicija“, kojim se izražavaju unutrašnji i spoljašnji aspekti onoga što se pre izražavalo terminom *religija* (Šajner, 1994: 52–53). Jakov Jukić pak smatra da se, sa izvesnim ograničenjima, religija ipak može definisati, ali samo preko stvarnih, pojava oblika pojedinačnih religija dok se od opšteg pojama religije mora odustati (Jukić, 1997: 26).

Šušnjićeva definicija religije

Da se od opšteg pojma religije ne mora odustati pokazuje pokušaj Đura Šušnjića koji se hvata u koštac sa svim navedenim teškoćama i dilemama u nameri da iznedri jednu sadržinsku definiciju religije koja bi na jednoznačan način odredila šta je u ljudskom iskustvu religija, a šta nije. To je Šušnjić učinio u svom dvotomnom poznatom delu *Religija* i to na preko sto stranica teksta. Radi se o slojevitoj definiciji religije na temelju prethodno usvojenog i u ranijim radovima ovog autora prikazanog teorijskog i metodološkog pluralističkog pristupa religiji. Njegov pristup je pri tome i interdisciplinarn pošto u slojevima složene definicije religije prepoznajemo pristupe različitih nauka o religiji. No, ono što te različite pristupe povezuje na najapstraktnijoj ravni jeste težnja autora da pođe od sadržinske definicije religije: on polazi od onog aspekta definicije religije na temelju kojeg se religija prepoznaje po svojoj suštini, po onom nužnom zajedničkom elementu koji bogatstvo najrazličitijih

ideja, verovanja i prakse pridržava u jednom pojmu. Prema tome, Šušnjićeva definicija religije na prvom mestu je supstancijalna, ali slojevitost njegove definicije religije se ogleda u tome što ona nije samo sadržinska već i strukturalna, te na kraju funkcionalna definicija religije.

Prema tome, radi se o teorijskoj definiciji religije. Šušnjić smatra da treba razlikovati opšti pojam religije od posebnih oblika religije, a određenje opšteg pojma religije je prema autoru metanaučno i kao takvo nije pitanje neke konkretne, iskustvene nauke o religiji. Na izvestan način ovakvo Šušnjićevo rezonovanje slično je Veberovom (Weber) shvatanju idealnih tipova u sociologiji, pa bi nam u ovom slučaju opšta definicija religije poslužila kao logički model za upoređivanje sa konkretnim, iskustvenim oblicima verovanja: ako se u njima može prepoznati verovanje u neku apsolutnu i mističnu moć onda takvo verovanje pripada religijskom, a ako se takva moć ne može u dotičnom verovanju identifikovati, ma koliko po ostalim parametrima to verovanje ima religijskih elemenata, onda se ono ne može priznati kao religijsko.

Dakle, na krucijalno pitanje šta je religija, pitanje koje je sociološka funkcionalistička teorija zanemarila tragajući za njenim funkcijama, a evolucionarna teorija za njenim korenima, Šušnjić odgovara tako što preduzima zamašan i rizičan pokušaj traganja za opštom definicijom religije, kritikujući većinu poznatih određenja složenog i dinamičnog religijskog fenomena. Radi se o preispitivanju jedanaest određenja religije u filozofiji i naukama o religiji i na tom temelju izgradnji i obrazloženju svoje definicije religije.

Ne ulazeći u podroban prikaz Šušnjićevih kritika neprihvatljivih određenja religije, apostrofiraćemo samo neke u kojima autor pronalazi nedostatke u kontekstu pokušaja opšte definicije religije. Na primer, često, gotovo zdravorazumsko, navođenje da je religija verovanje u boga ima dve temeljne mane: prvo, istorijsko iskustvo nas uči da postoje religije bez boga, kao što su animizam, budizam, taoizam, konfučijanizam a drugo, ovakva određenja religije su preuska pošto postoje mnogi sistemi verovanja koji ne poznaju boga u judeohrišćanskom kontekstu, ali ipak jesu religije, kao što je stari budizam u kome nema nečeg natprirodnog ili božanskog, ali zato ima priznanja određene stvarnosti koja se naziva *darma* (dharma) i kojoj se čovek, kao večnom zakonu, mora potpuno potčiniti ako želi

da se oslobodi patnje i bola. Čovek, piše Šušnjić, može biti religiozan i bez vere u boga pošto je vera širi pojam od vere u boga i zato nije svaka vera religiozna, pa opšta definicija religija treba da počne preciziranjem da se religiozna vera javlja onda kada je to vera u neku apsolutnu, ali mističnu moć koja se ne javlja kao takva ni u jednom drugom sistemu mišljenja, verovanja i ponašanja. Ta apsolutna i mistična moć jedinstvena je po svojoj suštini, ali jasno, različita po svojoj istorijskoj manifestaciji i imenovanjima, pa u prirodnim religijama poprima oblik određene prirodne sile, a u objavljenim religijama, oblik i ime boga. Zajedničko svim tim imenovanjima jeste to da je to moć u koju se veruje da postoji i deluje izazivajući posledice.

Ako dakle, vera samo u boga nije religija, nije to ni verovanje samo u natprirodno, onostrano, transcendentno. Princip neprihvatljivosti ove definicije religije isti je kao i u prethodnoj kritici religije kao verovanje u boga, a obrazloženje polazi od iskustva da postoje religije koje nemaju predstavu o natprirodnom, kao što su to sve imanentističke religije u kojima je apsolutna moć otelovljena u svakoj biljci, životinji, čoveku, pa su bog ili priroda jedno te isto. Sve je sveto, otuda su podložne kritici i definicije koje polaze od toga da je religija verovanje u sveto. Ali čovek je sklon tome da posvećuje mnoge stvari i zato posvećivanje npr. nacije, vođe, estrade i tome slično nije religiozna vera. Ako sve što okružuje i što može da zamisli čovek može biti određeno religijom onda ne samo da ona nije ništa nego se gubi specifična razlika između religije i nereligije. Zato Šušnjić smatra da ako se apsolutna i mistična moć predstavi u obliku nečeg svetovnog – onda takvo posvećivanje treba nazvati ne religioznom verom nego *idolatrijom*.

Šušnjić nastavlja da pronalazi manjkavosti i u drugim definicijama religije, kao što su određenja da je religija izraz osećanja zavisnosti od prirodnih ili natprirodnih sila, onda da je religija pokušaj izgradnje sveta reda nasuprot sveta nereda, te simboličkog prevazilaženja smrti. Sve ove definicije su jednostrane pošto ne distingviraju dobro religijske od nereligijskih ideja. Na primer, zar filozofija ili nauka nisu izrazi unošenja reda u poimanje sveta iako će se malo ko složiti da su to religije. Odnosno, simboličko prevazilaženje smrti nije ekskluzivitet samo religijskih ideja i prakse nego i mnogih drugih stvaralačkih ideja ljudskog duha. Pa i sama religija nije uvek produkt straha od smrti nego i vere, nadanja, ljubavi i na kraju vaskrsenja,

kao u hrišćanstvu. U istom tonu Šušnjić pronalazi manjkavosti i u određenjima religije kao verovanje u nadčulno ili nadosetilno, religiji kao putu ka duševnom miru, te kao obliku društvene svesti, najčešće tako definisane u marksizmu. Posebno treba naglasiti kritiku religije kao okvira orijentacije, pošto se radi sada ne o jednostranom preuskom nego o preširokom određenju religije, kakva je npr. Fromova definicija. Kod ovakve definicije religije takođe je nemoguće razlikovati religijske od nereligijskih delatnosti i sistema orijentacije koji ljudima daju okvir ponašanja, odanosti i poštovanja. Religija je dakle bilo koji sistem vrednosti, ideja i verovanja, pa nema jasne razlike između religije i nereligije.

Sabirajući logičke i iskustvene metodološke slabosti navedenih definicija Šušnjić u formi prigovora navedenim definicijama ističe: 1) najveći broj navedenih definicija ne pokriva svu raznovrsnost iskustva, verovanja i religijske prakse i najčešće se zasniva na etnocentrizmu (judeohrišćanske religije) u određenju opšteg pojma religije. Takve definicije religije su, dakle, preuske; 2) većina navedenih definicija ne omogućava jasno razlikovanje religijskih od nereligijskih sistema ideja, verovanja i ponašanja. Diskriminatorna moć navedenih definicija religije je, dakle, mala; 3) većina definicija religije izražena je nepreciznim (nenaučnim) jezikom. One uključuju ne samo pojmove nego i simbole. Ova kritička primedba koju autor upućuje navedenim definicijama religija važi i za prvi deo njegove definicije koji se takođe oslanja na simbole, a ne na pojmove (apsolutna i mistična moć); 4) navedene definicije su ili preuske, kako je već konstatovano, ili preširoke. U prvom slučaju navedene definicije ne pokrivaju religijske izraze koje možemo prema nekim drugim kriterijumima smestiti u religiju. U drugom slučaju određenje religije je tako široko da se lako gubi jasna granica između religije i nereligije. Svaki vrednosni sistem (orijentacija) se proglašava religijom; 5) u mnogim definicijama se ne traga za onim što je za religiju bitno već samo za onim što je nekim religijama zajedničko; 6) većina navedenih definicija ne pruža veće mogućnosti za prevođenje u iskustvene pokazatelje (indikatore) u empirijskim istraživanjima religioznosti. Za empirijsko istraživanje religioznosti od presudne je važnosti operacionalna (opisna) definicija, a ne teorijska definicija religije.

Odbacujući slaba mesta u navedenim definicijama religije a uzimajući od njih samo ono što je izdržalo oštricu kritike u logičkom,

teorijskom i iskustvenom smislu, Šušnjić predlaže izgradnju jedne nove definicije opšteg pojma religije do koje se stiže uz pomoć uporedne metode: ta definicija je složena, slojevita, jednim delom supstancijalna, drugim strukturalna i trećim funkcionalna. Njome autor pokušava da pomiri neke od sržnih protivurečnosti, teorijskih razlika i podela u savremenoj sociologiji religije u kojoj vlada nizak stepen opšte teorijske saglasnosti. Šušnjićevo određenje religije sadrži četiri međusobno tesno povezane celine: 1) određenje suštine religijskog verovanja (apsolutna i mistična moć); 2) iskustvo povezano sa tom suštinom; 3) istorijske oblike – manifestne forme pojavljivanja suštine religije u svetu; 4) značaj i značenje (posledice i smisao) za pojedinca, grupe, društvo i kulturu. Sintetišući navedene odrednice religije autor je definiše kao „svako verovanje u apsolutnu i mističnu moć, od koje čovek zavisi, i koja kontroliše njegov život i smrt, ali na koju može uticati, ako se ponaša na određene načine; svoja iskustva sa tom moći može da izražava na kognitivan, emocionalan, praktičan i mističan način, tj. u obliku učenja, obreda, zajednice vernika ili hrišćanske ličnosti; sticanje i izražavanje iskustava sa tom moći ima za njega određeno značenje, a za zajednicu određen značaj, jer bi bez toga njegov život i život zajednice izgledao sasvim drugačiji. Religija je osoben način života koji se opisuje u njenom učenju, doživljava u posebnoj vrsti iskustava, ostvaruje u njenim obredima, izražava u njenim simbolima, ogleda u vrhovnim vrednostima, propisuje u normama, oživotvoruje u zajednicama vernika, učvršćuje u ustanovama, otelovljuje u svetim ličnostima, oseća na svetim mestima i u sveto vreme. Učenje, iskustvo, obred, simbol, vrednost, norma, zajednica, ustanova, ličnost, sveto vreme i sveto mesto – sve su to oblici u kojima apsolutna i mistična moć deluje to jest postaje vidljiva preko posledica koje izaziva“ (Šušnjić, 1998: 50, tom II).

Šušnjićeva „višespratna“ definicija religije kombinuje normativni sa iskustvenim, deskriptivnim pristupom. Preciznije, definicija od normativne ravni polazi, a zatim se kreće (u donjim spratovima) prema iskustvenoj ravni u kojoj je podložna naučnom opisu i proveru u brojnim naukama o religiji koje uspostavljaju pojmovni aparat o religijskom fenomenu, vrše njegovu analizu, a iskazi o religiji su određeni i izrecivi. Definicija je lako prevodiva u iskustvene pokazatelje (indikatore) religioznosti u empirijskim istraživanjima, pa na taj način ova definicija religije pruža široke mogućnosti istraživačima različitih

disciplina za njeno iskustveno izučavanje i proveravanje dobijenih rezultata. Sociologija religije, takođe, u strukturalnom i funkcionalnom delu navedene Šušnjićeve opšte definicije religije, nalazi plodno područje za svoja iskustvena istraživanja. Na normativnoj ravni, koja je po autoru bitnija za shvatanje suštine religije, upotrebljava se (u filozofiji i teologiji) jezik simbola a ne pojmova, pristup je sintetički a iskazi teško izrecivi i neodređeni. Tako Šušnjićeva definicija religije u sebe uključuje ne samo spoljašnji oblik religije (njenu strukturu i njene funkcije) nego i unutrašnje iskustvo kao lični, raznovrsni, bogati, mistični, neuhvatljivi, neizrecivi itd. doživljaj stvarnosti, dakle, iskustvo sa mističnom i apsolutnom moći, sa svetim, sa bogom (Šušnjić, 1998: 254, tom II). Međutim, i u Šušnjićevoj normativno-deskriptivnoj definiciji religije očuvana je protivurečnost, iako je autor nastojao da je prevaziđe, između dva shvatanja religije u savremenoj sociologiji religije i između dve vrste definicija religije: radi se o pristupu *sub specie aeternitatis* versus pristupa *sub specie temporis* i supstancijalnim versus funkcionalnih definicija religije (Vukomanović, 2004: 7–14).

Dva shvatanja i dva pristupa religiji

U okviru pomenute protivurečnosti u shvatanju religije prvi, teorijski pristup religijskom fenomenu, usmeren je na raspravu o religiji u kontekstu shvatanja religije kao univerzalne pojave, a drugi pristup religiju uvek posmatra u specifičnom istorijskom i društvenom kontekstu (Vrcan, 2001: 275–285). Prvi pristup je najpregnantnije izrazio savremeni sociolog religije Bela (Bellah), a drugi Gvizardi (Guizzardi). Pristupom *sub specie aeternitatis* religija se posmatra kao fenomen *per se*, a čovek se shvata kao *homo religiosus*. I normativni aspekt Šušnjićeve definicije religije sadrži elemente pristupa religiji *per se*: „Čežnja i traganje za apsolutnom i mističnom moći [...] jeste obeležje ljudske vrste (dakle, nešto opšte), bez obzira na koji način ovo objašnjava i razumeva neka nauka o religiji“. I dalje: „Slutnja o apsolutnoj i mističnoj moći odnosi se na ono vreme kad religije još nisu znale za bogove, verske ustanove i sveštenečke redove. [...] Apsolutno i mistično kasnije uzima razne istorijske oblike (duhovi, preci, bogovi) ali samo ostaje trajno i postojano u njima u svim tradicionalnim i modernim društvima i kulturama. Svest o apsolutnom i mističnom zapravo se otkriva kao svest o *nadistorijskom iskustvu*

(kurziv M. B.) koje nadživljuje svaki istorijski oblik vere: duhovna moć neprelazne vrednosti“ (Šušnjić, 1998: 25, 47, tom I). Za Šušnjića to nije novi stav. On je i ranije (Šušnjić, 1989: 116) poziciju tretiranje religije kao fenomena po sebi izrazio jasno: „Ako u čoveku postoji nešto što je nezavisno od društvenih uslova i što ne podleže menjanju pod uticajem socijalizacije – strah od smrti, želja za besmrtnošću – onda čovek ostaje *neizlečivo religiozan*.“ (kurziv M. B.). Istina, koliko je teško definitivno odrediti religiju i ne biti protivurečan, svedoče i drugi stavovi autora, koji ispravno primećuje da iako 4/5 čovečanstva veruje u neki oblik apsolutne i mistične moći uvek je bilo i biće nevernika, skeptika, ravnodušnih i agnostika² (Šušnjić, 1988: 127).

Dakle, u Šušnjićevoj definiciji religije jasno možemo razlikovati poimanje suštine religije od njenih manifestacija u društvenoj i istorijskoj vertikali. Kod ovakvog pristupa razlikuje se ono esencijalno, večno, transdruštveno i transistorijsko, pa i transkulturno od onoga što je u religiji istorijsko, društveno i kulturno, prolazno, promenljivo, spoljašnje i nebitno za suštinu religije, precizira Vrcan. Ako se na taj način odvoji suština od istorijske manifestacije konkretnih poteza religijskih zajednica u realnom vremenu i geografskom prostoru, onda zloupotrebom ovakvog stava može da se neopravdano amnestira odgovornost religijskih organizacija i njihovih hijerarhija od istorijskih fakata genocida i kulturocida, kao što je slučaj sa narodima Južne i Severne Amerike.

Drugi teorijski pristup zastupaju oni istraživači religijskog fenomena koji upućuju primedbe prvom pristupu pre svega zbog njegove neistoričnosti i apriorizma. Ovaj pristup bismo još mogli nazvati i konkretno-istorijskim pristupom jer istraživač uvek prilazi religiji kao povեսno specifičnoj pojavi. Svaki apriorizam koji polazi od toga da je čovek religiozno biće mora biti proveren u konkretnim socijalnim i istorijskim konstelacijama.

Druga protivurečnost koja opterećuje savremenu sociologiju religije tiče se vrste definicije koja se prihvata za određenje

² „Čim se pojavi neko ko veruje, budite sigurni da će se odmah naći neko ko ne veruje, a zatim neko ko sumnja, a na kraju neko ko je posve ravnodušan na sve to skupa i za koga ta pitanja i ne postoje. Jedna stvar ne može se poreći: nereligiozne ideje, verovanja i vrednosti, kao i religiozne, izazivaju u životu društva i pojedinaca određene posledice i zbog toga su od podjednakog teorijskog (ako ne i praktičnog) interesa i značaja za svakog istoričara, sociologa, psihologa, antropologa, filozofa itd. religije.“

religijskog fenomena. Istina, ta protivrečnost nije naročito moderna, što znači da se samo obnavlja podela između tzv. supstancijalnih (sadržinskih) i funkcionalnih definicija religije. Može li se religijsko uvek jasno razlikovati od nereligijskog po tome što poseduje svoj specifičan, autentičan sadržaj ili se religija i religioznost mogu definisati samo po funkcijama koje jedan duhovni (kulturni) sklop sistema značenja, tj. verovanja i prakse ima i vrši u nekoj zajednici ljudi? Šušnjić je, kako smo već konstatovali, pokušao da kombinuje, i to sasvim u skladu sa najnovijim teorijsko-metodološkim pristupima religijskom fenomenu, ova dva pristupa definisanja religije, s tim što je sadržinsko određenje religije kod njega primarni elemenat. Naime, od 80-ih godina prošlog veka tematizovanje klasičnih problema sociologije religije, gde svakako spada i opreka između supstancijalnih i funkcionalnih definicija religije, ide u smeru manje ideološke suprotstavljenosti i hladnijeg procenjivanja prednosti i nedostataka pomenutih, najopštijih pristupa definisanja religije, kao i njihovog kombinovanja. Sadržinsko definisanje religije (kao vera u apsolutnu i mističnu moć i, što je takođe vrlo važno, kao doživljaj – iskustvo sa tom moći ili kao vera u natprirodno, božansko, sveto) traga za određenim specifičnim sadržajem koji je bitno religijski i kad se utvrdi onda se jasno može razlikovati od sličnih sadržaja koji ne pripadaju religijskom obliku izražavanja ljudskog iskustva. U tom smislu se može reći da je Šušnjićeva definicija na visini zadatka: ono po čemu se religija razlikuje od svih drugih duhovnih i društvenih tvorevina jeste vera i iskustvo sa apsolutnom i mističnom moći. Ta vera i to iskustvo sa apsolutnom i mističnom moći javljaju se samo u religijskim tvorevinama, te se one uvek mogu jasno razlikovati od nereligijskih ili parareligijskih koje mogu imati slične ili iste društvene posledice kao i religijske, ali se ipak suštinski od religije razlikuju. Za Šušnjića se zbog toga religija primarno mora definisati po svojoj suštini, a ne po svojim funkcijama.

U funkcionalističkim definicijama religije pak situacija oko određenja religije je suprotna. Sve što ima neku funkciju, makar ta pojava u strogom smislu reči i ne imala veze sa onim što se obično drži za religijsko, natprirodno i božansko može se tretirati kao religija. Na taj se način gubi jasna razlika između religije i nereligije zato što gotovo sve iz vrednosnog panteona ljudskog duhovnog života može vršiti funkciju religije – to je onda ma koja vrednosna

tvorevina koja oblikuje jedinstvena mišljenja i ponašanja velikog broja ljudi, ujedinjujući pojedince u čvrstu duhovnu zajednicu koja ih na taj način drži na okupu u nekoj društvenoj grupi ili globalnom društvu uopšte. Čak i ako se pravi razlika između navedenih sistema vrednosti i religije u uobičajenom značenju te reči, onda se najčešće o pomenutim vrednostima govori kao o alternativama religije ili funkcionalnim ekvivalentima religije, kao što su to, na primer, svetovne ideologije i rituali, posvećenost i zaokupljenost politikom, muzikom, sportom, ljudskim telom. Kako god da bilo, savršene definicije, ne samo religije nego i drugih sličnih složenih i nejednoznačnih pojava ljudskog iskustva – nema, te se moramo zadovoljiti rešenjem koje ima najmanje ograničenja jer se i supstantivnim i funkcionalnim definicijama religije mogu staviti brojne primedbe.

Roj Volis i Stiv Brus (Wallis and Bruce), američki sociolozi religije, obe definicije smatraju problematičnim, mada se u svojoj definiciji religije priklanjaju supstantivnoj kao manje problematičnoj. Kod funkcionalnih definicija problem je u tome što se naizgled sasvim nereligiozne pojave posmatraju kao religiozne čak i onda kad se pristalice takve pojave tako ne deklariraju. Isto tako, funkcionalne definicije dozvoljavaju samo govor o religioznoj promeni, pa je govor o sekularizaciji suviše jer će uvek postojati neka „konačna pitanja“ i pitanja ljudske egzistencije na koja čovek neće moći da odgovori. Međutim, i supstantivne definicije nisu bez problema, kojih smo se već dotakli kod Šušnjićeve rasprave o nedostacima brojnih definicija religije. Tako Volis i Brus uočavaju da je teško odvojiti prirodno od natprirodnog kad se izađe izvan zapadnjačkog poimanja stvari i uđe u tradicionalne i neke savremene kulture kod kojih se prilično muti pomenuta razlika (Wallis & Bruce, 1994: 55–56).

Kao što vidimo, brojni su izazovi jednoznačnog određenja religije. Ne treba gajiti iluzije da će ikada biti jednodušnog određenja tako subjektivnog, promenljivog i složenog duhovnog i društvenog supstrata kao što je religijsko-crkveni kompleks koji podrazumeva poklonike, hijerarhiju, duhovnike, podvižnike, obične konformistične vernike i razne svetovne društvene strukture, kao i njihove povesne i tekuće međusobne aranžmane. Zato svaki ozbiljan napor, govor i dijalog o ovim, ne samo za nauku važnim temama, zaslužuju punu pažnju. Šušnjićev angažman u ovim pitanjima za sve buduće istraživače biće sigurno nezaobilazan.

LITERATURA

- Blagojević, M. (2004). Sociološki prihvatljiva definicija religije. U: *Filozofija i društvo*, XXV (str. 213–240). Beograd.
- Jukić, J. (1997). *Lica i maske svetoga*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Šajner, L. (1994). Pojam sekularizacije u empirijskim istraživanjima. U: *Povratak svetog?*. Niš: Gradina.
- Šušnjić, Đ. (1988). *Znati i verovati*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, Stvarnost.
- Šušnjić, Đ. (1989). *Otpori kritičkom mišljenju*. Zagreb: RZ RK SSOH.
- Šušnjić, Đ. (1998). *Religija* (tom I i II). Beograd: Čigoja štampa.
- Valis, R. & Brus, S. (1994). Sekularizacija: trendovi, podaci i teorija. U: *Povratak svetog?*. Niš: Gradina.
- Vrcan, S. (2001). Vjera u vrtlozima tranzicije. *Glas Dalmacije*, Split: Revija dalmatinske akcije.
- Vukomanović, M. (2004). *Religija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

